

Ekonomi ve Toplum İlişkisi. İbn Haldûn insanın varlığını devam ettirebilmesi için toplu halde yaşamak mecburiyetinde olduğunu, en basit ve ilkel düzeyde de olsa ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağını belirtir. Bu sebeple başkalarının ürettiği mal ve hizmetleri satın almak, buna mukabil başkalarının ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri üretmek mecburiyetindedir. İktisadî faaliyet göstermek insanı hayvanlardan ayıran bir özelliktir. Çok defa insan, çevresindeki şeyleri ihtiyacını karşılayabilmesi için bir üretim sürecinden geçirmek zorundadır; bu onun vazgeçemeyeceği en temel, zorunlu ve tabii işidir. Bundan dolayı İbn Haldûn eserlerinde iktisatla, geçim ve kazanç yollarıyla ilgili konulara diğerlerinden önce yer verir ve bunun sebebinin, zorunlu olanın kemal için gerekli olandan daha önce geldiği fikriyle açıklar (*Mukaddime* [trc. Ugan], I, 97-104, 139, 472; II, 441).

İbn Haldûn, iktisadî faaliyetlere böyle temel bir yer vermesinin yanında bu faaliyetin Allah'ın emri olduğuna işaret etmekte ve bu görüşünü, "Rızkınızı arayınız" meâlindeki âyetle (el-Ankebût 29/17) desteklemektedir. Ayrıca ona göre etrafına serilen bu nimetlerden faydalanabilmesi için gerekli güç, kuvvet, akıl gibi imkânları insanoğluna bahşeden Allah, çiftçilik ve diğer temel zanaatlarla ilgili ana bilgi ve hünnerleri de peygamberleri vasıtasıyla öğretmiştir. Böylece iktisadî faaliyet bir yönüyle mukaddes ve mübarek bir nitelik kazanmış olmaktadır (*a.e.*, II, 322, 327). Bir kimsenin değerinin çalışarak ortaya koyduğu eserlerle, sahip olduğu hüner ve zanaatla ölçüleceğini söyleyen İbn Haldûn bu hususta Hz. Ali'nin şu sözünü nakleder: "Kişinin değeri güzel bir şekilde yapabileceği iş ile ölçülür" (*a.e.*, II, 375). İbn Haldûn'a göre insanların ve toplumların içinde buldukları hallerin farklılığı ve çeşitliliği, onların geçim tarzlarının ve uğraştıkları iktisadî faaliyetlerin çeşitli olmasından ileri gelir. Şu halde insanı ve insanlık tarihini, toplumlarla devletlerin gelişmesine ve yıkılmasına yol açan faktörleri gereğince anlayabilmek için iktisadî faaliyet şekillerinin, üretim ilişkilerinin, genel olarak iktisadî yapının

iyi bir şekilde incelenmesi şarttır. İnsanı, toplumları, toplumsal olayları ve insanlık tarihini iktisadî yapıdan soyutlayarak ele almak mümkün değildir (*a.e.*, I, 302).

İbn Haldûn iktisadî yapının sosyal hadiseler üzerindeki etkilerinin bu derece önemli olduğunu daha önce kendisi kadar açık biçimde ortaya koyan bir düşünür bulunmadığını dile getirir. Ona göre bu konuyla ilgili daha önce yazılanlar hedeflerine ulaşamamış, meseleleri açık şekilde ortaya koyamamıştır (*a.e.*, I, 90-91, 96). İktisadî faaliyetleri ve iktisadî gelişme seviyesini ifade etmek için İbn Haldûn'un "umran" ve "imar" tabirlerini kullandığı görülmektedir. Geçmişte yaşamış ve halen mevcut bulunan bütün kavimlerin her birinin devlet ve yurtların idaresinde kendilerine mahsus durumları, kuralları, siyasetleri, sanayileri, ayrı ayrı dilleri, terimleri ve kendi cinslerinden fertlerle aralarında ortak olan özellikleri ve dünyayı imar tarzları vardır (*a.e.*, I, 67). Burada geçen "sanayi" ve "dünyayı imar tarzı" tabirlerinden incelenen toplumlara ait ekonomik yapıyı, üretim tekniklerini ve üretim ilişkilerini anlamak mümkündür.

İbn Haldun, insanların bir araya gelerek cemiyetler halinde yaşamalarına yol açan iki faktörden birinin iktisadî, diğerinin emniyetle ilgili hususlar olduğunu ileri sürer. İhtiyaç duydukları mal ve hizmetleri, asgari ölçüler içinde de olsa bir araya gelerek yardımlaşmaları takdirde karşılayabilmeleri, ayrıca bu şekilde iş bölümüne gittikleri zaman ürettikleri mal miktarının tek tek üretmelerine kıyasla çok daha fazla olması insanları toplu halde yaşamaya zorlayan faktörlerin ilkidir. Diğer faktör ise bir araya gelerek dış düşmanlara ve içeride birbirlerinin tecavüzlerine karşı bir başkanın otoritesi altında kendilerini koruma ihtiyacıdır. Bu yaklaşım içerisinde sosyal olaylarla ilgili görüşlerini açıklamaya iktisadî faaliyetlere dair konulara öncelik vererek başlamaktadır. İktisadî faaliyetler içinde de önce tarımı ve göçebeliği incelemektedir, daha sonra diğer faaliyet dalları üzerinde durmaktadır (*a.e.*, I, 67, 97-99).

İbn Haldûn, bir yandan psikolojik kişisel faktörlerin iktisadî faaliyetler ve ge-

nel olarak ekonomik gelişme üzerindeki etkilerini incelerken öte yandan iktisadî faaliyet tarzları ve yaşama biçimlerinin kişiler üzerindeki psikolojik etkileri ve onların karakterlerinde yaptığı değişiklikleri ele almıştır. Onun, diğer birçok konuda olduğu gibi burada da iktisadî faaliyetlerle psikolojik yapılar ve kişilik özellikleri arasındaki münasebeti tek yönlü olarak değil karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde ele aldığı görülmektedir. Ucuz alıp pahalı satmaya çalışma şeklinde özetlenebilecek bir ticaretin, kaba çıkar ilişkilerine dayalı bir geçim ve hayat tarzının kişinin karakteri ve ahlâkı üzerinde olumsuz etkiler yapacağına, şehirlerden uzakta siyasî otoritenin zulmü ve ağır vergi baskısı altında yaşayan çiftçilerin de asabiyet duyguları zayıf, zavallı ve miskin bir şahsiyet yapısı gösterdiklerine işaret etmektedir (*a.e.*, I, 361-362; II, 352-353, 355-358, 364-366). Diğer taraftan zanaatlarla uğraşmanın insan mizacı ve ferdi kabiliyetlerin gelişmesi üzerindeki etkileri üzerinde de durur. İlim ve zanaatlarla uğraşmak akli yetenekleri geliştirmektedir. Her ne kadar iklim ve coğrafi şartların insanların mizaçları üzerinde farklı tesirleri olabilir de esas itibarıyla akli seviye ve teknik hünerin yaratılış farkıyla ilgisi yoktur. Entelektüel ve teknik alanlarda gelişmişlik seviyesi bu alanlar üzerinde yoğunlaşmakla ilgili olarak az yahut çoktur (*a.e.*, II, 448-452). İbn Haldûn, çeşitli ilim dalları ve meslekleri ele alırken aynı noktaya işaret etmekte ve zanaatların, özellikle yazı, matematik ve bunlarla uğraşmanın akıl ve zekâyı geliştirmesini ayrı bir başlık altında incelemektedir. Bir yandan zanaatlarla yazı ve matematik gibi akli ilimlerdeki ilerlemeler insanın düşünce kabiliyetini geliştirirken öte yandan bunun sonucu olarak insanlar zanaatları ve ilimleri daha da geliştirmekte, böylece medeniyet aşamalar kaydetmektedir (*a.e.*, II, 438-440).

Toplumların içtimaî ve siyasî yapılarını onların geçim tarzları, öncelikle de göçebe veya yerleşik bir hayat yaşamalarıyla açıklaması, ayrıca göçebelere siğir-davar ve deveyle geçinenler şeklinde ikiye ayırarak incelemesi ve bunların üretim tarz-

larındaki değişikliklerin sosyal yapıda yol açtığı farklılıklar üzerinde durması, İbn Haldûn'un iktisadî yapının temeldeki belirleyici rolüne işaret eden görüşleri arasındadır. Öte yandan nesep asabiyeti gibi bir üst yapı müessesesinin çöllerde diğer kabilelerle karışmadan kendi başarılarına yaşadıklarından Araplar arasında güçlü olduğunu söylemesi, onların çöllerde göçebe halinde yaşamalarının ise geçim şartlarının darlığının şehirlere yerleşmelerine elvermemesinden kaynaklandığını ifade etmesi aynı yönde değerlendirilebilir. Yine din, ahlâk, karakter gibi üst yapı kurumlarının iktisadî strüktür ile göçebe veya yerleşik hayat tarzının yakın ilişkisini ortaya koyan, zorunlu ihtiyaç fazlası ürün miktarı arttıkça, yani iktisadî faaliyetlerin gelişip çeşitlenmesi sonucu üretim, bolluk ve refah seviyesi yükseldikçe ahlâkî duyguların zayıfladığını, hatta devletlerin yıkımını dahi bu iktisadî şartların hazırladığını ileri süren görüşleri iktisadî yapının belirleyiciliğine atfettiği önemin göstergeleridir (a.e., I, 98, 302, 326; II, 85, 249, 262-296).

İktisat, Ahlâk ve Siyaset İlişkisi. Yukarıdaki görüşleri yanında İbn Haldûn'un, üst yapı kurumlarının alt yapı (iktisadî strüktür) üzerindeki etkilerine işaret eden görüşleri de önemli bir yer tutar. Onun genelde dinî ve ahlâkî değerlere en üstte bir yer verdiği kolayca anlaşılmalıdır. İktisadî yapının mânevî değerleri etkilediğini ifade etmekteyse de bu çatışmada ahlâkî ve dinî değerleri üstün tuttuğundan, söz konusu değerlerin iktisadî gereklerle göre değişmesini değil iktisadî yapının, iktisadî ilişkilerin ve iktisadî zihniyetin bu değerlere göre düzenlenmesini uygun bulmaktadır. Ona göre iktisadî yapı üretim, tüketim ve üstün ahlâkî dinî esaslara uygun olarak itidal, kast, meşrûluk, tabii ölçülerinde israfı sapılmadan yönlendirilmelidir. İnsan ihtiyaçlarını tabii ve sunî olmak üzere ikiye ayırır ve bunların mutedil, tabii bir sınırdaki tutulmasını, ekonominin de buna göre şekillendirilmesini savunur. Bir kazancın, iktisadî faaliyetin meşrûluğunun ölçüsü olarak onunla ilgili İslâmî hükümleri esas alır. Ayrıca bir alışverişin tarafların rızasına dayanması gerektiğini, böyle olmayan kazançların hayırsız olacağını beyan eder (a.e., I, 511, 518, 525; II, 263-264, 297-299, 328, 360-361). İnsanların, ekonomik strüktürün değil alışkanlık ve tutkularının kölesi haline geleceklerinden, bunlar tarafından şartlandırılacaklarından ve bir nevi yabancılığa uğraya-

caklarından bahseder. Meşrû ve tabii yollardan geçimlerini sağlamaktan âciz olmaları yanında kolay ve bol para kazanma arzusunun insanları meşrû olmayan kazanç yollarına ittiğini söyler. İnsanları, ucuz alıp pahalı satma yoluyla kârlarını arttırmaya ve başkalarıyla rekabet, onlara üstün gelme gibi kaba çıkar ilişkileri içinde bulunmaya zorladığından dolayı ticaretin bu işle uğraşanların ahlâkını ifsat edici tesirleri üzerinde önemle durur. Bu ise İbn Haldûn'un ahlâkî değerleri iktisadın üstünde tuttuğunun açık bir işaretidir (a.e., II, 297, 329, 333, 357-358, 364-365; III, 139-140).

Servet sahibi olmanın siyasî gücü ele geçirmeyi değil siyasî gücü elde bulunduranın servet sahibi olmayı kolaylaştırdığını ileri süren İbn Haldûn siyasî gücü ele geçirmede kuvvet ve kudrete, asabiyete iktisadî faktörlerin önünde bir yer verir. Ayrıca halk nezdinde şerefli, itibarlı sayılmanın da servet sahibi olmayı kolaylaştırdığı üzerinde durur. Öte yandan çıkar sağlamak için rütbe ve makam sahiplerine yaltaklanma, dalkavukluk yapma, aşağılanmaya katlanma gibi kişilik özellikleriyle ilgili metaekonomik faktörlerin de bu kimselerin servet sahibi olmalarını kolaylaştırdığını ileri sürerek insanı ve insanlık tarihini kavramaya yönelik düşünce sistemine, tek yönlü ve monist yaklaşımların ötesinde bir zenginlik getirir. Böylece sosyal olayları açıklamada psikolojik boyutlara da yer vermekte, bunun taşıdığı öneme işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in bir hadisinden hareketle kişinin iyi veya kötü bir ahlâkî ortam ve telkinle karşılaşmasına ve edindiği alışkanlıklara göre onda iyilik veya kötülüğün bir mizaç halini alacağını söyler; ayrıca bunun göçebe ve yerleşik hayatla ilgili toplumsal sonuçları üzerinde durur (a.e., I, 315; II, 309 vd., 341 vd., 346-349, 352).

İbn Haldûn'un, iktisadî yapıyla içtimaî siyasî olaylar arasındaki ilişkiyi tek yönlü değil çok yönlü ve karşılıklı olarak düşündüğünün bir işareti de onun siyasî otoriteye, hükümdara verdiği yerdir. Toplumların taşıdığı özelliklerin, hallerin farklılıklarındaki en önemli sebeplerinden birinin onların iktisadî yapıları olduğunu belirttikten hemen sonra toplumların âdet ve müesseselerindeki değişik yanları meydana getiren sebeplerden birinin de devletin, hükümdarın (üst yapı kurumlarının) benimsediği ve aşladığı zihniyet, politika ve değerler olduğunu ifade eder ve İslâm kaynaklarında sıkça tekrarlanan, "Halk

hükümdarlarının dini üzeredir" darbimeselini örnek verir (a.e., I, 68, 76; II, 103, 316).

Farklı kurumlar ve yapılar arasındaki ilişkiyi çok yönlü ve karşılıklı olarak diyalektik bir süreç içinde ele alma İbn Haldûn'un düşüncesinde çok sık rastlanan bir durumdur. Asabiyetle ekonomik yapı arasında kurduğu ilişki de bu yöndedir. Çöllerdeki göçebe yaşayış şeklinin asabiyeti ayakta tuttuğuna dair görüşleri yanında İbn Haldûn'un başka bir yerde bu ilişkiyi tamamen tersinden alarak ortaya koyduğu görülmektedir. Nesep esasına dayalı asabiyete önem verip vermeme durumunun o kavim ve toplulukların yaşayış tarzlarının etkilediğinden bahseder. Ona göre Arap olmayan kavimler, genellikle neseplerinin korunmasına ve başka kavimlerin nesepleriyle karışmamasına fazla önem vermedikleri ve neseplerinin saflığıyla övünmedikleri için bunların büyük bir kısmı köylerde, şehirlerde yerleşik bir hayat yaşar. Buna karşılık nesil ve neseplerinin saflığına büyük önem veren Araplar, nesep esasına dayalı asabiyetlerini güçlü tutmak amacıyla çöllerde göçebe olarak yaşamayı tercih eder ve nesillerinin saflığının bozulması endişesiyle şehirlerde yerleşmekten sakınırlar. Kendi zamanında Afrika ve Mağrib ülkelerinde şehirlerin ve diğer yerleşme merkezlerinin az bulunuşunun sebebinin de o memleketler halkının hemen tamamını hür yaşamak isteyen serbest ruhlu göçebelere oluşturması gibi metaekonomik faktörlerle açıkladığı görülmektedir (a.e., II, 262).

Emek Kavramı. İbn Haldûn'a göre her türlü kazanç ve mal ancak emek sarfederek elde edilebilir. İnsanın tabii kaynaklardan, tabiatla kendi kendine yetişen nimetlerden istifade edebilmesi, onları kendi mülkiyetine geçirebilmesi için mutlaka emek sarfetmesi gerekir. Bütün zenginlikler o ülkedeki üretken insanların emeklerinin, çalışmalarının sonucundan başka bir şey değildir. Esas itibarıyla insan için çalışmaktan başka bir geçim ve kazanç yolu yoktur. Zanaatlarda, ham maddenin işlenerek mâmul ve yarı mâmul hale getirilmesinde emeğin yeri ve önemi açık olarak görülür; hayvancılık, tarım ve madencilik gibi tabiatla iç içe bulunan üretim dallarında da emeğin yeri vardır. Aslında üretilen her değer tabiatla insan emeğinin bir araya gelmesinin sonucudur. Ancak çok defa bu husus gözden kaçırılarak bu unsurlardan biri ön plana çıkarılıp diğeri ihmal edilir; meselâ

ticarete kazancın tamamının sermayeye atfedilmesi doğru değildir, emeğin payını da ihmal etmemek gerekir. Hububat üretiminde, özellikle verimli topraklarda ve fazla emek harcanmadan tarım yapılan yerlerde de emeğin üretimdeki yerinin ihmal edildiği görülmektedir. Çünkü medeniyetin, mâmurluğun, refahın kaynağı emek, çalışma ve üretimdir.

İbn Haldûn, fizikî olarak kendisinden çok daha güçlü hayvanlar karşısında savunmasız ve çaresiz olan insanoğlunun, hayat mücadelesinde ancak sahip olduğu iki kabiliyeti kullanarak kendini koruyabileceği ve hatta diğer canlılara üstün gelebileceğini söylemektedir; bunlardan biri akıl ve düşünme kabiliyeti, diğeri de eldir. Düşünce kabiliyetiyle birleşen el zanaatlardaki maharetin kaynağıdır. İnsanların çeşitli üretim faaliyetlerindeki etkinliklerini arttıran üretim araçlarını ve insanlara hayvanlarla baş edebilme imkânı veren silâhları yapan da aynı eldir. Diğer taraftan elin yanında yalnız emeğin değil yine onun düşünce ve kültürle birlikte oluşturduğu bir başka unsurun, el ve kafanın birikmiş ürünü olan aletin önemini de vurgulamaktadır. İnsanın yeryüzünde canlı kalabilmesi, hem üretimde hem savunmada kullanılan bu araçların yine el ve kafanın ortak eseri olarak ortaya konulmasına bağlıdır. İnsan bu alet ve araçları yardımlaşma ve iş bölümünün verdiği imkânla üretmemiş olsaydı ne yaşamak için gerekli ihtiyaçlarını karşılayabilir, ne de kendinden daha güçlü hayvanların saldırısına karşısında sağ kalabilirdi. İbn Haldûn'a göre insanı hayvanlardan ayıran özelliklerden biri de bu şekilde alet ve araç yaparak fizik gücünü ve emeğinin etkinliğini arttırabilmesidir (a.e., I, 101-103; II, 83, 319-324, 441). Çalışmanın ekonomik yönden insanoğlunun varlığını sürdürdürebilmesi için önemi ve gerekliliği üzerinde durması yanında emek vermenin, kendi işini bizzat görmenin ahlâkî, terbiyevî yönlerini de önemle vurgulamaktadır. Ona göre geniş ve tekellüflü bir hayata, bolluk ve refah şartlarının oluşturduğu alışkanlıklara kapılanların çoğu, kendilerini özel iş ve hizmetlerini görmekten dahi münezzeh sayarak başkalarını kullanmaya başladılar ki bu durum o hizmetlerde çalışan kişiler kadar hizmetçi kullanan kişiler açısından da yozlaşma, yabancılaşma ve dejenerasyon belirtisidir. Bu gayri tabii uygulama insan tabiatında bulunan mertlik vasfıyla bağdaşmaz, âcizlik ifadesidir. Masrafları da arttırdığından -çünkü bir yandan özel hizmet-

tinde başkalarını çalıştıran kişiler tembellik ve uyuşukluğa gömülmekte, öte yandan böyle verimsiz işlerde çalışan kişilerin daha üretken alanlarda çalışmaları engellenmektedir- herkesin, toplumları iktisadî bunalımlara ve yıkıma sürükleyen bu çeşit davranışlardan uzak durması gerekir (a.e., II, 328-329, 375).

Geçim ve Kazanç Yolları. a) Ziraat. İbn Haldûn'a göre geçim ve kazanç yollarının başında ziraat gelir. Çünkü zaruri ihtiyaçları karşılayan faaliyet dalları diğerlerine kıyasla öncelik taşır. Çiftçilik geçim yollarının en eskisi, en basiti ve tabiata en uygundur. Diğer geçim ve kazanç yolları, zanaatlar daha sonra gelişmiştir ve çiftçilik gibi basit değil daha karmaşıktır. Muayyen bir bilgi seviyesini, tecrübeyi gerektiren bu hüner ve zanaatlar daha çok yerleşik hayata, şehir halkına ait iş ve mesleklerdir; şehir hayatı ise göçebelikten sonra gelir. Şehirlerde yaşayan kişilerin genellikle ziraatla meşgul olmadıklarını, şehir dışında yaşayan "akılları zayıf, bedenleri kuvvetli" kimselerin bu işle uğraştığını ifade ettikten sonra ziraatı kazanç vasıtası yapanların zelim ve miskin bir duruma düşeceklerini söylemektedir. Bunun sebebi, ziraatla uğraşanların idareci sınıflarla ağır vergilere tâbi tutularak ezilmesi, sömürülmesidir. İbn Haldûn, bununla asabiyet arasında bir ilişki kurarak asabiyetini kaybetmeyen hiçbir kavmin bu ağır vergi şartlarına katlanıp ziraatla meşgul olmaya yanaşmayacağını, bu kadar ağır sömürü ve zillete katlanmaya mecbur olanların da asabiyetlerini yitireceklerinden bir daha kendilerini kolay kolay toparlayamayacaklarını ifade eder.

Öte yandan topraktan, ziraî faaliyetlerden elde edilen gelirler hiçbir zaman sahiplerine lüks ve müreffeh bir hayat yaşatacak kadar yüksek olamaz. Genellikle, toprak sahibi olanlar buradan elde edecekleri gelirlerle bolluk ve zenginliğe kavuşmayı değil herhangi bir felâket ve bunalım durumunda ailelerinin sığınabilecekleri, sınırlı da olsa bir gelir temin ederek hayatlarını sürdürebilecekleri bir maîyet kaynağını el altında bulundurmaya hedef alırlar. Ancak ellerindeki mülklerin zamanla kıymet kazanmasıyla bu kişiler servet ve refaha kavuşabilir. Bu durumda da yöneticilerin, sultanların bu servetlere göz koyarak onları gasbetme veya ucuz fiyatla satmaya zorlama yollarına başvurmaları her zaman mümkündür. Büyük servet ve gelirler ya siyasî gücün kullanılması ya da ticaret yoluyla, fakat

daha çok birinci yolla elde edilmektedir (a.e., I, 99, 361-362; II, 58-60, 286-287, 327, 352-353, 361-362).

Diğer birçok görüşü gibi İbn Haldûn'un ziraatla ilgili görüşleri de birbirinden çok farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Fritz Neumark onun köy hayatına taraf-tar olduğunu, iktisadî faaliyet dalları için tesbit ettiği mertebe silsilesi arasında ziraata, sanayi ve ticarete nazaran çok daha üstün bir yer verdiğini ileri sürmektedir. Zakir Kadir Ugan, Tolstoy'daki köylüyü ve köy hayatını öven düşüncelere *Mu-kaddime*'de de rastlandığını ifade ederek iki düşünür arasında bu bakımdan bir benzerlik bulunduğunu ileri sürer. Öte yandan bazı araştırmacılar, İbn Haldûn'un ziraatla ve çiftçilerle ilgili görüşlerinin Ortaçağ'da yaygın olan çiftçiyi ve onun ürettiği mahsulleri hafife alma temayülünün bir sonucu olduğunu ve bu yaklaşım içerisinde tamamıyla haksız bazı değerlendirmelerde bulunduğunu söylerler (Neumark, I, 54; Ülken, s. 197). İbn Haldûn'un ziraata ilişkin görüş ve değerlendirmelerini yaşadığı devirdeki sosyal ve ekonomik şartlardan soyutlayarak ele almak doğru olmaz. Bir yandan ziraatla uğraşanların genellikle tarih boyunca mâruz kaldıkları baskı ve zulüm şartlarına işaret ederken bir yandan da kendi devirindeki özel tarihî, siyasî, içtimaî şartların da etkisiyle bu konuda, belki diğer zamanlarda çok aşırı sayılabilecek bazı genellemelere gitmiştir. Nitekim o devirde Endülüs'teki müslümanların, hıristiyanların baskısıyla verimli toprakları terk etmek ve sarp yerlerde ziraat yapmak zorunda kaldıklarını zikretmektedir (*Mu-kaddime*, II, 278-279). Şartların iyi olduğu dönemlerdeki İslâm düşünürlerinin ziraî faaliyetler ve ziraatla uğraşanlar hakkında böyle karamsar ve kötümser görüşler ileri sürmedikleri görülmektedir. Şüphesiz bunda ziraatı, halkın ve askerlerin ihtiyaçlarını karşılaması ve devlete gelir sağlama yönüyle sınırlı bir çerçevede ele alan birçok İslâm düşünüründen farklı olarak İbn Haldûn'un, her türlü iktisadî faaliyet ve üretim tarzlarının diğer alanlardaki etkileri üzerinde durmasının ve bu yolla sosyal hadiselerin mantığını, kanunlarını yakalayarak insanlık tarihinin akışını izah etme şeklinde çok daha geniş bir açıdan meseleye yaklaşmasının da payı vardır.

İbn Haldûn'un fikirleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun ziraatı ve köylüyü küçümsemediğini, belki küçümseme niş sebeplerini açıklamaya çalıştığını söy-

lemek daha doğru olur. Kendi devrinde ziraatın ve çiftçilerin içinde bulunduğu durumu objektif bir olgu olarak ortaya koymasını, onun bu durumu tasvip ettiği şeklinde değerlendirmek isabetli olmasa gerektir. Aksine ziraata konulan aşırı vergilerin iktisadî gelişmeyi azalttığını, üretimi düşürdüğünü ve o beldedeki mâmurluğu yok ettiğini belirtmektedir. Sahralarda ve köylerde yaşayanların ve sadece ziraatla uğraşanların şehirlerde yaşayanlara muhtaç ve bağımlı oldukları, bunlar arasındaki alışverişte daima şehirlielerin kârlı çıktıkları hususundaki görüşleri (a.e., I, 389-391), ilk bakışta ziraatın ve köylünün önemini küçümseyen bir değerlendirme gibi gözükse de bu hükümlerin haksız olmakla birlikte bir gerçeği dile getirdiği inkâr edilemez.

b) **Zanaat.** İbn Haldûn geçim ve kazanç yolları arasında zanaatlara, o toplumun medenî seviyesini gösteren önemli bir ölçü olarak özel bir yer vermektedir. İnsanoğlunun ilk ve temel ihtiyaçlarını karşılamada ziraatın vazgeçilmez bir yeri varsa da bu ihtiyaçlar belirli bir seviyede karşılandıktan sonra gelişmenin, bayındırlığın gerçek göstergesi zanaatlardır. Bir ülkede tarım dışı sektörler ne kadar gelişir, çeşitlenir, üretim ne kadar artarsa o beldede mâmurluk, refah ve zenginlik de o nisbette artar (a.e., I, 38; II, 369-371). İbn Haldûn, çeşitli zanaat dallarını sıralarken o zanaat dalının insan ihtiyaçlarını karşılamadaki yerini ve önemini ölçü alır ve hangi iktisadî faaliyet kolu insanların daha âcil ve zaruri ihtiyaçlarını karşılıyorsa o meslek ve faaliyete diğerlerinden önce yer verir. Çünkü düşünürü göre zaruri olan şey kemâl ifade eden nesneden önce gelir. Bu yaklaşım içerisinde zanaatları üç kısımda inceler. 1. İnsanın yaşaması için zaruri olan meslekler: Terzilik, kasaplık, dokumacılık, marangozluk, demircilik gibi. 2. İnsanın daha üst seviyedeki ihtiyaçlarına cevap veren ilim, sanat ve siyasetle ilgili hüner ve meslekler: Kâğıtçılık, ciltçilik, mugannîlik, şairlik gibi. 3. Askerlik. Bu zanaatlar içinde önce insanların en çok ihtiyaç duydukları dallar, daha sonra da ihtiyaçların ve medeniyeğin tekâmülüne göre diğer dallar gelişir. Meselâ yapı zanaatı yerleşik hayatın ilk dönemlerinde başlamıştır ve zanaatların en eskisidir. Buna karşılık müzisyenlik, şarkıcılık gibi zanaatlar daha sonra, sosyal ve medenî hayatın gelişmiş olduğu bölgelerde ve şehir ahalisi arasında yayılır. Bir ülkede üretim zaruri ihtiyaçları karşılamamanın çok üstünde bir seviyeye ulaş-

tığı zaman o ülkede insanların ihtiyaçları gittikçe incelik, çeşitlenir; buna uygun olarak da sayılamayacak derecede meslek ve zanaatlar ortaya çıkar (a.e., II, 368, 370-371, 380-383, 432). İbn Haldûn'un, iktisadî faaliyet kolları içinde zanaatlara medeniyetin gelişmesinin gerçek bir ölçüsü olarak en önemli yeri vermesi, şüphesiz onun emeğin iktisadî hayattaki yeri ve önemini kavraması ile yakından ilgilidir. Ona göre fizik olarak üretim hadisesinin, bir değer yaratılmasının iki kaynağı vardır: Tabiat ve emek. Tabiat temel, aslı, fakat pasif bir unsur olmasına rağmen emek üretim sürecinde, dolayısıyla toplumların iktisadî gelişmesinde en aktif ve stratejik unsurdur.

c) **Ticaret.** Meşrû ve tabii kazanç yolları arasında saymasına rağmen İbn Haldûn, ticaret ve ticaret yoluyla elde edilen kazançlar konusunda ciddi bazı tereddütler taşımaktadır. Ona göre bazı ticaretler, kâr elde etmek üzere alım ve satım kıymetleri arasındaki farkı düşünmeyi ve hilelere başvurmayı icap ettirdiğinden kumar kabilinden bir iştir. Fakat kumarda olduğu gibi karşılıksız olarak başkasının mal ve parası alınmadığı ve onda akıl ve nazar işleri hâkim olduğu için İslâm dini alışverişi meşrû bir kazanç yolu saymıştır. Bu meşruiyet fikri onu iki türlü ticaret olduğu sonucuna götürmüştür. Kendisi, bir malı ürettiği yerden tüketicilerin ihtiyaç duyduğu yerlere götüren, bu arada çeşitli zorluklara, risklere katlanmak durumunda kalan, kısacası hem üreticiler hem tüketiciler için üretilen mallardan istifadeyi yaygınlaştıran tüccarı ve ticareti methettiği ve meşrû-tabii kazanç yolları arasında zikrettiği halde emek harcama ve malların faydasını artırma unsurlarından bağımsız, ihtikâra, spekülasyona, hile ve aldatmacaya dönük olan ticaret ve tüccarları kötölemekte, bu nevi ticareti, uğraşanların ahlâkını ifsat eden kumar gibi bir iş olarak değerlendirmektedir. *Mukaddime*'de yer alan, ticaret ve tüccarlarla ilgili mütereddit ve çelişkili gibi görünen ifadeler, bu iki çeşit ticaret ve tüccarı birbirinden ayırt etmenin çok güç olmasından ve insanların çıkarlarına düşkünlükleri, zaafı dolayısıyla ticaretin daha çok ikinci tipin özelliklerini taşıma eğilimi göstermesinden ileri gelmiş olsa gerektir. Yaşadığı devirde ticaretin ve tüccarların bu ikinci tipe ait özellikleri baskın olduğundan bu meslekle uğraşmanın genellikle insanı ahlâkî yönden zaafa ittiğini, kötü tüccarın iyi tüccarı piyasadan sürdürdüğünü ifade eder.

İbn Haldûn ticaretin ve tüccarların için daha çok ikinci tipin özelliklerini taşıdıkları, yani spekülasyona dönük faaliyetlere meylettikleri konusunda da şöyle bir izah getirir: Genelde ticaret, "mal ve eşyayı ucuza almak ve yüksek fiyatla satmak ve bu şekilde kâr temin etmek" şeklinde tarif edilebilir. Bunun için tâcir, ya satın aldığı malı ambarlarında saklayarak fiyatların yükselmesini bekleyecek ve fiyatlar yükselince satışa çıkaracak yahut da bu malları arandığı ve kıt olduğu yerlere götürerek oralarda satacaktır. Fakat bu ikinci yolla yapılacak alışverişten elde edilecek kâr sermayeye nisbet edildiğinde birinciye kıyasla azdır; ayrıca büyük zahmetlere, risklere katlanmayı gerektirir. İnsan mizacında bulunan kısa zamanda çok para kazanma hırsı ticaretle uğraşanları daha çok spekülasyona dönük faaliyetlere meylettirir; bunun için de ticaret kumar kabilinden şâibeli bir meşgale haline dönüşür. Tâcirlerin alışverişlerinde başvurdukları bir başka yolun da vadeli satış yaparak malı daha pahalıya satmak ve bu yolla kâr temin etmek olduğunu ifade eder. Ancak bu şekilde peşin ve vadeli satışlar arasındaki farkın İslâmî açıdan faiz sayılıp sayılmayacağı gibi tartışmalı bir konu üzerinde nedense hiç durmaz. Vadeli satarak daha fazla kâr sağlamanın meşrû olmadığına dair bir görüş belirtmediğine göre bunda bir mahzur görmüyor gibidir. Bu yaklaşımı sebebiyle İbn Haldûn, ticaretin meşrû ve ahlâkî bir iktisadî faaliyet haline dönüşmesi hususunda oldukça karamsar bulunmakla beraber yine de tüccarlara ilişkin bazı tavsiyelerde bulunur. Satmak için başka şehir ve ülkelere mal götüren tüccar, bu kadar zahmete ve tehlikelere katlandıktan sonra elindeki malı satamıyarak zarar etmek veya az kâr etmek istemiyorsa satmak üzere götüreceği malların miktar, cins ve kalitesini rastgele tesbit etmeyip bazı rasyonel esaslara göre hareket etmeli ve daha önce bir piyasa araştırması yapmalıdır. Çünkü bazı mal ve eşyayı belli sınıf ve zümreler talep eder. Her çeşit malın kaliteli ve pahalısını zenginler ve devlet adamları satın alır. Bunların sayısı ise az olduğundan akıllı bir tâcir halkın her tabakasının satın alabileceği ortak kalitede, harcılaem mallardan çok götürmelidir ki elindeki mallar satılsın. "Rızık, kanaat, kader, tevekkül" gibi mefhumların genellikle iktisadî gelişme için yanlış anlam ve uygulamalar kazandığı, her türlü kişisel bilgisizlik ve hatalardan ileri gelen sonuçların,

“Nasip bu kadarmış, takdir böyleymiş” denerek geçiştirildiği Ortaçağ iktisadî zihniyet dünyasında İbn Haldûn’un bu yaklaşımı son derece önemlidir.

Öte yandan İbn Haldûn cüret ve cesareti ticaretin belli başlı şartları arasında sayarak, “Tâcirin husumete kadir, hesap ve kitapta mâhir olması gerekir” der. Ancak bu görüşleriyle onun Ortaçağ’da yaygın kabadayı, zorba, maceraperest tüccar tipini özendirdiği zannedilmemelidir. Onun tüccarda bulunmasını şart koştuğu bu özellikler, başkalarının haklarına tecavüz maksadıyla değil müdafaa amacıyla kullanılacak özelliklerdir. Eğer bir tüccarda bu özellikler yoksa hiç olmazsa bir siyasî güce dayanması lâzımdır ki servetini başkalarının saldırısından koruyabilsin. Tüccarda aradığı cesaretli olma vasfından rasyonel ölçüler içinde riske katlanan, durgun ve tutuk değil dinamik ve atak olan bir müteşebbis tipini kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim iktisadî hayatta arz-talep kanununun ve riske katlanma unsurunun önemine işaret ederek tüccarları daha uzak şehir ve diyarlara sefer yapmaya teşvik eder (a.e., I, 368; II, 354-359, 364-366).

İbn Haldûn’un tüccarlara tavsiye ettiği rasyonel tavır, kapitalizm öncesi kapitalist ekonomik faaliyetlerle kapitalist işletmeler arasındaki sınırı oluşturması bakımından da önem taşımaktadır. Max Weber’e göre kapitalist sektör ve faaliyetlerin kapitalist bir sosyoekonomik formasyona yol açması için bu faaliyetin hiç olmazsa bir ölçüde rasyonel olması, ilkel ve kaba taslak da olsa parayla ifade edilen bir sermaye hesabı yapılması gerekir. Şüphesiz kapitalist zihniyet sadece rasyonel, planlayıcı özelliklerden ibaret değildir. Diğer bazı özelliklerden, meselâ aşırı mücadele, rekabet, “bir keşiş gibi bütün ömrünü hırsıyla kâr peşinde harcaş” (Rodinson, s. 205) gibi tavır ve zihniyetlerin İbn Haldûn’un öngördüğü tüccar tipinde bulunmadığı açıktır. Genel düşünce çizgisi itibarıyla onun sosyal hadiseleri kişiler arası ilişkileri mücadelecî, çatışmacı değil iş birliği, dayanışma esasına dayalı bir yaklaşımla değerlendirdiği görülmektedir. Öte yandan İbn Haldûn, kendinden asırlarca sonra gelen merkantilistlerin aksine zenginliğin kaynağının altın, gümüş, para ve ticaret değil emeğin ürettiği şeyler ve zanaatlar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Issawi, s. 15; Desomogy, II [1965], s. 4-5).

Devlet ve İktisat. İbn Haldûn’un devlete ve onun fonksiyonlarına iktisadî hayat-

ta temel bir yer verdiği anlaşılmaktadır. Devletin sağladığı güvenlik ve adalet ortamı her şeyin, bu arada iktisadî hayatın da temelini oluşturur. “Adalet mülkün temelidir” felsefesi ve adaleti devletin sağlayacağı düşüncesi, İbn Haldûn’un da temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Onun iktisadî hayatta devletin yeriyile ilgili olarak ortaya koyduğu düşünceleri içinde en orijinal ve dikkat çekici olanı, devlet harcamalarının toplam talep içindeki ağırlığı ve bu harcamaların iktisadî faaliyetleri, üretimi hızlandırıcı fonksiyonlarına dair görüşleridir. İbn Haldûn’a göre devlet toplumdaki en büyük harcama gücünü oluşturur. Bu sebeple iktisadî hayatın ve üretimin gelişmesinde devlet harcamaları teşvik edici, yönlendirici bir unsur olarak vazgeçilmez bir yer işgal eder. Ancak devlet harcamalarının yöneldiği, gelirlerini hazineye sağlayan devlet görevlilerinin rağbet gösterdiği malların üretimine ilişkin zanaatlar gelişme imkânı bulabilir. Devlet harcamaları ekonomide bu kadar önemli bir yer tuttuğundan herhangi bir şekilde devletin gelirlerinde bir azalma olur ve harcamaları kısırlırsa bu durum sadece devleti ve devletten maaş alanları güç durumda bırakmaz, bütün ekonomiyi ve üreticileri de olumsuz yönde etkiler. Devletin ve devletten maaş alanların harcamaları piyasadaki talebin önemli bir kısmını oluşturduğu için bunlarda meydana gelecek bir daralma toplam talebi hemen etkileyecek ve piyasada durgunluk baş gösterecektir. İbn Haldûn, devlet harcamalarının iktisadî hayatı canlandırmasını akarsuların etraflarına hayat vermesine benzetir. Nasıl ki sudan uzaklaştıkça bitkilerin hayatı sönükleşirse devlet merkezlerinden uzakta bulunan ve devlet harcamalarının teşvik ve desteğinden mahrum kalan iktisadî faaliyetler de durgunlaşmaya ve gerilemeye başlar.

İbn Haldûn paraların hazinede toplanması ve biriktirilmesine karşı olup bu durumun ekonomik faaliyetleri daraltacağı, üretimi azaltacağı ve sonunda bütün halkı ve devleti iktisadî bakımdan zayıf duruma düşüreceği kanaatindeydi. Gerek halkın gerek devletin zenginliğinin hazinedeki paraların halkın durumunu düzeltici sosyal harcamalarda kullanılması, üretim faaliyetlerini canlı tutacak ve teşvik edecek, yurdu imar edecek bir harcama politikası ile artacağını söylemektedir. Ona göre servet saklanarak değil harcanarak artar. İbn Haldûn, hem iktisadî sonuçları bakımından hem de ahlâkî düşüncelerle

hükümdarların cimrilikten, hazinede çok para bulundurma hırsından kurtulmalarını, israfa kaçmamak kaydıyla harcamalarda cömert olmalarını tavsiye etmektedir. Devletin ve halkın ekonomik durumunu, harcamalarında cimri davranan bir devlet politikası kadar çabuk bozan başka bir şey olmadığı görüşündedir. Ancak yaptığı harcamalarla ekonomik faaliyetleri canlı tutan bir devlet politikasıyla nimet ve servetler devamlı olur; böyle bir politika sonucu devletin vergi gelirleri de artar.

Devlete içtimâî ve iktisadî alanda bu derece geniş görev ve sorumluluklar yüklemesine rağmen İbn Haldûn, devletin bizzat iktisadî faaliyette bulunarak ticaret ve tarımla meşgul olmasına karşı çıkmakta ve bu karşı çıkışını başlıca iki sebeple açıklamaktadır. Bir defa devlet, elindeki büyük maddî imkânları ve siyasî gücünü kullanarak diğer tüccar ve çiftçilere karşı haksız rekabette bulunmuş olur. Bu rekabete dayanamayan tüccar ve çiftçiler iktisadî faaliyetten çekilmek zorunda kalabilirler. Bu rekabet, ticaret ve çiftçilikle uğraşarak yurdu imar edenlerin haklarına bir tecavüz teşkil eder, halktaki çalışma, üretme şevkini kırar; sonunda iktisadî hayat çıkmaza girer ve yıkıma doğru gider. Ayrıca devletin ticaretle uğraşması eşya fiyatlarının yükselmesine yol açar. Sonunda bu işten devlet de zararlı çıkar. Çünkü iktisadî faaliyetlerin gerilemesi sebebiyle devletin uğradığı vergi kaybı, bizzat iktisadî faaliyetlerde bulunarak kazanacağı paradan daha fazla olacaktır. Öte yandan devletin siyasî gücüne bir de iktisadî gücün eklenmesi otoriter uygulamalara yol açar ve ferdî hak ve hürriyetler için bir tehlike oluşturur. Devlet ve idareciler çiftçilik yapmaya başlarsa bir süre sonra siyasî güçlerini kullanarak fiyatların serbestçe oluşmasını engeller; halkı kendi tesbit ettikleri fiyatlardan mal almaya ve istedikleri fiyattan mal satmaya zorlarlar. Bu uygulamalar halkın iktisadî durumunu altüst eder, zulüm ve haksızlığa yol açar. Sonunda vergi gelirleri de azalır (*Mukaddime*, II, 63-67, 74-75, 126-128, 289-291, 376).

İbn Haldûn, siyasî baskı ve zulmün insanlardaki iktisadî faaliyette bulunma arzusunu körelterek iktisadî gelişmeyi engellediği görüşündedir. Kişilerle siyasî otorite arasındaki ilişkinin, genel sosyal ve siyasî şartların fert üzerindeki etkisinin, diğer bir ifade ile iktisadî kalkınmada ferdî ve psikolojik faktörlerin önemini şöyle ortaya koyar: Devletin ilk kuruluş dönem-

lerinde yöneticilerle halkı birbirlerine bağlayan bağlar, ortak ideal ve değerler çok güçlüdür. Hükümdar ve diğer yöneticiler halkın hak ve özgürlüklerine karşı saygılıdır; onlara zulmetmezler. Böylece halkın çalışma, başarıya şevk ve arzusu artar. Bu dönemlerde bir iktisadî faaliyette bulunma arzusu, kalkınma heyecanı, teşebbüs ruhu bütün halkı ve ülkeyi sarar; bütün üretici güçler, kaynaklar kalkınmanın hizmetine sunulur. Zamanla yöneticiler lüks ve israfa sapıp masrafları arttıkça halka karşı sert davranmaya başlarlar. Bu çeşit zulüm ve ağır vergilerden özellikle tarımla uğraşanlar zarar görür. Devlet mal ve mülklere el koyar, ağır vergiler halkı perişan eder. İnsanlık onuruyla bağdaşmayan bu şartlar kişileri zلیل ve miskin bir duruma düşürür; onlardaki çalışma ve kazanma azmini azaltır veya yok eder. Halk çalışmayı bırakır, tarlalar ekilmez olur, ülke içtimâî, siyasî ve iktisadî yıkıma gider. Başka bir kavim tarafından istilâ edilen ülkelerde de aynı durum gözlenir. Psikolojik yıkıma uğrayan bu insanlar sadece çalışma ve kazanma azimlerini yitirmekle kalmazlar, yaşama sevinçlerini de kaybedebilirler. İbn Haldûn bu arada, Araplar tarafından ülkeleri fetih edilen İranlılar'ın maddî bakımdan zulme uğradıklarından değil içinde buldukları psikolojik şartlar sebebiyle kısa zamanda telef olduklarını rakamlar vereerek anlatır.

Halkın iktisadî bakımdan gayretli, aktif olmasını engelleyen zulmü geniş mânada anlamak gerekir. Halkın mallarına el koyma şeklindeki en kaba zulmün yanında işçinin ücretini eksiltme, herhangi bir şeyi halktan haksız yere talep etme, dinin yüklediği bir vecibe ile halkı mükellef kılma, haksız olarak vergi toplama, halkı karşılığını ödemediği işte çalıştırma, halkın malını ucuz fiyattan satın alma veya devlete ait malı yüksek fiyatla almaya zorlama vb. hususlar zulümdür; halkın yurdu imar etme emellerini kırar ve yurdun bayındırlığını giderir. Ancak devletin halkın hak ve hürriyetlerine saygılı olmasının iktisadî bakımdan canlı, aktif bir zihniyet ve ruh oluşturması veya uygulanan zulüm ve aşırı vergilerin halkı karamsar, yalın ve âciz bir hale dönüştürmesi tadrîcî bir şekilde vuku bulur.

İbn Haldûn, teşkilâtli bir siyasî otoriteye ve başkalarının koyduğu kurallara uymak zorunda kalmanın kişilerde hür ve bağımsız bir şahsiyet yapısının oluşup gelişmesini engellediğini söyler. İnsanlar, sayıları çok az bir idareci zümre tarafın-

dan onların tesbit ettikleri kurallara göre yönetilir. Bu durum yöneticilerin âdil tavırdan uzaklaşmaları ve zulüm, baskı, şiddet yolunu seçtikleri ölçüde kişilerdeki kendine güven ve atılganlık duygularını zayıflatır. Bu kişiler şahsiyetleri ve izetinesifleri kırık, kendilerini koruma cesaretinden yoksun bir duruma düşmeye başlarlar. Buna karşılık şehirlerden uzakta, kurumlaşmış bir siyasî otoriteye tâbi olmadan yaşayan göçebelerde bu çeşit zaafırlar görülmez; onların asabiye duyguları güçlüdür. İbn Haldûn, siyasî otoriteye ve onun koyduğu kurallara uymanın kişilerin psikolojisi ve şahsiyetleri üzerinde meydana getirdiği kötü etkilerin giderilmesi veya azaltılması için de şu yolu tavsiye eder: Uyması gereken toplum kuralları kişiye öyle sunulmalı ki kişi kendisine dışarıdan telkin edilen kurallara zorla uyduğu, hürriyetini kaybettiği hissine kapılmadan bunları tabii bir süreç içinde kendiliğinden benimseyen; kişilerle kurallar özdeşleşsin ve kişide kendi dışındaki güçlerin güdümüne girme zorunda bırakıldığı hissi uyanmasın. İbn Haldûn'a göre göçebelerde toplum kurallarını öğrenme ve onlara uyma, şehirlerde olduğu gibi ceza tehdidiyle ve zorla değil böyle tabii bir süreç içinde kendiliğinden gerçekleşir; bu sebeple de onların ruh sağlığı daha iyidir. İnsan, sadece maddî ihtiyaçları karşılanmakla tatmin edilecek ve bütün sorunları halledilecek bir varlık olarak görülmemelidir. Bu temel ihtiyaçları karşılanırsa dahi eğer yaratılışında, tabiatında bulunan özgürlük, bağımsızlık, kendine güven gibi psikolojik ihtiyaçları karşılanmazsa o insanın mutlu ve başarılı olması mümkün değildir. Sırf bu şartların elverişsizliği bile insanların ruhsal sağlıkları yanında maddî sağlıklarını da etkileyerek hastalanmalarına veya ölmelerine yol açabilir (a.e., I, 303, 316-320, 376 vd., 380 vd., 387; II, 76-80, 102-114, 126-127, 304-305).

Servetin Kaynağı. İbn Haldûn'a göre bütün zenginliklerin kaynağı temelde emek ve üretimdir. Gerçi düşünür emeğin yanında aslı faktör olarak tabiatı da zikreder, ancak tabiat emeğe nazaran pasif bir faktördür. Tabiatdaki ham maddelerin işlenerek insan ihtiyaçlarını karşılayacak hale getirilmesinde emek aktif ve en önemli unsurdur. Doğrudan insan ihtiyaçlarını karşılayabilecek tabii kaynaklardan yararlanabilmek için bile insan emeğine ihtiyaç vardır. Şu halde insanların esas itibarıyla çalışmaktan başka kazanç yolları yoktur. Bir ülkedeki bütün

zenginlikler o ülkedeki üretken insanların emeklerinin, çalışmalarının sonucudur. Buna karşılık, şahsî zenginliklerin kaynağı emek değildir; daha doğrusu bu tür bir servet kişinin harcadığı emekle orantılı olmamaktadır.

İbn Haldûn, insanın emek harcıyarak veya herhangi bir yolla elde ettiği gelirden zorunlu ihtiyaçlarını karşıladığı kısma "rızk", bunu aşan ve sermaye birikiminin kaynağını oluşturan kısma da "kazanç" demektedir. İnsanlık ancak zorunlu ihtiyaçlarına yetecek kadar bir üretimde bulunabildiği, iş bölümü ve üretim araçlarının daha fazla üretimi gerçekleştirecek düzeyde olmadığı dönemlerde rızık aşamasındadır. Bunun üzerinde bir üretim seviyesine ulaştıklarında insanlar kazanç aşamasına geçmiş oldular. Rızık aşamasından kazanç aşamasına geçiş insanlığın ilerlemesinin ve medeniyetin başlangıcıdır. Bu ihtiyaç fazlası ürün hem gelişmenin, sermaye birikiminin hem de İbn Haldûn bu adı kullanmamakla beraber- sömürünün kaynağını oluşturur. İbn Haldûn, kişisel planda rızık ve kazanç ayırımını başkalarının artı-ürünü ele geçiren, üretken olmayan sınıfların gelirlerine de uygulamakta, bu gelirlerin onların zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan kısmına rızık, bunu aşan kısmına da kazanç adını vermektedir.

Rızık kavramı ve onunla ilgili meseleler kelâm ilminin en önemli tartışma konularından birini oluşturmaktadır. İbn Haldûn bu tartışmalara kısaca yer verdikten sonra konuyu zorunlu ihtiyaç fazlası ürünün elde edilmesi, elde edilme yolları, çeşitli sınıfların buna el koyması ve artı-ürünün medeniyetin gelişmesinde oynadığı rol gibi konulara, yani iktisadî alana kaydırmaktadır (a.e., II, 320-322, 452-453). Ayrıca medeniyetin, ilerlemenin temeli olarak ele aldığı rızık aşamasından kazanç aşamasına geçişin nasıl gerçekleştiği üzerinde durmuştur. Ona göre insanlığın kazanç elde etme aşamasına geçişinde en önemli faktör iş bölümüdür. İş bölümü olmadan insanlar zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak ürünleri bile elde edemezler. Ancak iş bölümü çok düşük ve ilkel bir düzeyde kalırsa insan ihtiyaçları da düşük ve ilkel seviyede karşılanabilir. Zamanla insanlar kalabalık gruplar halinde bir araya gelip şehirler kurmaya başladıkça ve şehirlerin nüfusu arttıkça iş bölümünün gelişmesi imkânları doğmuş, daha ileri araçların da üretimde kullanılması sonucu elde edilen hâsılat zorunlu ihtiyaç sınırını çok aşarak zenginlik düzeyine

ulaşmıştır. İş bölümünün ilerlemesi ve onun bir sonucu olarak kullanılan araçların giderek geliştirilmesi üretim düzeyini arttırmış, bu durum ihtiyaçların gelişip çeşitlenmesine yol açarak iş bölümünün artmasını teşvik etmiştir. İbn Haldûn'a göre, gerçekleştirilen üretim düzeyinin kişilerin zorunlu ihtiyaçlarını çok aştığı toplumlarda refah bütün kesimlere yayılır. Nüfusu az, iş bölümünün yeterince gelişmediği toplumlarda, küçük yerleşim merkezlerinde ve küçük şehirlerde halkın üretim düzeyi, dolayısıyla hayat standardı çok düşüktür. Pek az bir kısmı hariç insanlar buralarda yoksulluk ve sıkıntı içinde yaşarlar. Zengin ve fakir ülkeler arasında halkın hayat standartlarında görülen bu fark o toplumlarda üretim kapasitelerinin halkın üretkenliğinin değişik olmasından ileri gelir. Çünkü her şehir ve bölge ahalisinin masrafları üretimleri nisbetindedir (a.e., II, 268-275, 452-453).

Genel olarak her türlü kazanç ve zenginliğin kaynağı emeğin üretkenliği olduğu halde şahsî gelir ve servetin emek harcamakla, üretimle bir ilgisi yoktur. Büyük gelir ve servetlere sahip olanlar genellikle üretkenlikten uzak gruplardır. Buna karşılık emekleriyle geçinen üreticiler ancak hayatlarını sürdürebilecekleri kadar bir gelir elde edebilirler. İş bölümü içinde çalışan insanlar, zorunlu ihtiyaçlarının çok üstünde bir üretimi gerçekleştirdiklerine göre eğer üretici zümreler hâlâ asgari geçim düzeyinde yaşamak zorunda kalıyorlarsa o zaman zorunlu ihtiyaç fazlası ürünün (artı-ürün) nereye gittiği sorusunu İbn Haldûn dolaylı olarak da olsa, üretici sınıfların ürettikleri artı-ürünleri çeşitli yollarla ele geçiren zümrelere gittiği şeklinde cevaplandırmaktadır (a.e., II, 343-346). Ona göre üretimin kaynağı emek olmakla beraber ferdi servetin kaynağı emek değil sömürüdür. Bu bağlamda, emekçilerce üretilen artı-ürünün hangi sınıflara gittiğine ve bu sınıfların artı-ürünü ele geçirme (istismar) yollarına ilişkin olarak da görüşlerini ayrıntılı biçimde ortaya koyduğu görülür. Üretici sınıfların ürettikleri değerlere el koyarak geçinen sınıfların başında, toplumda siyasî gücü elinde bulunduran hükümdar ve diğer devlet yöneticileri gelir. Artı-ürünün bir kısmı vergiler yoluyla onlardan alınarak devlet hazinesine, oradan da yöneticilere ve diğer devlet görevlilerine aktarılır. Öte yandan bu kişiler, devletin verdiği maaşın yanında sahip oldukları siyasî gücü kullanarak da iktisadî im-

kân sağlarlar. Herkes bu mevki sahibi kimselere yaklaşılmaya, onlara hizmet ederek yanlarında itibar kazanmaya çalışır. Daha sonra bunlar da ele geçirdikleri mevki aracılığıyla alt derecedeki kimselerin emek ve hizmetlerini kendi ihtiyaçlarını karşılamada kullanırlar. Böylece en üst seviyede bulunan hükümdardan en alt seviyedeki vatandaşa kadar herkes bir alttaki sınıf veya sınıflardan kazanç sağlar. Bu yolla elde edilen gelir ve servetler aittan üste doğru çıktıkça artar ve büyük boyutlara ulaşır (a.e., II, 340-345).

İbn Haldûn, siyasî güçle iktisadî güç arasındaki ilişkiyi açıklarken ön plana iktisadî gücü, üretim araçlarına sahip olmayı değil asabiyet ve siyasî gücü koymaktadır. Siyasî gücü elinde tutanlar, üretici sınıfların ürettikleri artı-ürün ve artı-emeğin bir kısmını elde ederek iktisadî güce de sahip olurlar. Öte yandan esas itibarıyla siyasî gücün iktisadî gücü de ele geçirmeye yol açması üzerinde durmakla beraber burada da meseleyi tek yönüyle değil karşılıklı ilişki ve etkileşim içinde ele almakta, iktisadî gücü elinde bulunduranların da siyasî gücü etkileyebileceklerini kabul etmektedir (a.e., II, 365-366). Devlet ileri gelenleri, toplumda en üst mevkiye bulunmakla ve dolayısıyla üretilen artı-ürünün en büyük kısmını ele geçirmekle beraber onların dışında da çok çeşitli mevki ve derece sahipleri vardır. Halkın kendilerine büyük saygı ve sevgi beslediği bazı kişiler, özellikle din büyükleri bunlar arasında sayılabilir; bu kişilerin toplumdaki itibarlı yerleri kendilerine iktisadî imkânlar sağlar. Halk istekle bunların hizmetine koşar ve işlerini yapar. Halkın bu emekleri de para gibidir. Böylece bu kişiler de malları ve işleri karşılıksız temin etmiş, çalışmadan, üretmeden zenginlik ve servete erişmiş olurlar. Bazı din âlimleri, halkın kendilerine saygı ve sevgi duyduğu sâlih ve zâhid kimseler bu gruba dahildir. Kendileri çalışıp üretmedikleri, dünya işleriyle ilgilenmedikleri halde bu kişilerin nasıl servet sahibi olduklarına halk şaşar (a.e., II, 341-342). Tabiatıyla burada söz konusu olan, şöhret ve itibarın servete tahvil edilmesi becerikliliğidir. Esas itibarıyla İbn Haldûn, birçok din âliminin düşük kazançlarla geçinmek zorunda olduğunun farkındadır.

Büyük servet ve zenginliğe erişmenin bir yolu da siyasî ve iktisadî durumdaki değişimlerden faydalanarak kazanç sağlamaktır. İbn Haldûn, bazı kişi ve ailelerin elinde çok miktarda servetin toplanmış

olmasının kaynağını şöyle açıklanmaktadır: Normal şartlarda bir kişi veya sülâlenin bu kadar büyük miktarda serveti bir nesilde kazanması mümkün değildir. Bu durumu daha çok siyasî ve iktisadî şartlardaki değişikliklerle açıklamak gerekir. Devletlerin yıkılmaya yüz tuttuğu, siyasî durumun karışıklık içinde bulunduğu dönemlerde iktisadî hayat da altüst olur; mülkler çok ucuz fiyatlarla elden çıkarılır. Böyle dönemlerde bazı kişiler çok miktarda gayri menkul satın alabilirler. Eğer satın aldıkları bu mülkleri o siyasî karışıklık dönemlerinde kurtarabilirlerse zamanla büyük servet temin etmiş olurlar (a.e., II, 285-287).

İbn Haldûn, tehlikeli ve riskli işlere girmeyi de kısa zamanda servet sahibi olma yollarından biri saymaktadır. Meselâ o devirde, çöllerden geçerek ve türlü tehlikelere katlanarak Sudan'a mal götüren ve oradan mal getiren tüccarların kısa zamanda zengin olduklarına işaret eder. Ona göre biraz da maceracılıkla, şans ve tesadüfle karışık olan böyle tehlike ve risklere katlanmadan veya ihtikâr, karaborsacılık gibi gayri meşrû yollara sapsadan normal ticarî faaliyetlerle büyük servetlerin toplanması mümkün olmaz (a.e., II, 341, 359-360, 365-366). İbn Haldûn, ganimet ve mirası da büyük miktarda servetlerin belli kişilerde toplanması yolları arasında saymaktadır. İlk müslümanlardan bazılarının fetihler sonucu elde ettikleri büyük servetlerden ayrıntılı olarak bahseder. Öte yandan miras yoluyla da kişilerin atalarının uzun yıllarda biriktirdikleri büyük servetlere sahip olabileceklerini belirtir (a.e., I, 516; II, 287).

Şahsî servetin kaynağını bütün toplumu sarsan bir istismar ağı ile açıklarken İbn Haldûn, aslında gelir dağılımındaki dengesizlik ve adaletsizlikleri de ortaya koymuş olmaktadır. Toplumdaki sosyal ve ekonomik ilişkiler yoluyla üretken insanların ürettikleri artı-değerin ve onların artı-emeklerinin üst tabakalara aktığını, bunun sonucu olarak da üretkenler kıt kanaat geçinirken diğer sınıfların yukarıya çıktıkça artan bir zenginlik ve refah içinde yaşadıklarını ifade etmektedir. Ancak ona göre bu istismar olayı medeniyetlerin gelişmesinde, üretim ve zenginliğin artmasında faydalı işlevler görmektedir. Artı-ürünleri ellerinden alınan insanlar geçinebilmek için üretim faaliyetlerine, iş bölümüne sürekli olarak katılmak zorunda kalırlar. Her alt kademedeki kişinin bir üst kademedekine hizmet etmesiyle toplumsal iş birliği ve iş bölü-

mü sağlanmış olur. Geniş kitleleri iş bölümü içinde bir üretim faaliyetine sürekli olarak koşturmak ve bu yolla toplumun üretimini arttırmak için bu istismar olgusu gerekli ve faydalıdır. Her ne kadar üretimin yükü bu üretken sınıfların sırtına binse de sonunda bütün toplum bu üretim artışından yarar sağlar. Toplumun bütününün yararı uğruna belli bir zümrenin zahmete girmesinde ve buna zorlanmasında mahzur yoktur. Küllî hayrın elde edilebilmesi için bu kadar şerre katlanmak, küllî adaletin sağlanması için bu kadar zulme rızâ göstermek gerekir. Eğer gelir-servet dağılımındaki bu dengesizlik olmasaydı insanların pek çoğunu üretime sevk etmek imkânsız olur, bundan da bütün toplum zarar görürdü. Siyasî ve iktisadî yönden güçlü kişiler diğer insanları çalışmaya, üretmeye zorlarlar. Öte yandan İbn Haldûn'a göre dünyanın düzeni, medeniyetin ilerlemesi, zenginliğin artması bu istismar açısından ayrı düşünülemez. Ancak üretilen artı-ürünün belli ellerde toplanması yoluyla hem iş bölümünün gelişmesi hem de gelişmeyi sağlayacak ilim adamları, sanatkârların geçimlerinin temini mümkün olabilir.

İbn Haldûn gelir ve servetlerin lüks, israf ve sefahate gitmeden verimli ve tabii yollarda kullanılması gerektiği üzerinde durur; bayındırlığın, refahın artması ve sürmesi buna bağlıdır. Eğer böyle yapılmazsa bir süre sonra üretken kaynaklar kurumaya başlar. Çünkü zengin sınıfların israf ve sefahate kayan ölçsüz yaşayış tarzları üretken sınıfların sırtındaki yükün ağırlaşması demektir. Bir yandan bu durumun, öte yandan kaynakların üretken olmayan alanlarda kullanılmasının ülkeyi çöküşe götürmesi kaçınılmaz olur. Fakat istismar olgusu normal ve mâkul sınırlarda cereyan eder ve belli sınıfların ve devletin elinde toplanan servetler verimli alanlarda değerlendirilirse bu servetler devlet ve zengin sınıflarla halk arasında devreder. Böylece bütün toplumun zenginliği artar; zamanla alt tabakalar da artan zenginlik ve refaktan paylarını alırlar (a.e., II, 297-304).

Bu değerlendirmelerine rağmen İbn Haldûn'un, zengin sınıfları tarih boyunca bütün toplumları dejenere eden ve iktisadî, içtimai ve siyasî yönlerden çöküntüye sevkeden bir zümre olarak kabul ettiği ve onlara hiç de iyi gözle bakmadığı görülmektedir. Şüphesiz onun bu görüşlerinin servete ve servet sahiplerine düşman olmakla bir ilgisi yoktur. Ancak belli sınıfların elinde toplanan zenginliğin

tarih boyunca genellikle meşrû ve tabii sınırları aşan yollarda kullanılması sebebiyle böyle bir kanaate varmıştır. İbn Haldûn, önce zengin ve yönetici-zengin sınıflarda başlayan lüks, israf ve gösterişe dönük harcamaların onların etkisiyle bütün topluma yayıldığını, bunun da toplumları yıkıma götürdüğünü sık sık belirtmiştir (a.e., I, 366, 511, 527-530; II, 300).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadîrî Ugan), I-III, İstanbul 1968, tür.yer.; a.e. (trc. Pîrî-zâde Mehmed Sâhib Efendi), Kahire 1275, s. 30, 38, 46-49, 156-157, 163-165, 189, 356-358, 425, 448-452, 457 vd., 496-497, 505-506; Hilmi Ziya Ülken - Ziyaeddin Fahri, *İbn-i Haldun*, İstanbul 1940, s. 197; F. Neumark, *İktisadî Düşünce Tarihi* (trc. Ahmet Ali Özeken), İstanbul 1943, I, 54; Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*, London 1969, s. 15; Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara 1977, tür.yer.; Nihat Falay, *İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri*, İstanbul 1978; M. Rodinson, *İslam ve Kapitalizm* (trc. Orhan Suda), İstanbul 1978, s. 205; İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İktisat*, İstanbul 1984; a.mlf., "İbn Haldun'da Geçim ve Kazanç Yollarıyla İlgili Tasnif ve Değerlendirmeler", *Atatürk Üniversitesi İktisadî ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, V/3-4, Erzurum 1982, s. 141-175; J. J. Spengler, "Economic Thought in Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, VI/3 (1964), s. 268-305; J. J. Desomogy, "Economic Theory in Classical Arabic Literature", *Studies in Islam*, II, New Delhi 1965, s. 4-5.



İBRAHİM EROL KOZAK

Literatür. Yaşadığı dönemde yeterince anlaşılamayan ve ölümünden sonra da bir süre unutulmuş İbn Haldûn'u XVI. yüzyılda ilk olarak keşfedip ardından eserlerini Türkçe'ye çevirenler, İbn Haldûn'dan etkilenen Osmanlı tarihçileri ve devlet adamları olmuştur. İbn Haldûn XIX. yüzyıldan itibaren şarkiyatçıların yoğun ilgisini çekmiş ve pek çok dilde araştırmalara konu olmuştur.

Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi. İbn Haldûn'un hayatı, eserleri ve genel olarak düşüncesi hakkında oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Umumi bir giriş için Nathaniel Schmidt'in *Ibn Khaldun: Historian Sociologist and Philosopher* (New York 1930) ve Muhammed Abdullah İnân'ın, *İbn Haldûn: Hayâtühû ve tûrâşühû'l-fikrî* (Kahire 1352/1933, 1965 [genişletilmiş baskı]; İng. versiyonu, *Ibn Khaldun: His Life and Work*, Lahore 1941) adlı eserleri dikkate değer. İbn Haldûn'un düşüncesi hakkında en kapsamlı çalışma

Mülhim Kurbân'ın *Haldûniyyât* (I-III, Beyrut 1983-1985) adlı eseridir. Müellifin eserleri için Abdurrahman Bedevî'nin *Mü'ellesâtü İbn Haldûn* (Kahire 1962; Tunus 1979) adlı araştırması hâlâ önemini korumaktadır. Bu konudaki diğer eserlerden bazıları şunlardır: Zeki Cemil, *İbn Haldûn* (İstanbul 1317); Muhammed Halîfe Tûnisî, *Hayâtü İbn Haldûn* (Kahire 1343/1925); Emîr Şekîb Arslan, *Ta'likât 'alâ İbn Haldûn* (I-III, Kahire 1355); Hilmi Ziya Ülken - Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldun* (İstanbul 1940); Ömer Ferruh, *İbn Haldûn ve Mukaddimetühû* (Beyrut 1943); Ali Abbas, *Hayâtü ve mü'ellesâtü İbn Haldûn* (Tıtvân 1961); Ali Abdülvâhid Vâfî, *Abdurrahmân b. Haldûn: Hayâtühû ve âşâruhû ve mezâhiru abkariyyetihî* (Kahire, ts.); Walter Joseph Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt his Public Functions and his Historical Research* (Berkeley-Los Angeles 1967); Muhammed Azîz el-Habâbî, *Ibn Khaldûn* (Paris 1968; Ar. trc. Fâtîma el-Câmîf el-Habâbî, Beyrut, ts.); A. Hilû, *Ibn Khaldun: Mü'essisü 'ilmi'l-ictimâ'* (Beyrut 1969); Abdelghani Megherbi, *Ibn Khaldoun: Sa vie et son œuvre* (Alger 1980); A. A. Ignatenko, *Ibn-Khaldun* (Moskova 1980); Ahmed Abdüsselâm, *Ibn Khaldoun et ses lectures* (Paris 1983); a.mlf., *Mahtûâtü İbn Haldûn fî mektebâti Türkiyâ* (Tunus 1985); Mustafa eş-Şek'a, *el-Üsüsü'l-İslâmiyye fî fikri İbn Haldûn ve nazariyyetihî* (Kahire 1986); Ahmet Arslan, *İbn Haldûn'un İlim ve Fikir Dünyası* (Ankara 1987; 2. bs. *İbn Haldûn*, İstanbul 1997); Süleyman Uludağ, *İbn Haldûn* (Ankara 1993); Muhammed Fârûk Nebhânî, *el-Fikrî'l-Haldûnî* (Beyrut 1998).

Felsefesi. İbn Haldûn, meşhur eseri *Mukaddime*'de felsefeye karşı açıkça tavır almakla birlikte bir filozof olarak da pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu eserlerden bazıları şunlardır: W. Simon von der Bergh, *Umriss der Mohammedanischen Wissenschaften nach Ibn Khaldûn* (Leiden 1912); Muhammed Kâmil Ayâd, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Khaldûns, Forschungen zur Geschichts- und Gesellschaftslehre* (Stuttgart-Berlin 1930); Muhsin Mehdî, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago 1957); Heinrich Simon, *Ibn Khaldun's Wissenschaft von der menschlichen Kultur* (Leipzig 1959; İng. trc. Fuâd Baali, Lahore 1978); Ali el-Verdî, *Manţıku İbn Haldûn fî dav'î hadâretihî ve şahsiyyetihî* (Kahi-

re 1962); Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun* (Paris 1967); Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-'Asabiyye ve'd-devleme 'âlimü nazariyyetin Haldûniyyetin fi't-târîhi'l-İslâmî* (Dârül-beyzâ 1971); Misbâh el-Âmilî, *İbn Haldûn ve tefevvuğu'l-fikri'l-'Arabî 'ale'l-fikri'l-Yûnânî* (Trablus 1988); Abdürrez-zâk el-Mekkî, *el-Fikrû'l-felsefî 'inde İbn Haldûn* (İskenderiye 1970, 1990); İmhamed Hüseyin Nasr, *Me'hûmü'l-ḥadâre 'inde İbn Haldûn ve Higel* (Bingazi 1993); Muhammed Faruk en-Nebhân, *el-Fikrû'l-Haldûnî min ḥilâli'l-Muḥad-dime* (Beyrut 1418/1998).

İbn Haldûn'un felsefî düşüncesiyle ilgili makaleler de oldukça fazladır: Erwin Isak Jakob Rosenthal, "Ibn Jaldun's Attitude to the Falâsifa" (*al-Andalus*, XX/1 [1955], s. 75-85); İbrâhim Medkûr, "İbn Haldûn el-Feylesûf" (*A'mâlû Mihricânî İbn Haldûn*, Kahire 1962, s. 123-134); Muhsin Mehdî, "Ibn Khaldûn" (*A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden 1966, s. 808-904); Robert Simon, "Ibn Sinâ, al-Gazâlî and Ibn Khaldûn: A Contribution to the Typology of a Muslim Intelligentia" (*AO*, XXXV/2-3 [1981], s. 181-200); Abderrahmane Laksassi, "Ibn Khaldûn" (*History of Islamic Philosophy* [ed. S. Hossein Nasr-Oliver Leaman], London 1996, I, 350-364).

Epistemoloji. İbn Haldûn'un bilgi felsefesi üzerine görüşleri hakkında 1970'li yıllardan itibaren çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlara örnek olarak şu eserler zikredilebilir: J. Naaman, *Le problème de la connaissance d'après Ibn Khaldoun* (doktora tezi, 1975, Université de Nancy); Abderrahmane Laksassi, *The Epistemological Foundations of the Sciences in Ibn Khaldûn's Muḥaddimah: The Classification of the Sciences and The Problem of the Spiritual Sciences* (Manchester 1982); Ahmed Abdalla al-Rabe, *Muslim Philosophers Classifications of the Sciences: al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Khaldûn* (doktora tezi, 1984, Harvard University); Steve Alan Johnson, *A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldûn's Classification of the Sciences* (doktora tezi, 1989, Indiana University); S. Dabydeen, "Ibn Khaldun: An Interpretation" (*The Islamic Quarterly*, XIII/2 [1969], s. 79-101); Salvador Gomez Nogales, "Theoria y Metodo de la Ciencia en Ibn Haldûn" (*Orientalia Hispanica* [1974], s. 351-375); Muhammed Âbid el-Câbirî, "Ebistemûlûciyye'l-ma'kül ve'l-lâ ma'kül

fi Muḥaddimeti İbn Haldûn" (*Naḥnû ve't-tûrâs, ḳırâtûn mu'âşire fi tûrâşine'l-felsefi*, Beyrut 1993, s. 261-309).

Tarih Felsefesi. İbn Haldûn'un İslâm tarihçiliğine yaptığı en önemli katkı, o zamana kadar uygulanan İslâm tarih metodolojisine yönelttiği eleştirilerle tarih ilmini felsefî bir bakış tarzıyla incelemesidir. İbn Haldûn bu açıdan İslâm dünyasının ilk tarih filozofu olarak kabul görmüş ve bu yönüyle de çeşitli araştırmalara konu olmuştur: Anvar Amin Mudan-ghe, *Ibn Khaldun's Socio-Historical Theory: A Study in the History of Ideas* (doktora tezi, 1971, Syracuse University); Muhammed Talbi, *Ibn Khaldûn et l'histoire* (Tunus 1973); Osman Muvâfi, *İbn Haldûn nâḳidü't-târîh ve'l-edeb* (İskenderiye 1976); Nümeyr el-Ânî, *İbn Haldûn ve bidâyâtü't-tefsîri'l-maddî li't-târîh* (Aden 1984); Ömer Fârûk Tab-bâ, *İbn Haldûn fi siretihi ve felsefetihi't-târîhiyye ve'l-ictimâ'iyye* (Beyrut 1992); Zeyneb Hudayrî, *Felsefetü't-târîh 'inde İbn Haldûn* (Beyrut 1997).

İbn Haldûn'un tarih felsefesi üzerine yazılmış makaleler de onunla ilgili literatür içinde önemli yer tutar: Alfred Freiherr von Kramer, "Ibn Chaldun und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche" (*Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, XCIII [1879], s. 581-634; İng. trc. S. Khuda Baksh, *IC*, I [1927], s. 567-607); Rafael Altimara, "Notes Sobre la Doctrina Historica de Aben Jaldun" (*Homenage a D. Francisco Codera* [Sarakusta 1904], s. 357-374); N. A. Ivanov, "Kitab al-Ibar İbna Khalduna kak Istochnik Istorii Severo-Afrikanski zemlei v 14-om veka" (*Arabskii Sbornik*, XIX [1959], s. 3-45); Alessio Bombaci, "La Dottrina Storiografica di Ibn Haldun" (*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XV [1946], s. 159-185); Rizâzâde Şafak, "İbn Haldûn ve Felsefe-i Târîh" (*Revue de la Faculté des Lettres de Tebriz*, III [1950], s. 360-369); Buddha Prakash, "Ibn Khaldun's Philosophy of History" (*IC*, XXVIII [1954], s. 492-508; XXIX [1955], s. 104-109, 225-236); Arnold J. Toynbee, "The Relativity of Ibn Khaldun's Historical Thought" (*A Study of History*, III [London 1962], s. 321-328, 473-476); Grace E. Cairns, "Great Forerunners of Twentieth Century Culture Cycle Theories: Ibn Khaldun and Vico" (*Philosophies of History* [New York 1962], s. 322-349); Julius Germanus, "Ibn Khaldun, the Precursor of the Philosophy of History" (*Islamic Literature*, XIII [1967], s. 43-53); Mi-

rac Muhammed, "Ibn Khaldun and Vico" (*IS*, XIX/3 [1980], s. 195-211); B. A. Mojuetan, "Ibn Khaldun and his Cycle or Fatalism: a Critique" (*IS*, LIII [1981], s. 93-108); Ahmet Arslan, "İbn Haldûn ve Tarih" (*TİD*, I [İzmir 1983], s. 9-30); Jörg Fish, "Kausalität und Physiognomik. Zyklische Geshichtsmodelle bei Ibn Khaldun und Oswald Spengler" (*Archiv f. Kulturgeschichte*, LXVII [Köln 1989], s. 263-310); Robert Simon, "East and West: Ibn Khaldun and the Sciences of History" (*Greece and Mediterranean* [Missouri 1990], s. 48-61); Philip K. Hitti, "İlk Tarih Filozofu: İbn Haldun" (*Arap Tarihinin Mi-marları* [T. trc. Ali Zengin, İstanbul 1995], s. 291-312); Robert Irwin, "Toynbee and Ibn Khaldun" (*MES*, XXXIII/3 [1997], s. 461-479).

Tarihçiliği. İbn Haldûn'un tarihçiliği tarih filozofu olmasının yanında daima ikinci planda kalmış, buna bağlı olarak da *el-'İber* adlı mufassal tarihi *Muḥaddime*'nin gölgesinden kurtulamamıştır. İbn Haldûn'un tarihçiliğiyle ilgili olarak şu eser ve makaleler zikredilebilir: Ali Oumlil (Umîl), *L'histoire et son discours: Essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun* (Rabat 1982; Ar. versiyonu, *el-Ḥitâ-bû't-târîhi dirâse li-menheciyye İbn Haldûn*, Beyrut 1984); Maya Shatzmiller, *L'historiographie merinide, Ibn Khaldun et ses contemporains* (Leiden 1982); Rachida al-Diwani, *La méthode historique chez Ibn Khaldoun et Volney* (Alexandrie 1989); Hüseyin Âsî, *İbn Haldûn mü'errihen* (Beyrut 1991); Muhammed Kâmil Ayâd, "The Beginning of Historical Research" (İng. trc. M. S. Khan, *IS*, XVII [1978], s. 1-26); Abdülcebbâr Nâcî, "Te-tebbu'un târihiyyûn li-muḥaveleti İbn Haldûn fi 'âdeti kitâbeti't-târîhi'l-'Arabî" (*el-Mü'errihu'l-'Arabî*, XXII [Bağdat 1402/1982], s. 113-148); Michael Brett, "Ibn Khaldun and the Dynastic Approach to Local History: the Case of Biskra" (*al-Qantara*, XII/1 [1991], s. 157-180); Charles Issawi, "Ibn Khaldun on Ancient History: A Study in Sources" (*Princeton Papers in Near Eastern Studies*, III [1994], s. 127-150); Andre Ferre, "Les sources judeo-chretiennes de l'histoire d'Ibn Khaldoun" (*IBLA*, LVIII/176 [1995], s. 223-243).

Sosyoloji. İbn Haldûn, tarih filozofu olmanın ötesinde sosyoloji ilminin kurucusu ve büyük bir sosyolog olarak nitelendirilmiştir. XX. yüzyılın başından itibaren onun hakkında yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu sosyolojik görüşleriyle ilgilidir: Tâhâ Hüseyin, *Etude analytique*

et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris 1917; Ar. trc. Muhammed Abdullah İnân, Kahire 1925); Gaston Bouthoul, *Ibn Khaldoun sa philosophie sociale* (Paris 1930; Ar. trc. Âdil Züaytir, Beyrut 1984); M. Abbas Ammâr, *Ibn Khaldun's Prolegomena to History. The Views of a Muslim Thinker of the Fourteenth Century on the Development of Human Society* (doktora tezi, 1941, Cambridge University); Sâti' el-Husari, *Dirâsât 'an Muqaddimeti İbn Haldûn* (Beyrut 1943; genişletilmiş baskı, Kahire 1953); Abdülazîz Ezzat, *Ibn Khaldoun et sa science sociale* (Caire 1947); Ali Wardi, *A Sociological Analysis of Ibn Khaldun's Theory A Study in the Sociology of Knowledge* (doktora tezi, 1950, University of Texas); Zahida Pasha, *Ibn Khaldun, Sociologist* (doktora tezi, 1951, American University); M. Nour, *An Analytical Study of the Social Thought of Ibn Khaldun* (doktora tezi, 1954, University of Kentucky); Ali Abdülvâhid Vâfi, *el-Felsefetü'l-ictimâ'iyye li'bn Haldûn ve Auguste Comte* (Kahire 1955); Cevâd Tabâtabâi, *İbn Haldûn ve 'ulûm-i ictimâ'î* (Tahran 1374); Svetlana Batsieva, *Istoriko Sotsiologičeski Traktat Ibn Khalduna Muqaddima* (Moskova 1965; Ar. trc. Rıdvân İbrâhim, *el-'Umrânü'l-beşerî fi Muqaddimeti İbn Haldûn*, Tunus-Libya 1978); Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire passée du tiers monde* (Paris 1966; T. trc. Mehmet Sert, *İbni Haldun, Üçüncü Dünyanın Geçmiş Tarih Biliminin Doğuşu*, İstanbul 1993); Abdelghani Megherbi, *La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun* (Alger 1971; Ar. trc. Muhammed Ş. D. Hüseyin, Cezayir-Tunus 1987); I. M. Khalifa, *An Analytical Study of "Asabiyyah", Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict* (doktora tezi, 1972, Catholic University of America); Hasan es-Sââtî, *'İlmü'l-ictimâ'î'l-Haldûnî: Kavâ'idü'l-menhec* (Kahire 1975; Beyrut 1981); Mahmûd Abdülmevlâ, *İbn Haldûn ve 'ulûmü'l-müctemâ'* (Tunus-Libya 1976); Abdülkâdir Çağlûl, *el-Eşkâliyyâtü't-târîhiyye fi 'İlmü'l-ictimâ'î's-siyâsi 'inde İbn Haldûn* (Ar. trc. Faysal Abbas, Beyrut 1980); Fuâd Baali – Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles* (Boston 1981); İdrîs Hudayr, *et-Tefkîrü'l-ictimâ'î'l-Haldûnî ve 'alâkatühü bi-ba'zî'n-nazarıyyâtü'l-ictimâ'iyye* (Cezayir 1983); Saîd Muhammed Ra'd, *el-'Umrân fi Muqaddimeti İbn*

Haldûn (Dimaşk 1985); Fuâd Baali, *İlm al-Umrân and Sociology: A Comparative Study* (Küveyt 1986) ve *Society, State and Urbanism, Ibn Khaldun's Thought* (Albany 1988); Abdül'âl Abdül-mün'im Şâmî, *Coğrafiyyetü'l-'Umrân 'inde İbn Haldûn* (Kahire 1990); Ahmet Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih-i İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir İnceleme* (Ankara 1993); Yavuz Yıldırım, *İbn Haldun'un Bedâvet Teorisi* (doktora tezi, 1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Neşet Toka, *İlm-i Ümrân, İbn Haldun'da Toplumsal Düşünce* (İstanbul 1999).

Bu konuda yazılmış makalelerden bazıları da şunlardır: Stefano Colosia, "Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun" (*Revue du monde musulman*, XXVI [1914], s. 318-338); I. Levin, "İbn Chaldun Arabsky Sotsiolog XIV veka" (*Novyi Vostok*, XII [Moskova 1926], s. 241-263); Ludwig Gumpowicz, "Un sociologue arabe du XIV^e siècle" (*Aperçus sociologiques* [Lyon-Paris 1930]; T. trc. Ziyaeddin Fahri Findikoğlu, *İbn Haldûn* [İstanbul 1940], s. 77-107); Francesko Gabrieli, "Il Concetto della 'Asabiyyah nel Pensiero Storico di Ibn Haldun" (*Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, XLV [1930], s. 437-512); Taher Khemiri, "Der 'Asabiyya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun" (*Isl.*, XXIII [1936], s. 163-188; T. trc. Hüseyin Zamantılı, *Sosyoloji Konferansları*, İstanbul 1982, s. 19-44); Hellmut Ritter, "Irrationel Solidarity Groups: A Socio-psychological Study in Connection with Ibn Khaldun" (*Oriens*, I [1948], s. 1-44); Abdelkader Djeghloul, "İbn Khaldun et la science sociale" (*Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, XII [1975], s. 463-526); Georgés Labica, "Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldun" (*La pensée*, sy. 123 [1965], s. 3-23); Ernest Gellner, "Flux and Replux in the Faith of Men" (*Muslim Society* [Cambridge 1981], s. 1-85) ve "Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim" (*Muslim Society* [Cambridge 1981], s. 86-113); Mahmûd Dhaouadi, "An Exploration into Ibn Khaldun and Western Classical Sociologists" (*IQ*, XXX [1986], s. 248-266); Mahmûd Dhaouadi, "İbn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology" (*International Sociology*, V [1990], s. 315-335) ve "The Part Ibn Khaldun's Personality Traits and his Social Milieu Played in Shaping his Pioneering Social Thought" (*İslâm Araştırmaları Dergisi*, II [1998], s.

23-48); Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn-i Haldûn" (*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 [1987], s. 63-104); David M. Hart, "İbn Khaldun and the Beginnings of Islamic Sociology in the Maghrib" (*el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-'Arabiyye li'd-dirâsâti'l-'Osmaniyye*, sy. 7-8 [1993], s. 39-58).

Antropoloji ve Şehircilik. İbn Haldûn'un antropoloji ve şehirciliğe yönelik görüşleri için şu çalışmalar dikkate değerdir: Barjo Julio Caro, "Aben Jaldun: Antropologo Social" (*Estudios Magribies* [Madrid 1958], s. 11-58); John W. Anderson, "Conjuring with Ibn Khaldun: From an Anthropological Point of View" (*Ibn Khaldun and Islamic Ideology* [Leiden 1984], s. 111-121); Ahmed Hâmid es-Seyyid, "Te'sîrü İbn Haldûn fi'l-antrübülüciyye'l-ictimâ'iyye" (*Mecelletü'l-'Ulûmü'l-ictimâ'iyye*, XV/3 [Küveyt 1987], s. 171-187); S. G. Şibr, "İbn Haldûn ve tanzîmü'l-müddün ve 'İlmü'l-ictimâ' ve fennü'l-'imâre" (*A'mâlû mühricâni İbn Haldûn* [Kahire 1962], s. 589-610); K. Nakamura, "İbn Khaldun's Image of City: Urbanism in Islam" (*The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam*, II [Tokyo 1989], s. 301-317).

Ekonomi. İbn Haldûn'un dikkat çeken yanlarından biri de onun ekonomiye dair fikirleridir. Hatta bazı müellifler onu ekonomi ilminin kurucusu olarak kabul etmişlerdir. Bu alanda pek çoğu ideolojik olmak üzere çeşitli yorumlar yapılmış ve geniş tartışmalar olmuştur: Subhî Mahmesânî, *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Essai historique analytique et critique* (Lyon 1932; Beyrut 1933); Muhammed Ali Neş'et, *Râ'idü'l-İktisâd İbn Haldûn* (Kahire 1944); H. Rus'an, *Ibnu Chaldun Tentang Sosial Ekonomi* (Cakarta 1963); M. Atallah Berham, *La pensée économique d'Ibn Khaldoun* (doktora tezi, 1964, Université de la Sorbonne); E. Z. al-Alfi, *Production, Distribution and Exchange in Ibn Khaldun's Writings* (doktora tezi, 1963, University of Minnesota); Georges S. Firzly, *Ibn Khaldun: A Socio-Economic Study* (doktora tezi, 1973, University of Utah); Abdülmecid Mizyan, *en-Nazarıyyâtü'l-İktisâdiyye 'inde İbn Haldûn ve üsüsühâ mine'l-fikri'l-İslâmî ve vâkı'ü'l-müctemâ'î* (Cezayir 1981); Ahmed Sâdik, *Ibn Khaldoun, genèse de l'économie politique apologie de la démocratie Sociale* (Rabat 1982); İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan, Toplum, İK-*

tisat (İstanbul 1984); Ahmed Bû Zerve, *el-İktisâdû's-siyâsî fi Mukaddîmeti İbn Haldûn* (Beyrut 1984); Ârif Deñile, *Me-kânêtü'l-efkârî'l-iktisâdiyye li'bn Haldûn fi'l-iktisâdî's-siyâsî* (Lazkiye 1987); M. Abdullah Battâh, *Ibn Khaldun's Principles of Political Economy: Rudiments of a New Science* (doktora tezi, 1988, The American University); Seyyid Şûrabcî Abdülmevlâ, *el-Fikrû'l-İktisâdî 'inde İbn Haldûn, el-es'âr ve'n-nukûd dirâse tahlîliyye* (Riyad 1409/1989); Selâhaddin Besyûnî Raslân, *es-Siyâse ve'l-iktisâd 'inde İbn Haldûn* (Kahire 1990).

Konuyla ilgili makaleler de şunlardır: Ali Nûreddin el-Anesî, "II Pensiere Economico di Ibn Haldun" (*Rivista della Colonia Italiana*, VI [1932], s. 112-127); J. Spengler, "Economic Thought in Islam, Ibn Khaldun" (*Comparative Studies in Society and History*, VI [1963-1964], s. 268-306); S. Andic, "A Fourteenth Century Sociologist of Public Finance" (*Public Finance*, XX [1965], s. 20-44); Svetlana Batsieva, "Les idées économiques d'Ibn Haldûn" (*IBLA*, XXXVI/131 [1973], s. 63-76); L. Haddâd, "A Fourteenth Century Theory of Economic Growth and Development" (*Kyklos*, XXX/2 [1977], s. 195-213); Pedro Chalmeta, "Au sujet des théories économiques d'Ibn Haldoun" (*Rivista Degli Studi Orientali*, LVII [1983], s. 93-120); İbrahim M. Oweiss, "Ibn Khaldun, the Father of Economics" (*Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk* [New York 1988], s. 112-127); Seyyid Fâris Alatas, "Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production" (*Arab Historical Review for Ottoman Studies*, sy. 1-2 [Tunus 1990], s. 54-63); Perveen Rozina, "Ibn Khaldun as an Economist: A Comparative Study with Modern Economists" (*Pakistan Journal of History and Culture*, XV/1 [1994], s. 111-130).

Siyaset Teorisi. İbn Haldûn'un siyaset teorisi, hilâfet, mülk ve hânedan gibi kavramlar üzerine görüşleri şarkiyatçılar arasında tartışmalara sebep olmuştur. Bu bağlamda yapılan başka araştırmalar şunlardır: Erwin Isak Jakob Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken Über den Staat: Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre* (Münich-Berlin 1932) ve "The Theory of the Power State: Ibn Khaldun's Study of Civilization" (*Political Thought in Medieval Islam* [Cambridge 1962], s. 84-113; T. trc. Ali Çaksu, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşünce-*

si [İstanbul 1996], s. 123-159); Hamilton Alexander Roskeen Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldûn's Political Theory" (*BSOAS*, VII [1933-35], s. 23-31, T. trc. Kadir Durak v.dğr., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* [İstanbul 1991], s. 183-192); Muhsin Mehdî, "Die Kritik der Islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldun" (*Wissenschaftliche Politik: Eine Einführung. Grundlagen ihrer Tradition und Theorie* [Freiburg 1962], s. 117-151); Muhammed Mahmûd Râbî, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden 1967) ve Ann Katharine Swynford Lambton, "The Historical Theory: Ibn Khaldun" (*State and Government in Medieval Islam* [Oxford 1981], s. 152-177). Konuyla ilgili diğer çalışmalardan bazıları da şöyle sıralanabilir: Peter von Sivers, *Khalifat, Königum und Verfall, Die politische Theorie Ibn Khalduns* (Münih 1968); Georges Labica, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun* (Algiers 1968; Ar. trc. Mûsâ Vehbe - Şevki Düveyhî, Beyrut 1980); Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyâset Teorisi* (Ankara 1977). M. Nasr, "Felsefetü's-siyâse 'inde İbn Haldûn" (*A'mâlû mihricâni İbn Haldûn* [Kahire 1962], s. 318-345); Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: al-Farabi and Ibn Khaldun" (*Oriens*, XVI [1963], s. 40-60); Recep Yumuk, "İbn Haldun'da Devlet Görüşü" (*Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Araştırma Enstitüsü İşletme Dergisi*, sy. 3 [1978], s. 227-278); F. Sakri, "The Material Base of Political Power in Ibn Khaldun" (*Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*, VII/2 [Küveyt 1979], s. 57-71); Abdesselam Cheddadi, "Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldoun" (*Annales*, XXXV [1980], s. 534-550); Henri Laoust, "La pensée politique d'Ibn Khaldoun" (*REI*, XXXVIII [1980], s. 133-153).

İslâm ve Tasavvuf. İbn Haldûn'un bu konudaki görüşlerini ele alan bazı araştırmalar şunlardır: Ignacio Saadé, *El Pensamiento Religioso de Ibn Khaldun* (Madrid 1973); Muhammed el-Alânî, *Eşerü'd-dirâsâti'd-dîniyye fi-tefikiri İbn Haldûn* (doktora tezi, Câmîatü'z-Zeytûne Külliyyetü'ş-Şerîa ve usûlî'd-dîn, Tunus 1983); Ömer Ferruh, "Mevkîfu İbn Haldûn mine'd-dîn" (*A'mâlû mihricâni İbn Haldûn* [Kahire 1962], s. 359-414); Hermann Frank, *Beitrag zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Khaldun* (doktora tezi, 1884); Miya Syrier, "Ibn Khaldun and Islamic Mysticism" (*JC*, XXI [1947], s. 264-

302); Fadlou Shehadi, "Theism, Mysticism and Scientific History in Ibn Haldun" (*Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani* [Albany 1984], s. 265-328).

Dil ve Edebiyat. Muhammed İd, *el-Meleketü'l-lisâniyye fi-nazari İbn Haldûn* (Kahire 1979); Misâl Zekeriyâyâ, *el-Meleketü'l-lisâniyye fi Mukaddîmeti İbn Haldûn* (Beyrut 1986); Abdullah b. Hamd el-Gisrân, *İtticâhâtü't-tecdîdiyye fi'd-dersi'n-nahvî 'inde Abdülkâhîr el-Cürçânî ve İbn Haldûn* (Kahire 1987); Ahmed el-Hüfî, "Edebü İbn Haldûn" (*Havliyyâtü Külliyyeti Dâri'l-'ulûm*, III [Kahire 1970-71], s. 25-55); Abdullah Abdürrahîm Useylân, "İbn Haldûn ve eşeruhü'l-edebî" (*Mecelletü Külliyyeti'l-'ulûmi'l-ictimâ'iyye*, II [Riyad 1973], s. 515-535; Miriam Crooke, "Ibn Khaldun and Language: From Linguistic Habit to Philological Craft" (*Ibn Khaldun and Islamic Ideology* [Leiden 1984], s. 27-36); İhsan Abbas, "en-Nakdû'l-edebî 'inde İbn Haldûn" (*Târîhu'n-nakdî'l-edebî 'inde'l-'Arab* [Amman 1986], s. 613-630).

Eğitim. Abdullah el-Emin en-Nuaymî, *el-Menâhic ve't-turuku't-ta'lim 'inde'l-Kâbisî ve İbn Haldûn* (Trablus 1980); Mustafa el-Kerîmî, *et-Tenzîrû't-terbevî 'inde İbn Haldûn* (Rabat 1982; Abdülemîr Şemseddîn, *el-Fikrû't-terbevî 'inde İbn Haldûn ve'bni'l-Ezrak* (Beyrut 1984); Hüseyin Abdullah Bânebile, *İbn Haldûn ve türâşühü't-terbevî* (Beyrut 1984); Ali Zey'ûr, *el-Felsefetü'l-'ame-liyye 'inde İbn Haldûn ve'bni'l-Ezrak* (Beyrut 1993); Cemâl el-Muhâsib, "et-Terbiye 'inde İbn Haldûn" (*el-Mesriik*, XLIII [1949], s. 365-398); F. Süleyman, "el-İtticâhâtü't-terbeviyye fi Mukaddîmeti İbn Haldûn" (*A'mâlû mihricâni İbn Haldûn* [Kahire 1962], s. 425-470); Muhammed Hasan el-Amâyire, "Fikrû İbn Haldûn et-Terbevî beyne'l-'aşâle ve'l-mu'âşira" (*el-Câmîatü'l-İslâmiyye*, II/3 [London 1416/1995], s. 175-192).

Etkileri. İbn Haldûn'un düşüncesinin Arap ve İslâm dünyasına tesirleri için Ebû'l-Kâsım Muhammed Kirrû'nun *el-'Arab ve İbn Haldûn* (Tunus 1956) ve Ahmed Abdüsselâm'ın "Ârâ'ü İbn Haldûn ve te'siruhâ fi'l-'âlemi'l-İslâmî mine'l-karnî't-tâsi' 'aşer ile'l-yevm" (*el-Mecelletü'l-'Arabîyye li's-sekâfe*, I/1 [1981], s. 73-111); Batı dünyasına etkileri hakkında H. V. White'in, "Ibn Khaldun in World Philosophy of History" (*Comparative Studies in Society and History*, II

[1959-1960], s. 110-129) ve Warren E. Gates'in "The Spread of Ibn Khaldun's Ideas on Climate and Culture" (*Journal of the History Ideas*, XXXIII [1967], s. 415-422); Osmanlı entelektüel hayatındaki yansımalarına dair Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun "Türkiye'de İbn Haldunizm" (60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı [İstanbul 1953], s. 153-164); Bernard Lewis'in "Ibn Khaldun in Turkey" (*Studies on Turkish-Arab Relations*, III [1988], s. 107-110) ve Cornell Fleischer'in "Royal Authority, Dynastic, Cyclism and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters" (*Ibn Khaldun and Islamic Ideology* [Leiden 1984], s. 46-68) başlıklı makaleleri zikredilebilir.

İlmî Toplantılar-Dergi Özel Sayıları. İbn Haldûn'un doğum ve ölüm yıldönümleri gibi vesileler dolayısıyla çeşitli ilmî toplantılar yapılmıştır. 2-6 Ocak 1962'de Kahire'de düzenlenen İbn Haldûn konulu sempozyumun bildirileri *A'mâlû mihricânî İbn Haldûn* (Kahire 1962), 1962'de Dârülbeyzâ'da yapılan sempozyumun bildirileri de *A'mâlû mihricânî İbn Haldûn* (Rabat 1963) adıyla neşredilmiştir. 14-17 Şubat 1979'da Câmîatü Muhammed el-Hâmîs Külliyyetü'l-âdâb'da düzenlenen İbn Haldûn paneli bildirileri *A'mâlû nedveti İbn Haldûn* (Rabat 1981). 14-18 Nisan 1980'de Tunus'ta yapılan ilmî toplantının bildirileri ise *İbn Haldûn ve'l-fikrû'l-'Arabîyyü'l-mu'âşır* (Tunus 1982) adıyla yayımlanmıştır. 3 Haziran 1982'de Martin Luther Üniversitesi'nde düzenlenen Geschichte, Sprachen und Kultur des Vorderen Orient adlı sempozyumun bildirileri de neşredilmiştir (*Ibn Haldun un seine Zeit* [ed. Dieter Sturm], Halle 1983). 1983'te Tunus'ta yapılan milletlerarası sempozyum bildirileri *Mecelletü't-Târîh*'te özel sayı olarak neşredilmiştir (Cezayir 1984). 24 Mart 1983'te Duke Üniversitesi'nde yapılan İbn Haldûn toplantısının bildirileri ise *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* adıyla yayımlanmıştır (Leiden 1984). Bazı dergiler de çeşitli münasebetlerle İbn Haldûn özel sayısı hazırlamışlardır (*er-Rivâ'î*, XIII [Beirut 1927]; *Mecelletü'l-Hadîs*, VI/9 [Halep 1932]; *el-Fikr*, VI [Tunus 1961]; *el-Moudjahid* [Cezayir, Aralık 1969]; *el-Mecelletü'l-'Arabîyye li's-şekâfe*, I/1 [1401/1981]; *Bilim ve Ütopya*, sy. 57 [Mart 1999]).

Literal Çalışmalar. İbn Haldûn hakkında yapılan literal çalışmaların en kapsamlı ve sistematik olanı, Aziz el-Azme'nin *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* adlı

eserinin sonuna eklediği (London 1981, s. 229-318) konularına göre tasnif edilmiş İbn Haldûn bibliyografyasıdır. Burada 1979 yılına kadar yayımlanmış eserlerin büyük kısmı yer almaktadır. Abdullah Topçuoğlu'nun "İbn Haldûn Üzerine Bir Bibliyografya Çalışması" (*Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, sy. 2 [1983], s. 199-241) adlı makalesi de oldukça kapsamlıdır. Daha eski olmakla birlikte Henri Pérès'in, "Essai de bibliographie sur La vie et l'œuvre d'Ibn Haldoun" (*Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, II [Roma 1956], s. 308-329) ve Walter Joseph Fischel'in "Selected Bibliography of Ibn Khaldun" (*The Muqaddima an Introduction to History* ile [İng. trc. Franz Rosenthal, Princeton 1958, III, 485-512] "Ibn Khalduniana" (*Ibn Khaldun in Egypt his Public Functions and his Historical Research*, Berkeley-Los Angeles 1967, s. 171-212) adlı çalışmaları önemlidir. Diğer bibliyografik çalışmalar arasında Giuseppe Gabrieli'nin "Saggio di Bibliographia e Concordanza della Storia d'Ibn Haldun" (*Rivista Degli Studi Orientali*, X [Roma 1924], s. 169-211) adlı makalesi zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

H. Pérès, "Essai de bibliographie sur la Vie et l'œuvre d'Ibn Haldoun", *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Rome 1956, II, 308-329; W. J. Fischel, "Selected Bibliography of Ibn Khaldun", *The Muqaddima an Introduction to History* (trc. F. Rosenthal), Princeton 1958, III, 485-512; a.m.f., "Ibn Khalduniana", *Ibn Khaldun in Egypt his Public Functions and his Historical Research*, Berkeley-Los Angeles 1967, s. 171-212; Aziz el-Azme, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, London 1981, s. 229-318; Abdullah Topçuoğlu, "İbn Haldûn Üzerine Bir Bibliyografya Çalışması", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, sy. 2, Konya 1983, s. 199-241.



CENGİZ TOMAR

İBN HALDÛN, Ebû Zekeriyâ

(أبو زكريا ابن خلدون)

Ebû Zekeriyâ Yahyâ
b. Muhammed b. Muhammed
b. Haldûn et-Tûnisî
(ö. 780/1378-79)

Meşhur tarihçi
İbn Haldûn'un kardeşi,
devlet adamı, tarihçi, edip ve şair.

734 (1333) yılında Hafsîler'in başşehri Tunus'ta doğdu. Yemen-Hadramut asıllı bir Arap kabilesine mensup olup fetihden sonra Endülüs'te İşbiliye (Sevilla) şehrine

yerleşen bir aileden gelmektedir. Devlet yönetiminde etkili şahsiyetlerin yetiştiği aile, İşbiliye'nin hıristiyanların eline düştüğü VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Kuzey Afrika'ya göç ederek Sebte'ye (Ceuta) ve daha sonra Tunus'a yerleşti. Ebû Zekeriyâ Yahyâ, Tunus'ta ağabeyi Abdurrahman ile birlikte iyi bir tahsil gördü ve dinî ilimler yanında şiir ve edebiyat sahasında da temayüz etti. İbn Berrâl ve Ebû Abdullah el-Vâdîfî gibi çoğu Endülüs asıllı olan hocalardan ders aldı, ayrıca babasından Arapça okudu. Oğullarının tahsiline büyük önem veren babaları, Tunus'u işgal ederek 1347-1349 yılları arasında hâkimiyeti altında tutan Merînî Hükümdarı Ebû'l-Hasan el-Mansûr'un beraberindeki âlimlerden Âbilî'yi onlara özel hoca tutmuştu. İki kardeş dört yıl süreyle bu hocadan özellikle aklî ve tabîî ilimlerle tarih sahasında önemli ölçüde faydalandılar. Yahyâ'nın edebî şahsiyetinin oluşmasını etkileyen diğer bir ilim adamı da Tunus'taki uzun ikametî sırasında evlerinde kalan ve Merînî hükümdarları Ebû Saîd ile oğlu Ebû'l-Hasan'a kâtiplik yapan Endülüsli Abdülmüheymin b. Muhammed el-Hadramî'dir.

Yahyâ'nın hayatı hakkında çok az bilgi mevcuttur. Mağrib'de yetişen meşhurlar üzerine eser yazan müellifler ağabeyinden dolayı onu daima ihmal etmişlerdir. Kendisiyle ilgili sınırlı bilgiler, ağabeyinin meşhur tarihinin Berberîler'e ait bölümü ile kendi hal tercümesini verdiği "et-Ta'rîf bi'bn Haldûn" başlığını taşıyan hâtîme kısmında ve diğer yazarlara ait bazı tarih kitaplarında dağınık olarak yer almaktadır. Yahyâ da *Buğyetü'r-ruvvâd* adını taşıyan tek eserinin birkaç yerinde yaptığı görevlerle ilgili kısa açıklamalarda bulunmuştur.

Muhtemelen babasının ölümünden sonra Tunus'tan ayrılan Yahyâ, o yıllarda yıldızı parlamaya başlayan ve 755'te (1354) Merînî sultanı tarafından kâtip tayin edilecek olan ağabeyi Abdurrahman'la birlikte veya onun ardından Merînî başşehri Fas'a gitti. Nitekim kendisi, Nasrî Sultanı Ganî-Billâh'ın 757'de (1356) Fas'a gönderdiği Ebû'l-Berekât İbnü'l-Hâc el-Billîfikî'yi hocaları arasında göstermektedir. Gırnata ile kültürel bağlantıları sebebiyle bu dönemde önemli bir fikrî gelişme yaşayan Fas'ta bulunması Yahyâ'ya edebî sanatlar ve özellikle inşâ sahasında yetişme fırsatı verdi. Onun fikrî ve edebî gelişmesinde, 760 (1359) yılında tahtın-

dan uzaklaştırılan Nasrî sultanıyla birlikte Fas'a sürgün gelerek bir yıl kalan ve 773'te (1371) Tilimsân'a iltica eden büyük ilim ve devlet adamı Lisânüddin İbnü'l-Hatîb önemli rol oynamıştır.

Yahyâ'nın siyasi hayatı 761 (1360) yılında, ağabeyi Abdurrahman'la birlikte yanında bulunduğu Fas Merîni Sultanı Ebû Sâlim tarafından Bicâye'yi (Bougie) istirdad için gönderilen Hafsî hânedanından Prens Ebû Abdullah Muhammed'in hâcibi olarak görevlendirilmesiyle başladı. Yahyâ, Bicâye'yi geri almayı başaramayan Ebû Abdullah tarafından Abdülvâdî Hükümdarı II. Ebû Hammû Mûsâ'ya elçi olarak gönderildi (764/1362). Birkaç ay sonra da II. Ebû Hammû Mûsâ ile bizzat görüşmek üzere Tilimsân'a giden Ebû Abdullah'a refakat etti. Ebû Abdullah'ın 765 (1364) yılında Bicâye'yi barış yoluyla geri almasından sonra Yahyâ hâciblik görevini ağabeyine devretmek durumunda kaldı. Çünkü o sırada Abdurrahman emîrin davetiyle Bicâye'ye gelmiş ve önceden kendisine verilmiş söz dolayısıyla Yahyâ'nın yürütmekte olduğu hâcibliğe getirilmişti; Yahyâ ise kâtibü'l-inşâhığa nakle edildi.

767 (1366) yılında Kostantîne emîri Ebû'l-Abbas Ahmed'in orduları Bicâye'yi ele geçirip İbn Haldûn kardeşlerin velinimetini alan Ebû Abdullah'ı öldürdüler. Abdurrahman şehri Ebû'l-Abbas'a teslim etti ve onun hizmetine girdi. Ancak bir süre sonra araları bozulunca şehirden kaçarak Devâvide Arapları'nın reisi Ya'kûb b. Ali'ye sığındı; Yahyâ ise yakalanıp Bûne'de (Bone) hapse atıldı ve bütün mal varlığına el konuldu. Fakat bir süre sonra o da kaçmayı başardı ve ağabeyinin yanına Biskre'ye gitti (768/1367). Burada bulunduğu sırada Abdülvâdî Sultanı II. Ebû Hammû Mûsâ tarafından Devâvide Arapları nezdinde ara bulucuk yapmakla görevlendirildi; başarıya ulaşmasından sonra da Tilimsân'a davet edilerek Divân-ı İnşâ'da kâtibü's-sırlığa tayin edildi (Receb 769/Şubat-Mart 1368). Ancak ağabeyi Abdurrahman bu konuda farklı bilgi vermekte ve Ebû Hammû ile Devâvide Arapları'nın anlaşmasını kendisinin sağladığını ve daha sonra yerine vekâleten kardeşi Yahyâ'yı hükümdara gönderdiğini söylemektedir (*et-Ta'rif*, s. 102-103). II. Ebû Hammû'nun Endülüs kültürüne hayranlığı, orada yetişen değerli ilim, edebiyat ve devlet adamı İbnü'l-Hatîb'den çok faydalanmış olan Yahyâ'yı bu göreve getir-

mesinde ve onu maiyeti erkânı arasında almasında etkili olmuştur (Makkarî, *Nefhu't-tîb*, VI, 396).

Abdülvâdî sarayındaki bu görevi dolayısıyla rahata kavuşan Yahyâ'nın, Tilimsân'ın Merînîler'in eline geçmesiyle durumu yine bozuldu. Önce başşehirinden çıkmak zorunda kalan mağlûp II. Ebû Hammû ile birlikte Devâvide Arapları'nın hâkimiyeti altındaki bölgeye sığındı; daha sonra peşlerinden gelen Merîni ordularının yaklaşmakta olduğunu duyunca Ebû Hammû'dan ayrıldı ve tekrar Tilimsân'a döndü (772/1371). Yahyâ'nın kendisine büyük iyiliklerde bulunan Ebû Hammû'yu en zor zamanında terketmesi, o sırada aralarının bozuk olmasına ve sultanın onun samimiyetinden şüphelenmeye başlamasına da bağlanmıştır. Özellikle ağabeyi Abdurrahman'ın Tilimsân'ı ele geçiren Merînîler için çalışması ve Devâvide Arapları'nı kendilerine sığınan Ebû Hammû'yu topraklarından çıkarmaya yönlendirmesi muhtemelen bu şüpheyi arttırmıştır. Aynı yıl, daha önce Fas'ta bir yıl sürgün hayatı yaşayan Endülüslü devlet ve ilim adamı Lisânüddin İbnü'l-Hatîb de Merîni Sultanı Abdülazîz'e sığındı. İbnü'l-Hatîb'in gelişi Tilimsân'da edebî hayatı canlandırdı. Diğer taraftan İbnü'l-Hatîb eski dostları İbn Haldûn kardeşlerin Merîni sultanı, devlet ricâli ve ulemâ sınıfıyla ilişki kurmalarına yardım etti. Yahyâ edebî kişiliğinin teşekkülünde, özellikle şiir hususunda İbnü'l-Hatîb'den çok etkilenmiştir. Bu etki, *Buğyetü'r-ruvvâd* adlı eserinde görüldüğü gibi tarih yazıcılığında, tasannu ve tekellüfe dayanan sanatlı nesir anlayışında ve o dönemde yaygın olan edebî üslûplara hâkimiyetinde de söz konusudur.

Merîni Sultanı Abdülazîz'in vefatının (774/1372) ardından Yahyâ, İbnü'l-Hatîb'le birlikte Fas'a gitti. Onların ayrılmasından bir süre sonra da II. Ebû Hammû eski başşehri Tilimsân'ı geri aldı. O sıralarda Yahyâ, hâmisî Merîni Veziri İbn Gâzî'nin ölümü ve hocası İbnü'l-Hatîb'in Gîrnata sarayının isteği doğrultusunda yakalanıp hapse atılması sebebiyle Fas'ta zor günler geçirdi. Sonunda tekrar eski sultanı Ebû Hammû'ya dönmeye karar verdi ve İbnü'l-Hatîb'in bir kasidesini sunmak bahanesiyle Tilimsân sarayına gitti. Ebû Hammû da onu tekrar sır kâtipliğine getirdi (776/1374). Fakat Ebû Hammû'nun iki oğlu arasındaki ihtilâf Yahyâ'nın durumunu yeniden güçleştirdi. Şehzadele-

rin büyüğü velihaht Ebû Tâşfin, Vehrân (Oran) valiliğinin kardeşi Ebû Zeyyân'dan alınıp kendisine verilmesini istiyordu. Sultanın emriyle bu işi oyalayan Yahyâ, Ebû Tâşfin'in düşmanlığını üzerine çekti. Nihayet onun görevlendirdiği adamlar 780 yılı Ramazanında (Aralık 1378 - Ocak 1379) Yahyâ'yı pusuya düşürüp öldürdüler. Genç yaşta öldürülen kâtibinin katillerini bulup cezalandırmayı isteyen Ebû Hammû, bu cinayetin oğlu tarafından tertiplenmiş olduğunu öğrenince suçluları aramaktan vazgeçti. Yahyâ b. Haldûn güzel ahlâkı ve geniş kültürü ile tanınmıştı.

Ebû Zekeriyâ İbn Haldûn'un tek eseri *Buğyetü'r-ruvvâd fi zikri'l-mülûk min Benî 'Abdülvâd'* dir. Cezayir'de hüküm süren Abdülvâdîler hânedanının tarihi olan eser, devletin kuruluşundan müellifin vefatına kadar geçen süreyi ele alır; II. Ebû Hammû'nun emriyle bu hânedanın tarihini ve özellikle de onun zamanını anlatmak için yazılmıştır. Müellifin, sır kâtipliğinin sağladığı imkânlarla resmî belgelerin tamamını görüp istediklerini kullanarak tam bir vukufle kaleme aldığı eser II. Ebû Hammû dönemi hakkındaki en önemli kaynağı teşkil eder. Yahyâ, kıtapta edebî sanatlarla süslü secili bir dil kullanmış ve büyük bir edip ve şair olduğunu ortaya koymuştur. Onun ayrıca siyasi olaylar yanında, Tilimsân sarayında âlimlerin katıldığı edebî toplantıları zarif bir üslûpla anlattığı ve saray şairlerinin pek çok şiirini eserine aldığı görülür ki bu bilgiler, Abdülvâdî başşehirindeki ilmî ve fikrî hayat açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak Yahyâ, eserinde iktisadî ve içtimâî konulara girmemesi ve Tilimsân'ın Merîni istilâsı altında kaldığı 737-759 (1336-1358) yılları arasındaki tarihine önem vermemesi yüzünden tenkide uğramıştır. Eser ilk olarak Alfred Bel tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (*Buğyetü'r-ruvvâd: Histoire des Beni Abd al-Wâd, rois de Tlemcen*, I-II, Alger, 1904-1913; *Encyclopaedia of Islam*'ın Türkçe'ye çevrilişi sırasında bir hata yapılmış ve Bel'in neşrinin Brosse-lard ile Berges'in Tilimsân hakkındaki eserlerinin [adları için bk. *İA*, I, 102] Arapça metin ve Fransızca tercüme olduğu söylenmiştir [a.e., V/2, s. 744]). Kitap daha sonra Abdülhamîd Hâciyât tarafından neşredilmiş (bk. bibl.), bu arada nâşir, Bel'in görmediği başka yazma nüshalarından da faydalanarak onun gözünden kaçan bazı hataları düzeltme imkânı bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Zekeriyâ İbn Haldûn, *Buġyetü'r-ruvvâd* (nşr. Abdülhamîd Hâciyât), Cezayir 1980, neşredenin girişi, I, 7-76; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 460-461; İbn Hayyân, *el-Muktebes* (nşr. M. M. Antuna), Paris 1937, s. 70-71, 77-79, 82-85; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 13; II, 143-169; III, 497-516; IV, 593-604; İbnü'l-Ahmer, *Müstedâ'u'l-âlamê* (nşr. Muhammed Türkî et-Tûnisî - Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Tıtvân 1384/1964, s. 65; İbn Haldûn, *el-İber*, VII, 379-380, 418; a.mlf., *et-Ta'rif bi'İbn Haldûn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Kahire 1951, bk. İndeks; Makrîzî, *Dürrerü'l-ûkûdi'l-feride* (nşr. Muhammed Kemâleddin), Beyrut 1992, I, 131-141; II, 442-447; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, VI, 389-399, 510, 515-517; VII, 133-135; a.mlf., *Ezhârü'r-riyâz*, Rabat 1398/1978, I, 238-242, 246-247; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 76-77; Serkis, *Mu'cem*, I, 97-98; Brockelmann, *GAL*, II, 312-313; *Suppl.*, II, 340; Zirikî, *el-A'lâm*, IX, 211; Kehâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 228; Muhammed Talbî, *İbn Haldûn*, Tunus 1973, s. 6-16; Abdülhamîd Hâciyât, *Ebû Hammû Mûsâ ez-Zeyyânî: hayâtühü ve âşâruh*, Cezayir 1394/1974; a.mlf., "Abdurrahmân b. Haldûn ve terceme-tühü ş-şahşiyye", *Mecelletü's-Şekâfe*, sy. 77, Cezayir 1983, s. 34-47; Abdurrahman Bedevî, *Mü'ellesâtü İbn Haldûn*, Tunus 1979; Mahfûz, *Terâcimü'l-mü'ellifin*, II, 224-227; Muhammed el-Menûnî, *el-Meşâdirü'l-Arabiyye li-târîhi'l-Mağrib mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ nihâyeti'l-âsri'l-hadîs*, Rabat 1983, I, 101-103; Mustafa Ebû Dayf, *el-Kabâ'ilü'l-Arabiyye fi'l-Endelüs*, Dâ-rülbeyzâ 1983, s. 270-275, 476, 501; Cum'a Şihâ, *el-Fiten ve'l-hurûb ve eseruhâ fi's-şer'i'l-Endelüsi*, Tunus 1414/1994, I, 315-327; M. J. Viguera, "Müsnedü İbn Merzûk", *el-Kürrâsâtü'l-Tûnisyye*, XXVI/103-104, Tunus 1978, s. 61-86; R. Arié, "Les relations entre le royaume nasride de Grenade et le Maghreb de 1340 à 1391", *Relaciones de la peninsula Ibérica con el Magreb*, XIII-XVI, Madrid 1988, s. 21-40; Alfred Bel, "Abdülvâdiler", *İA*, I, 102; a.mlf., "İbn Haldûn", a.e., V/2, s. 743-744; a.mlf., "İbn Haldûn", *EP* (İng.), III, 831-832; *MuM* (Mülhak), II, 92; Muhammed Mehdi Müezzîn-i Câmî, "İbn Haldûn", *DMBİ*, III, 441-444.



CÂSİM EL-ÛBÛDİ

İBN HALEF

(ابن خلف)

Ebû'l-Hasen Ali b. Halef
b. Abdilvehhâb el-Kâtib
(ö. 437/1046'dan sonra)

Fâtımiler'in
Dîvân-ı İnşâ'nın önde gelen
kâtiplerinden.

Hayatı hakkında yaptığı görev dışında bilgi yoktur. Doğum ve ölüm tarihleri tesbit edilememekte, ancak 437'de (1046) *Mevâddü'l-beyân* adıyla tanınan kitabının yazımını sürdürdüğü bilinmektedir

(s. 396). Habbâl el-Misrî'nin *Vefeyâtü kavm mine'l-Mışriyyîn ve nefer sivâ-hüm*'ünde (bk. bibl.) Şevval 455'te (Ekim 1063) öldüğünü söylediği Ebû'l-Hasan Ali b. Halef ez-Zeyyât adlı kişinin İbn Halef olması muhtemeldir.

Mevâddü'l-beyân, Dîvân-ı İnşâ'da görev yapan kâtipler için yazılmış bir el kitabıdır; ancak çeşitli bölümlerinde edebî nazariyeler üzerinde önemle durulduğu görülmektedir. Müellif özellikle dördüncü ve beşinci bölümlerde İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) ve Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337/948 [?]) başlattığı terminoloji geleneğini tahlil eder ve onların kullandığı teknik terimler hakkında bilgi verip sık sık nakillerde bulunur; ancak yaptığı tahlillerin pek orijinal olduğu söylenemez. Diğer bölümlerde İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme'den başka Ebû Ali el-Fârisî, Ali b. İsa er-Rummânî, Ebû Ali Muhammed b. Hasan el-Hâtîmî'den alıntılar yapar. Terimler ve tarifler hakkında en sık başvurduğu kaynak ise İbnü'l-Mu'tez'in *Kitâbü'l-Bedî'* adlı eseridir. *Mevâddü'l-beyân* Dîvân-ı İnşâ'daki kâtiplerin sahip olmaları gereken bilgileri, yazışmalarda uymaları zorunlu esas ve gelenekleri ihtiva etmesi ve ayrıca o dönemin sosyopolitik hayatı hakkında sağlıklı bilgiler vermesi açısından Fâtîmî tarihi için birinci elden bir kaynaktır; nitekim Kalkaşendî *Şubhu'l-a'sâ* ve *Ġav'u's-şubuh*'ta sık sık ona atıflarda bulunur.

On bölümden oluştuğu anlaşılan *Mevâddü'l-beyân*'ın sadece eksik bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4128) muhafaza edilen yazmanın sekizinci bölümünün bir kısmı ile dokuz ve onuncu bölümleri kayıptır. *Keşfü'z-zunûn*'da adı yanlış olarak *Mevâridü'l-beyân* şeklinde verilen eseri (II, 1888) ilim âlemine etraflıca tanıtan ve müellifi hakkında ilk araştırmayı yapan Abdülhamîd Sâlih'tir (*Arabica*, XX/2 [1973], s. 192-200). Daha sonra Hüseyin Abdüllatîf kitabın tamamını (Tripoli 1982), Hâtîm Sâlih ed-Dâmin de belâgatla ilgili ikinci ve üçüncü bölümlerini (*el-Mevrid*, XVII/2 [1988], s. 131-157; XVII/3 [1988], s. 120-152) yayımlamıştır. Fuat Sezgin de eserin bir tipkibasımını yapmıştır (Frankfurt 1986).

İbn Halef eserinde *Âletü' (Âlâtü)'l-Küttâb* adıyla bir kitap yazdığını (s. 326) ve *Kitâbü'l-Ġarâc* adlı bir başkasını da yazmak istediğini (s. 31) söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Halef, *Mevâddü'l-beyân* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, s. 31, 326, 396; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-7; Habbâl, *Vefeyâtü kavm mine'l-Mışriyyîn ve nefer sivâhüm* (nşr. İbrâhim Sâlih), Dimaşk 1416/1995, s. 162; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, VI, 432; VII, 78; X, 389; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1888; Abdel Hamid Saleh, "Une source de Qalqaşandi, Mawadd al-bayan, et son auteur, 'Ali b. Hâlaf", *Arabica*, XX/2, Leiden 1973, s. 192-200; a.mlf., "İbn Kâhalaf", *EP Suppl.* (İng.), s. 390; S. A. Bonebakker, "A Fatimid Manual for Secretaries", *AION*, nuova serie, XXVII (1977), s. 295-337; Hâtem Sâlih ed-Dâmin, "Mevâddü'l-beyân li-'Ali b. Hâlef el-Kâtib", *el-Mevrid*, XVII/2, Bağdad 1988, s. 131-157; XVII/3 (1988), s. 120-152; Abbâs Huccet Celâf, "İbn Hâlef", *DMBİ*, III, 459.



ASRİ ÇUBUKÇU

İBN HÂLEVEYH

(ابن خالويه)

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed
b. Hâleveyh b. Hamdân
el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî
(ö. 370/980)

Arap dili ve kıraat âlimi.

290 (903) yılında Hemedan'da doğduğu sanılmaktadır. Çocukluk dönemini Hemedan'da geçirdi. 314'te (926) tahsil amacıyla Bağdat'a gitti. İbn Mücâhid'den Kur'an ilimleri ve kıraat; İbn Düreyd, Niftaveyh, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve Ebû Saïd es-Sîrâfî'den nahiv ve edebiyat; Gulâmu Sa'leb olarak tanınan Ebû Ömer ez-Zâhid'den lugat; Muhammed b. Muhallad el-Atâr ve diğer âlimlerden hadis okudu.

İbn Hâleveyh, Bağdat'taki tahsilini tamamladıktan sonra Yemen'e giderek bir süre Zemâr kasabasında ikamet etti. Bu sırada Yemenli şair Hemedânî'nin (İbnü'l-Hâik) şiirlerini ve "ed-Dârniga" adlı kasidesini bir divanda toplayarak şerhetti (*DîA*, XVII, 182). Dimaşk, Meyyâfârikin ve Humus'ta verdiği derslerle şöhreti yayılınca Hamdânîler'in merkezi olan Halep'e gitti ve emîr Seyfûddevele tarafından saray hocalığına tayin edildi. Emîrin sevgisini ve takdirini kazanan İbn Hâleveyh hânedanın diğer üyeleri tarafından da saygı gördü ve Seyfûddevele'nin vefatından sonra da saraydaki saygınlığını korudu. Başta Seyfûddevele ve çocukları olmak üzere hânedana mensup birçok kişinin hocası oldu. Seyfûddevele'nin huzurunda şair Mütenebbî ile dil ve edebiyat üzerine münâzara ve mübâhaselerde bulundu. Mütenebbî'yi destekleyen ders arkadaşı Ebû't-Tayyib el-Lugavî ile rekabet halinde olan

İbn Hâleveyh (a.g.e., X, 345) ayrıca dil âlimi Ebû Ali el-Fârisî ile de aralarında birçok münâzara ve yazışmalar olmuştu. İbn Hâleveyh Halep'te vefat etti.

Lugat, nahiv ve kıraat sahalılarında derinleşen İbn Hâleveyh, bu alanlarda telif ettiği eserlerin hâtimelerine imzasını atarken isim zincirinde yer alan "Hüseyn" ve "İbn" kelimelerinin "nun"larını uzatarak yazdığından "Zünnüneyn" lakabıyla da anılmıştır (İbn Hacer, II, 267). Dilini düzeltmek için nahiv okumak istediğini söyleyen bir kimseye elli yıldır nahiv okuduğu halde dilini düzelterek kadar Arapça öğrenemediğini söylemesi, bazı müelliflerin iddia ettiği gibi (meselâ bk. Delcî, s. 133) nahiv bilgisinin zayıf olduğunu değil bu ilmin ne kadar geniş ve kapsamlı olduğunu gösterir. Kûfe dil mektebine temayülü ağır basmakla birlikte Basra mektebinin de görüşlerine yer veren İbn Hâleveyh bu alanda birçok eser kaleme almıştır. Kaynaklar onun ders okutmasının yanında bir müddet de Medine'de Mescid-i Nebvî'de hadis yazdığını kaydetmektedir. Önde gelen talebeleri arasında kıraat âlimi Ebû't-Tayyib İbn Galbûn, ünlü edip Ebû Bekir el-Hârizmî, kadı ve edip Muâfâ en-Nehrevânî, şair Ebû Firâb el-Hamdânî, nahiv âlimi Saîd b. Saîd el-Fârikî, edip Muhammed b. Abdullah es-Selâmî, kıraat âlimleri Hasan b. Süleyman ile Ebû Ali Hüseyin b. Ali er-Rehâvî gibi simalar bulunmaktadır.

Bazı kaynaklar, İbn Hâleveyh'in Ehl-i beyt'i ve on iki imamın hayatını konu alan *Kitâbü'l-Âl* adlı eserini delil göstererek onun Şîi-İsmâîlî olduğunu, ancak Sünnî olan Seyfûdde'le'den bunu gizlediğini ileri sürerken (meselâ bk. İbn Hacer, II, 267; Hasan es-Sadr, s. 86) bazıları da Sünnî ve Şâfiî olduğunu kaydetmektedir (meselâ bk. Sübkî, III, 269; Süyûtî, *Buğyetü'l-uu'ât*, I, 529).

Eserleri. A) Dil ve Edebiyat. 1. el-Elifât. Birçok kaynakta adı yanlış olarak *el-Elkâb* şeklinde kaydedilen eserde Arapça'da elif, hemze ve türleriyle ilâl, ibdâl, tahfif, hazif gibi bunların çeşitli durumları incelenmiştir (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1402/1982). **2. Leyse fî kelâmi'l-'Arab.** Arap dilindeki şâz, nâdir ve garîb kelimelere ve onların kullanımına dair bir sözlük olup İbn Hâleveyh'in en tanınmış eseridir. Müellifin bütün bilgi ve kabiliyetini ortaya koyduğu çalışmada "leyse fî kelâmi'l-'Arab kezâ ..." (Arap dilinde şu yoktur ...) şeklindeki kalıplaşmış ifade tekrar edildiğinden esere bu ad verilmiştir. H. Derenbourg Hebraica (*American*

Journal of Semitic Languages, X [Chicago 1893-1894], s. 88-105; XIV [1897-1898], s. 81-93; XV [1898-1899], s. 33-41, 215-223; XVIII [1901-1902], s. 36-51) ve Ahmed Emîn eş-Şinkî'nin (Kahire 1327/1909) yayımladığı eser ayrıca *et-Turâfû'l-behiyye* içinde basılmış (Kahire 1330), daha sonra da Ahmed Abdülgafûr Attâr (Kahire 1957, 1979) ve Muhammed Ebû'l-Fütûh Şerîf (Kahire 1395/1975) tarafından neşredilmiştir. Bazı kaynaklarda müstakil bir eser olarak kaydedilen, aslına dair 500 ismin yer aldığı *Esmâ'ü'l-esed* adlı eser *Leyse fî kelâmi'l-'Arab*'ın bir bölümüdür. **3. er-Rih** (*Risâle fî esmâ'î'r-rih*). Eserde Arapça'da rüzgâr için kullanılan kelimeler ve bunların etimolojik açıklamaları gibi konular ele alınmıştır. Eseri ilk defa Samuel Magelberg, İbn Hâleveyh'e ait olarak yayımladığı *Kitâbü's-Şecer* ile birlikte neşretmiş (Berlin 1909), daha sonra Ignace J. Kratchkovski (*Islamica*, II [London 1926], s. 331-343), Hâtim Sâlih ed-Dâmin (*el-Mevrid*, III/4 [Bağdad 1974], s. 220-232) ve Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref (Medine 1404/1984) tarafından neşirleri yapılmıştır. Hâtim Sâlih ed-Dâmin neşrinde risâlede yer almayan konuyla ilgili diğer kelimeler derlenerek eserin sonuna eklenmiştir. **4. Şerhu Dîvânî Ebî Firâs el-Hamdânî.** İbn Hâleveyh, öğrencisi olan Ebû Firâs el-Hamdânî'nin divanını hem derlemiş hem de şerhetmiştir. Nahle Kalfât tarafından yapılan hatalı ve eksik bir neşrinde sonra (Beyrut 1900, 1910) Sâmi ed-Dehân eseri ilmî usullere uygun olarak yayımlamış (I-III, Beyrut 1363/1944, 1959, 1966), daha sonra Muhammed Altuncî tarafından da neşredilmiştir (Dimaşk 1408/1987). **5. Şerhu Maqşûreti İbn Düreyd.** Müellifin hocası İbn Düreyd'in eserinin şerhi olup Mahmûd Câsim Muhammed'in *İbn Hâleveyh ve cühûdühû fî'l-luğa* adlı kitabı içinde (Beyrut 1407/1986, s. 157-557), ayrıca Fahreddin Kabâve (Beyrut 1994) tarafından yayımlanmıştır. İbn Hâleveyh'in öğrencisi Rebîa b. Muhammed el-Ma'merî ve Muhammed b. Ebû'l-Fütûh'un ihtisar ettiği şerhin Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 4231/4) anonim bir ihtisarı daha mevcuttur. **6. Garâ'ibü halkı'l-insân.** İnsan organlarına dair isim, sıfat ve deyimleri ihtiva eden bir lugatçe olup Mahmûd Câsim ed-Dervîş tarafından neşredilmiştir (*el-Mevrid*, XVIII/2 [Bağdad 1989], s. 142-151). **7. İştikâku's-şühûr ve'l-eyyâm.** Ay ve gün isimleriyle sıfatlarının etimolojisine dair bir lugatçedir (Göttingen 1854). **8. el-Cümel fi'n-nahv.** Meşhed'de (nr. 994/2) bir nüshası mev-

cuttur. **9. Şerhu Faşîhi Sa'leb.** Bir nüshası Amerika'da Brinston Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Garet [Jaoda], nr. 4025). **10. İntişâru İbn Hâleveyh li-Sa'leb.** Ebû Ishak ez-Zeccâc tarafından Sa'leb'in *el-Faşîh*'ine yapılan eleştirilere reddiye olarak yazılmıştır (Haydarâbâd 1317).

B) Kur'an İlimleri (Kıraat). 1. İ'râbü'l-kurâ'ati's-seb' ve 'ilelühâ. Müellifin günümüze ulaşmayan *İ'râbü'l-Kur'an*'ının hülâsası olup (bk. s. 3-4) eserde yedi kıraatin sebepleri ve 'rabları, şâz kıraatler, âyetlerin anlamları ve nüzûl sebepleri gibi konular ele alınmıştır. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin müellifi, eseri ve nüshalarını tanıtan uzun bir mukaddimeyle birlikte eserin ilmî neşrini yapmış (I-II, Kahire 1413/1992) ve bu neşre bazı indeksler ilâve etmiştir. **2. İ'râbü selâşîne sûre.** Târik sûresiyle başladığı için kaynaklarda *et-Târîkiyyât*, *et-Târîkiyye* ve *İ'râbü âyât mine'l-Kur'an* adlarıyla da anılan eser yoğun şekilde etimolojik açıklamalar içermektedir. Eser, Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî el-Mualimî'nin yardımıyla Freitz Krenkow (Sâlim Krenkow) (Haydarâbâd-Kahire 1360/1941), ayrıca İbrâhim Selîm (Kahire 1409/1989) ve M. M. Fehmî Ömer (Kahire 1991) tarafından yayımlanmıştır. Muhammed b. Halîl b. Muhammed el-Basravî eseri ihtisar etmiş olup bu ihtisarı Dublin Chester Beatty Library'de bir nüshası bulunmaktadır. Eserin diğer bir ihtisarından da söz edilmektedir (*İ'râbü'l-kurâ'ati's-seb'*, neşredenin girişi, s. 66). **3. Muhtaşar fî şevâzzi'l-Kur'an (kurâ'ât) min Kitâbi'l-Bedî.** G. Bergsträsser tarafından neşredilmiştir (Kahire 1934). Daha sonra ofset baskıları yapılan bu neşre Hellmut Ritter Almanca ve Arthur Jeffery İngilizce birer mukaddime yazmışlardır. **4. el-Bedî fî'l-kurâ'ât (i's-seb').** (nşr. Arthur John Arberry, Budapest 1948). Müellif bu eserine *Havâşî'l-Bedî* adıyla bir hâşiye yazmıştır. **5. el-Kurâ'ât** (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 85; el-Câmiatü'l-Arabiyye, Kıraat, nr. 52).

İbn Hâleveyh'e şu eserler de nisbet edilmekte olup bunların ona aidiyeti tartışmalıdır: **1. el-Aşerât fî'l-luğa.** On değişik anlamı bulunan kelimelere dair altmış babdan meydana gelen bir tür sözlüktür. Her babın on kelime ihtiva etmesi düşünülmüşse de bazı bablarda daha az kelime bulunduğu görülmektedir. Eser P. Brunne tarafından İbn Hâleveyh'e izafe edilerek yayımlanmıştır (Leiden 1900). Ancak Muhammed Cebbâr el-Muaybid bu eserin Ebû Ömer ez-Zâhid'e (Gulâmu Sa'

leb) ait olduğunu ve öğrencisi İbn Hâleveyh'in ilâveleri ve rivayetiyle zamanımıza intikal ettiğini kaydeder. Nitekim Yahyâ Abdür-raûf Cebr, kitabı Ebû Ömer ez-Zâhid'e nisbet ederek İbn Hâleveyh rivayetiyle yeniden neşretmiştir (Amman 1984). 2. *Kitâbü's-Şecer (ve'n-nebât)*. Ağaç isimleri ve sıfatlarıyla ilgili sözlük mahiyetinde bir eser olup Samuel Nagelberg tarafından İbn Hâleveyh'e izâfe edilerek yayımlanmıştır (Berlin 1909). İbrâhim Yûsuf es-Seyyid ise eserin Ebû Zeyd el-Ensârî'ye ait olduğunu ve İbn Hâleveyh tarafından rivayet edildiğini kaydeder (*Ebû Zeyd el-Ensârî*, s. 54). Enver Ebû Süveylim ve Muhammed eş-Şevâbîki eseri *Kitâbü's-Şecer ve'l-kele'* adıyla Ebû Zeyd el-Ensârî'ye nisbet ederek yayımlamışlardır (*MMLAÜr.*, XVII/45 [Amman 1413/1993], s. 119-223). 3. *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*. Yedi meşhur kıraatle ile bunların lugavî ve filolojik dayanaklarını konu alan eser Abdülâl Sâlim Mekrem tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1971).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *et-Tezkire, Takfiyetü me'ttefeka lafzuhü va'htelege ma'nâhü li'l-Yezîdî, el-Haşerât, el-Kül ve'l-bâ'z, Kitâbü'lâ, Kitâbü Ledün ve ke'eyyin, Kitâbü'l-Mâ'ât, Esmâ'üllâhi'l-hüsnâ, Esmâ'ü'l-hayye, Esmâ'ü sâ'âti'l-leyl, el-İştikâk, İştikâku Hâleveyh* (Hâleveyh kelimesinin etimolojisi), *Atrağışşe (Ebrağışşe) fi'l-luğa, el-Âfîk fi'l-luğa, Kitâbü'l-Âl (el-İmâme), Taşnîfü'l-firâse, el-Câmî' li'l-müşterek, Ğarîbü'l-Kur'an, Ğarîbü'l-hadîs, Kitâbü'l-Hâzûr* (Ebû Ali el-Fârisî'nin, *Me'âni'l-Kur'an*'ından dolayı Zeccâc'ı eleştiren *el-Eğfâl* adlı eserine reddiye olup Fârisî buna *Nakzû'l-Hâzûr* adlı bir reddiye yazmıştır), *eş-Sâlâtü'l-vüştâ, Mâ yünevvenü ve mâ lâ yünevvenü fi'l-Kur'an, el-Mübtedâ' (el-Mübtede') fi'n-naḥv, el-Müfid, el-Müzekker ve'l-mü'enneg, el-Makşûr ve'l-mevdûd, el-Emâlî, Mişkâtü'l-ayn, Kitâbü'l-Mecd fi'l-kırâ'at* (Adudüddeve için yazdı), *Zinbilü'l-müdevvir (müdevvin), Şerhu Divâni İbni'l-Hâ'ik, Şerhu Kaşide fi Ğaribi'l-luğa li-Niftaveyh, Şerhu Kitâbi'l-Makşûr ve'l-mevdûd li'bni Vellâd, Risâle fi Kavli "rabbenâ leke'l-ḥamd mi'le's-semâvât", el-Aḥbâr fi'r-riyâz.*

İbn Hâleveyh'in hayatı ve eserleri hakkında Mahmûd Câsim Muhammed (bk. bibl.) ve İbrâhim Muhammed Ahmed el-İdkâvî (*Baḥş fi cühûdi İbn Hâleveyhi'n-naḥviyye* [Kahire 1408/1988]) tarafından çalışmalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Kahire 1413/1992, s. 3-4, 13, ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 7-104; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 130; Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr*, I, 107; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ'* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1967, s. 311-312; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IX, 200-205; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, I, 324-327; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 433-434; Abdülbâki b. Abdülmecid el-Yemânî, *İşâretü'l-ta'yîn fi terâcimi'n-nühât ve'l-luğavîyyîn* (nşr. Abdülmecid Diyâb), Riyad 1986, s. 101-102; Sübkî, *Ṭabaḳât* (Tanâhî), III, 269; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XI, 297; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, I, 237; Delcî, *el-Felâke ve'l-meflûkân*, Necf 1385, s. 132-134; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 267; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 529; *Keşfü'z-zunûn*, I, 86, 123, 602, 1272 vd.; Brockelmann, *GAL*, I, 130-131; *Suppl.*, I, 190; Zirikî, *el-A'lâm*, II, 248; C. Zeydân, *Âdâb*, Beyrut 1978, I, 611; İbrâhim Yûsuf es-Seyyid, *Ebû Zeyd el-Ensârî ve eşerühü fi dirâsâti'l-luğa*, Riyad 1400/1980, s. 54; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 520-522; Hasan es-Sadr, *Te'sisü's-Şî'a*, Beyrut 1401/1981, s. 86-87; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin*, I, 149-150; Mahmûd Câsim Muhammed, *İbn Hâleveyh ve cühûdühü fi'l-luğa*, Beyrut 1407/1986; Abdülâl Sâlim Mekrem, "Kitâbü'l-Hücce li'bn Hâleveyh fi'l-kırâ'âti's-seb'", *RAA*, XLV (1970), s. 342-357; a.mlf., "İbn Hâleveyh el-Lugavî ve nisbetü Kitâbi'l-Hücce ileyh", *el-Lisânü'l-Arabî*, VIII/1, Rabat 1971, s. 502-520; Muhammed el-Âbid el-Fâsî, "Nisbetü'l-Hücce ilâ İbn Hâleveyh lâ teşîḥu", a.e., VIII/1 (1971), s. 521-523; Subhî Abdülmün'im Saîd, "Nisbetü'l-Hücce ilâ İbn Hâleveyh iftirâ'ün 'aleyh", *MMLADm.*, XLVIII (1973), s. 645-671; a.mlf., "On the Misattribution of the Work al-Hujja to Abû 'Abd Allâh al-Husayn b. Khala-wayh", *IQ*, XVII/3-4 (1973), s. 125-139; Mâzin el-Mübârek, "Leyse fi kelâmi'l-Arab li'bn Hâleveyh", *RAA*, XLIX (1974), s. 426-435; Ali Hüseyin el-Bevvâb, "Kitâbü'l-Elifât li'bn Hâleveyh", *el-Meurid*, XI/1, Bağdad 1982, s. 73-75; XI/3 (1982), s. 135-150; Mahmûd Câsim ed-Dervîş, "Kitâbü Leyse fi kelâmi'l-Arab li'bn Hâleveyh", a.e., XV/2 (1986), s. 181-198; a.mlf., "Ġarâ'ibü ḥalki'l-insân li'bn Hâleveyh", a.e., XVIII/2 (1989), s. 142-151; M. Faruk Toprak, "İbn Hâlavayh ve Kitâb Laysa", *DTCFD*, XXXVI/1-2 (1993), s. 203-209; C. van Arendonk, "İbn Hâleveyh", *JA*, V/2, s. 744; A. Spitder, "İbn Khala-wayh", *EP* (İng.), III, 824-825; Reşit Özbalkıç, "Ebû't-Tayyib el-Lugavî", *DİA*, X, 345.

HÜSEYİN TURAL

İBN HALFÛN

(ابن خلفون)

Ebû Bekr (Ebû Abdillâh) Muhammed b. İsmâil b. Muhammed el-Ezdi el-Endelüsî (ö. 636/1239)

Hadis hâfızı.

555'te (1160) Endülüs'ün batısında Atlas Okyanusu kıyısındaki Evnebe köyünde doğdu. Muhtemelen dördüncü dedesi olan Halfûn'a (Halfûn) nisbetle İbn Hal-

fûn diye tanındı. İşbiliye'ye (Sevilla) yerleşti. İbn Beşkûvâl, Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, Ebû Bekir İbnü'l-Ced, İbn Zerkûn, Ebû Bekir en-Neyyâr, Ebû'l-Abbâs b. Mikdâm, Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Kadîm gibi âlimlerden hadis dinledi; Ebû'l-Kâsım b. Melcûm'dan icâzet aldı. İbn Müsdî, İbn Ebû'r-Rebî, Ebû Bekir İbn Sittünnâs (Seyyidünnâs) ve Ruaynî onun talebelerinden bazılarıdır. İbnü'l-Ebbâr, kendisiyle 626 (1229) yılının ramazan ayında İşbiliye'de kitapçılar çarşısında karşılaştığını, ancak ondan hadis dinlemediğini belirtmiştir. Endülüs'ün değişik yörelerinde yaptığı kadırlıklarla takdir toplayan İbn Halfûn gözlerini kaybettikten sonra Zilkade 636'da (Haziran 1239) doğduğu köyde vefat etmiştir.

İbn Halfûn, rivayet konusunda titiz davranan ve hadis ilimlerini iyi bilen bir âlim olup kendisinden İşbiliye'de uzun süre faydalandığını söyleyen Ruaynî de onun bu yönüne işaret etmiş, münekkit hâfızlardan ve bu sahanın son temsilcilerinden biri olduğunu söylemiştir. Zehebî ise İbn Halfûn'un herhangi bir rivayetinin kendisine ulaşmadığını, ancak Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin bir şahıs aracılığı ile ondan bazı hadisler rivayet ettiğini belirtmiştir (*A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 72).

Eserleri. 1. *Esmâ'ü şüyûhi'l-İmâm Mâlik b. Enes*. İmâm Mâlik'in *el-Muvaḫḫa'*nda kendilerinden rivayette bulunduğu şeyhlerle onların hocaları ve talebeleri hakkında bilgi veren eser Muhammed Zeynühum Muhammed Azb tarafından neşredilmiş (Kahire 1990), ancak Abdülâzîz es-Sâvrî bu neşrin hemen her satırında hatalar bulunduğunu ortaya koymuştur ("A'lâmü'l-kütüb, XIII [1412/1992], s. 191-200). 2. *el-Müfhim fi (el-Mu'lim bi-esmâ'i) şüyûhi'l-Buḫârî ve Müslim*. Buḫârî ile Müslim'in *el-Câmî'u's-şahîh*'lerindeki şeyhleriyle ilgili olan bu çalışmanın iki cilt olduğu belirtilmekte, eserin 655'te (1257) istinsah edilen bir nüshası Ezher Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mustalah, nr. 374). 3. *el-Muntekâ fi ricâli'l-hadîs (el-Muntekâ fi esmâ'i'l-e'immeti'l-merḳıyyin ve's-şikâti'l-muḥaddiştin ve'r-ruvâti'l-müştehirin mine't-tâbi'in fe-men ba'dehüm, el-Muntekâ fi esmâ'i'r-ricâl)*. Beş (veya dört) cilt olduğu belirtilmektedir (İbnü'l-Ebbâr, I, 350; Ruaynî, IV, 54).

İbn Halfûn'un bunlardan başka kaynaklarda şu eserleri zikredilmektedir: *et-Takrîb fi 'ulûmi'l-hadîs ve şürûḫihî ve*

şifati ruvâtihî ('*Ulûmü'l-hadîs ve şifâtü nekaletih*), *Müsnedü hadîsi Mâlik b. Enes, Telhîşu ehadîsi'l-Muvaţta'*, *et-Ta'rîf bi-esmâ'i aşhâbi'n-nebi 'aleyhi's-selâm, el-Muḥarrec hadîşühüm fi Kitâbi'l-Câmi' li'l-Buḥârî ve'l-Müsnedi's-şahîḥ li-Müslim b. el-Haccâc, Şüyûhu Ebî Dâvûd es-Sicistânî, Şüyûhu Ebî 'Îsâ et-Tirmizî, Şüyûhu Ebî Muḥammed b. el-Cârûd ellezîne revâ 'anhüm fi Kitâbihi'l-Müntekâ, Ref'u't-temârî fi esmâ'i men tüküllime fihi min ricâli'l-Buḥârî*, oğlu Ebû Ca'fer için kaleme aldığı *Erba'üne hadîs, Egâliḥu Yahyâ b. Yahyâ el-Endelüsî fi Muvaţta'i Mâlik rivâyetühü 'anh, es-Şikât, Kitâb fi'l-fıkḥ, Meşyehatü İbn Zerkûn.*

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hâlfün, *Esmâ'ü şüyûhi'l-İmâm Mâlik b. Enes* (nşr. M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1990, neşredenin girişi, s. 6-7; İbnü'-Ebbâr, *et-Tekmilê*, Madrid 1886, I, 350; Ali b. Muhammed er-Ruaynî, *Bernâme'ü şüyûhi'r-Ru'aynî* (nşr. İbrâhîm Şebbûh), Dimaşk 1381/1962, IV, 54-55; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 71-72; a.mlf., *Tezkiretül-huffâz*, IV, 1400-1401; a.mlf., *Târiḥu'l-İslâm: sene 631-640*, s. 284-285; Safedî, *el-Vâfi*, II, 218; Süyûtî, *Ṭabaḳâtü'l-huffâz* (Ömer), s. 492-493; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 185; İzâhu'l-meknûn, I, 119; II, 530, 570; *He-diyyetü'l-ârifîn*, II, 114; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 210, 247, 419, 442; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 181; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 261; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, IX, 61; Sezgin, *GAS*, I, 463-464; Abdülazîz es-Sâvrî, "Esmâ'ü şüyûhi'l-İmâm Mâlik b. Enes li'bn Hâlfün", *'Âlemü'l-kütüb*, XIII, Tâif 1412/1992, s. 191-200; a.mlf., "İbn Hâlefün el-Evnebi min a'lâmi'l-hadîs bi'l-Endelüs", *Âfâku's-sekâfe ve't-türâf*, IV/14, Dubai 1417/1996, s. 72-89.

ABDÜLKADİR ŞENEL

İBN HALLÂD el-BASRÎ

(ابن خالد البصري)

Ebû Alî Muhammed b. Hallâd el-Basrî el-Mu'tezilî (ö. IV./X. yüzyılın ortaları [?])

Basra ekolüne bağlı Mu'tezile kelâmcısı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesi dikkate alınarak Basra'da doğduğu ve orada yaşadığı söylenebilir. Tahsil amacıyla Bağdat'a gidip Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) derslerine katıldığı bilinmektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın bildirdiğine göre İbn Hallâd, Ebû Hâşim'e önce Askerimükrem'de, daha sonra Bağdat'ta olmak üzere iki ayrı dönemde öğrencilik yaptı (*Fazlül-l-i'tizâl*, s. 324). Öğre-

nimini tamamlayıp Basra'ya döndükten sonra kitap yazmak ve öğrenci yetiştirmekle meşgul oldu. Ebû Abdullah el-Basrî onun en meşhur öğrencisidir. Edip ve âlim olarak tanıtılan İbn Hallâd ihtiyarlık çağına girmeden vefat etti. Görüşleri hakkında da yeterli bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte onun, daha çok Mu'tezile'nin Basra ekolünü etkilemiş olan hocası Ebû Hâşim'e ait kelâmî görüşleri benimsemiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu husus, görüşlerine yer veren Ebû Reşîd en-Nisâbüri ve Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerinin incelenmesinden anlaşılmaktadır. İbn Hallâd, "lutuf nazariyesi"nin bir sonucu olarak isbât-ı vacibe ve temel konulara ilişkin bilgileri insanda doğuştan yaratmasını Allah için vacip kabul eder. Yine ona göre rızık insanın meşrû olarak faydalandığı şeydir. Buna göre kişinin meşrû çerçevenin dışında sahip olduğu imkânlar rızık statüsüne girmez (Ebû Reşîd en-Nisâbüri, s. 153; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muḡni*, IV, 75; XI, 30; XII, 494; XIII, 155; İbnü'l-Murtazâ, s. 107).

Kaynaklarda İbn Hallâd'a *Kitâbü'l-Uşûl, eş-Şerḥ* veya *Şerḥu'l-Uşûl* adlarıyla anılan bir eser nisbet edilir ve bu eserin Basra'nın tanınmış Mürcie temsilcilerinden Ebû't-Tayyib Muhammed b. İbrâhim'in görüşlerini reddetmeye önem vererek öncelikle "vaîd" konusunu işlediği kaydedilir (İbnü'n-Nedîm, s. 222; Kādî Abdülcebbâr, *Fazlül-l-i'tizâl*, s. 324; İbnü'l-Murtazâ, s. 105). *Şerḥu'l-Uşûl*, tamamlanmamış bir eser olup eksik kalan kısımlarının Kādî Abdülcebbâr tarafından ikmal edildiği kabul edilir (*Şerḥu'l-Uşûl'l-ḥamse*, neşredenin girişi, s. 20, 24, 26-28). Aynı eserin, Zeydiyye imamlarından Nâtik-Bilhak tarafından çeşitli ilâveler yapılmak suretiyle *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uşûl* adıyla genişletildiği belirtilmektedir (Brockelmann, I, 698; Madelung, LXIII/1 [1986], s. 10). Ebû Reşîd en-Nisâbüri'nin de eş-Şerḥ'in özellikle ilâhî sıfatlar ve tabiat felsefesi konularına ilişkin bahislerine *Ziyâdâtü's-Şerḥ* adıyla geniş ilâveler yaptığı, bu şerhin eksik bir nüshasının British Museum'da (nr. 8613) bulunduğu tesbit edilmiştir (Martin, s. 389-390). Öte yandan Ebû Rîde tarafından, Ebû Reşîd en-Nisâbüri'ye ait *Divânü'l-uşûl* olması muhtemel görülerek yayımlanan (Kahire 1969) *Fi't-Tevḥîd* adlı hacimli kitabın Nisâbüri'nin *Ziyâdâtü's-Şerḥ*'inin bir bölümünden ibaret olduğu anlaşılmıştır (Ebû Reşîd en-Nisâbüri, neşredenlerin girişi, s. 8; ayrıca bk. *DİA*, X, 213).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 222; Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-ḥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 153; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 8; Kādî Abdülcebbâr, *Fazlül-l-i'tizâl ve Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1393/1974, s. 319, 324-325, 328; a.mlf., *Şerḥu'l-Uşûl'l-ḥamse*, neşredenin girişi, s. 20, 24, 26-28; a.mlf., *el-Muḡni*, IV, 75; XI, 30; XII, 494; XIII, 155; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 105, 107; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 698; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1971, I, 337; Richard C. Martin, "The Identification of Two Mu'tazilite Mss", *JAOS* (1978), s. 389-393; Daniel Goulet, "Les Usul al-Hamsa du qâdi Abd al-Gabbâr et leurs commentaires", *AlIsl.*, sy. 15 (1979), s. 68-73; a.mlf., "Ebn Hallâd", *EIr.*, VIII, 35-36; Wilferd Madelung, "Zu einigen Werken des Imâms Abû Tâlib an-Nâtîq bi'l-Haqq", *Isl.*, LXIII/1 (1986), s. 5-10; J. Schacht, "İbn Hallâd", *El²* (İng.), III, 832; Seyyid Ca'fer Seccâdi, "İbn Hallâd-ı Basrî", *DMBİ*, III, 439-440; Şerafeddin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84; Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", a.e., X, 146; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Reşîd en-Nisâbüri", a.e., X, 213; Ahmed Mahmûd Subhî, "İbn Hallâd", *Mevsu'atü'l-ḥadâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 241-243.  METİN YURDAGÜR

İBN HALLÂD er-RÂMĦÜRMÜZÎ

(bk. RÂMĦÜRMÜZÎ).

İBN HALLİKÂN

(ابن خلكان)

Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282)

Vefeyâtü'l-a'yân adlı eseriyile tanınan tarihçi, fakih, edip ve şair.

11 Rebülâhîr 608'de (22 Eylül 1211) Erbil'de (İrbil) doğdu. İlimle uğraşan bir aileye mensuptur. Dedelerinden Hallikân'a (Hallekân, Hillikân) nisbetle İbn Hallikân lakabıyla ün yapmıştır. Babasını ve dedelerini sık sık övgüyle anmasından dolayı kendisine "halli-kân" (geçmişinle övünmeyi bırak) denildiği veya ailesinin Erbil'in Hallikân adlı köyünden gelmesi sebebiyle bu lakabı taşıdığı da rivayet edilir (*Vefeyât*, neşredenin eki, VII, 17). Ona göre sülâlesi Abbâsîler'in ünlü vezir ailesi Bermekîler'in devamıdır. Babası, fetva konusunda güvenilir fakihlerden Erbil Muzafferîyye Medresesi müderrisi Şehâbeddin Muhammed b. İbrâhîm'dir. Amcalarından Necmeddin b. İbrâhîm, Erbil'in Mücahiyye Medresesi'nde müderris, Hüseyin b. İbrâhîm ise bir Şâfiî fakihî idi ve Yahyâ b. Muhammed el-Mekkî'den hadis oku-

muştı. Ünlü tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esir de babasının arkadaşları arasında yer alıyordu.

İki yaşında iken babasını kaybeden İbn Hallikân, onun Muzafferiyeye Medresesi'ndeki halefi Şerefeddin İbn Yûnus el-İrbilî'nin öğrencisi oldu; ayrıca Ebü'l-Hasan Müeyyed b. Muhammed Radiyyüddin en-Nisâbü'rî ile Zeyneb bint eş-Şa'ri'den (Ümmü'l-Müeyyed eş-Şa'riyye) icâzet aldı. Muzafferiyeye Medresesi'nden sonra Ebü'l-Berekât İbnü'l-Müstevfî'nin ilim, Şeyh Cemâleddin b. Sinnîre'nin şiir ve edebiyat meclislerine devam etti. 621'de (1224) Ebü Ca'fer Muhammed b. Hibetullah b. Mükerrrem es-Süffî'den *Şahîh-i Buḥârî*'yi okuyup rivayet yetkisi aldı. 625'te (1228) filozof Esîrüddin el-Ebherî'den Erbil Dârülhadisi'nde ilm-i hilâf dersleri aldı.

İbn Hallikân, on sekiz yaşına geldiğinde öğrenimini sürdürmek amacıyla Musul'a gitti ve Kemâleddin İbn Yûnus, Ziyâeddin İbnü'l-Esir gibi edip ve âlimlerle bir araya gelerek onlardan pek çok şey öğrendi. Arkasından Harran üzerinden Halep'e geçip baba dostu Bahâeddin İbn Şeddâd'ın medresesine misafir oldu ve evindeki hadis meclislerine, ayrıca Ebü Bekir Cemâleddin el-Mâhânî'nin, onun ölümünden sonra da Seyfiyye Medresesi fakihlerinden Ebü Abdullah Necmeddin Muhammed el-Habbâz el-Mevsilî'nin derslerine katıldı ve ona Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ini okuyup rivayet yetkisi aldı. Daha sonra ediplerle görüşmeye başladı ve Muvaffakuddin Ebü'l-Bekâ İbn Yaîş en-Nahvî'ye İbn Cinnî'nin *el-Lüma'* adlı eserini okudu. Bu sırada İzzeddin İbnü'l-Esir ve Yâkût el-Hamevî ile tanışarak onlardan faydalandı; ayrıca Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin hadis ve Arapça derslerine devam etti. İbn Şeddâd'ın 632'de (1234) ölümünden sonra Dimaşk'a gidip hadis, tefsir ve fıkıh âlimi İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'den ders aldı. Dimaşk'ta bir müddet kaldıktan sonra tekrar Halep'e döndü. Şair Ebü'l-Mehâsin eş-Şevvâ ile Şeytânü's-Şâm diye tanınan şair Ebü'l-İz Yûsuf el-Mâcin el-İrbilî'yi tanıdı. Halep'in onun ilmî şahsiyetinin oluşmasında önemli bir payı vardır; orada çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, bu arada birkaç defa Musul'a geçerek İzzeddin İbnü'l-Esir ve Kemâleddin İbn Yûnus ile görüşmüştür.

635 (1238) veya 636'da (1239) İskenderiye üzerinden Kahire'ye giden İbn Hallikân, Kâsım b. Firruh eş-Şâtîbî ve İbn Berrî'nin öğrencileriyle görüşüp rivayet için icâzet aldı; 637'de (1240) Bahâeddin Züheyr divanını rivayet hususunda ona icâzet verdi. İbn Hallikân orada ayrıca İbn

Matrûh ve daha başka şairlerle de tanışma imkânı buldu. 645'te (1247) Kâdilkudât Bedreddin Yûsuf b. Hasan (Kâdî Sincâr) tarafından nâip seçildi ve 659 (1261) yılında Memlûk Sultanı I. Baybars'ın Suriye kâdilkudâtlığına getirmesine kadar bu görevde kaldı. Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî kadılarının onun nâibi durumunda oldukları Suriye kâdilkudâtlığına ilâveten vakıflar, camiler, hastahaneler ve Âdilîyye, Nâsiriyye, Azrâviyye, Felekiyye, Rükniyye, İkbâliyye ve Behesniyye medreselerinin idaresi de ona tevdi edilmişti. Ancak I. Baybars 664'te (1266) bu üç mezhep kadısına da kâdilkudât unvanı verdi ve 669'da (1271) onu görevinden azletti. İbn Hallikân bunun üzerine Kahire'ye dönerek Fahriyye ve Ezher medreselerinde müderrislik yaptı; bu dönemde bazı maddî sıkıntılarla karşılaştıysa da kendisine önerilen yardım tekliflerini daima geri çevirdi. Baybars'ın ölümünden sonra 676'da (1277) tekrar Suriye kâdilkudâtlığına tayin edildi ve Dimaşk'a gelişinde büyük bir törenle karşılandı (677/1278). Safer 679'da (Haziran 1280) Sultan Kalavun'a baş kaldıran Dimaşk Valisi Sungur el-Eşkar'ı destekleyen İbn Hallikân, halkı isyana teşvik etmekle suçlanarak tutuklandı, ancak üç hafta sonra serbest bırakıldı ve sultanın emriyle yeniden kâdilkudâtlığına getirildi. Fakat Kalavun 680 yılı başında (1281) Dimaşk'a geldikten üç gün sonra onu tekrar azletti.

İbn Hallikân 26 Receb 681'de (30 Ekim 1282) Dimaşk'ta vefat etti ve Kâsiyûn dağının eteklerinde toprağa verildi. Hadis, fıkıh, tarih, siyaset, kitâbet, şiir ve edebiyat alanında temayüz etmiş geniş kültüre sahip bir ilim adamı idi. Mütevazî, yumuşak huylu, fasih konuşan, hoşsohbet, cömert, adaletli bir kadî ve nezih bir kişi olarak tanınmıştır. Zengin bir kütüphaneye sahipti. Mağripli, Endülüslü, Suriyeli, Iraklı ve Mısırlı tarihçilerin pek çok kitabını okuyup değerlendirmiş ve notlar almıştı. Bedreddin el-Merâğî (Tavîl) onun öğrencisi olmuş, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ile Birzâlî de kendisinden hadis rivayet etmişlerdir.

Eserleri. İbn Hallikân'ın günümüze ulaşan tek eseri *Vefeyâtü'l-a'yan ve en-bâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân*'dir. Kahire'de 654-672 (1256-1273) yılları arasında yazılan esere İbn Hallikân'ın, yazımını 22 Cemâziyelevvel 672 (4 Aralık 1273) tarihinde bitirdikten sonra da 680 (1281) yılına kadar ilâvelerde bulunduğu bilinmektedir. Eser, İslâm'ın başlangıcından itibaren kaleme alındığı dö-

neme kadar yaşayan, herhangi bir alanda şöhrete kavuşmuş kadın ve erkek 800'den fazla kişinin biyografisini içerir. Sultanlar, emîrler, vezirler, eşraf, nahiv, lûgat ve kıraat âlimleri, müfessirler, muhaddisler, kelâmcılar, çeşitli mezheplere mensup müctehidler, fakihler, kadılar, zâhidler, mutasavvıflar, mühendisler, filozoflar, astronomlar, astrologlar, tabipler, edip ve şairler, tarihçiler, coğrafyacılar, nesep âlimleri ve mûsikînasılardan oluşan bu kişilerin hayat hikâyelerini eserleri, yaptıkları iyi işler ve ölüm tarihleriyle birlikte verir. Şahısların alfabetik sıraya göre ele alındığı esere birkaçı hariç ašap, tâbiîn ve halifeler dahil edilmemiştir. Kitap İslâm tarihinde kendi alanındaki en eski örnek sayılmaktadır. Çünkü daha önce yazılan biyografiler yalnız sahâbe, tâbiîn, müfessirler, fakihler, şairler, nahivciler, Şâfiîler, Hanbelîler yahut bir bölge veya şehre mensup kişiler gibi muayyen gruplara (tabakat) tahsis ediliyor, ayrıca asırlar esas tutularak düzenleniyordu.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan*'i kaleme alırken tam adından da anlaşıldığı üzere daha önce yazılmış eserlerden, hocalarından ve kendi gözlemlerinden faydalanmıştır. Müellifin eserinde sadece ölüm tarihi kesin biçimde bilinen kişilere yer verdiği, çoğunun belli olmadığı için doğum tarihleri üzerinde fazla durmayıp yalnız bildikleriyle yetindiği, bu arada daha önceki eserlerde yanlış yazılmış bazı kelime ve isimlerin doğrularını tesbit ettiği görülür. Biyografileri verilen kişilerin yaşadıkları bölge ve dönemlerin geleneklerinden, sosyal hayatlarından da bahsettiği için eser yazıldığı tarihten itibaren büyük ilgiyle karşılanmıştır. Özellikle tarih, edebiyat, dil ve sosyoloji alanlarında araştırma yapmak isteyenlerin mutlaka başvurmaları gereken bir kaynak niteliğindedir.

Çok sayıda yazma nüshası bulunan *Vefeyâtü'l-a'yan* (Brockelmann, *GAL*, I, 398-400; *Suppl.*, I, 561; Şâkir Mustafa, IV, 25-26) ilk defa Ferdinand Wüstenfeld tarafından neşredilmiştir (I-XIII, Göttingen 1835-1850). Baron Mac-Guckin de Slane de eseri yayımlamaya başlamış, fakat bir kısmını neşrettikten sonra (Paris 1832-1842) bu fikrinden vazgeçip eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir (aş. bk.). Eser daha sonra Muhammed Abdurrahman el-Adevî (I-II, Bulak 1275), Muhammed Bâkır b. Abdülhüseyn Han es-Sadre'l-İsfahânî (I-II, Tahran 1284), Muhammed en-Neccâr (I-III, Kahire 1299), Nasr el-Hürîni (I-II, Kahire 1310), Ahmed Yûsuf Necâtî (zı harfine kadar altı cüz, Mısır 1355), Muhammed

Muhyiddin Abdülhamîd (I-VI, Kahire 1367/1948) ve İhsan Abbas (I-VIII, Beyrut 1968-1972) tarafından yayımlanmıştır.

Vefeyâtü'l-a'yân'ı, başta müellifin oğlu Müsâ b. Ahmed olmak üzere Abdurrahman b. Cevher b. Abdülhay, Tâceddin İbnü'l-Esir, İbn Habîb el-Halebî, Ahmed b. Abdullah el-Gazzî, Abbas er-Resûlî, Bedreddin el-Aynî, Muhammed Kâsım el-Mekkî, Muhammed b. Nâcî ve Riyâzü'r-Rûmî Kâdî-Şâm Muhammed b. Dâvûd gibi birçok kişi ihtisar etmiştir (Şâkir Mustafa, IV, 26-27). Ayrıca *Muhtaşarü'l-bostân*, *Mu'cemü'l-kabâ'il ve'l-kurâ ve'l-büldâni'lletî şahhahahâ şâhibü Vefeyâtü'l-a'yân*, *Hadâ'îku'l-a'yân* adlarıyla yapılmış müellifî bilinmeyen muhtasarları da mevcuttur (yazma nüshalar ve günümüze ulaşmayan diğer muhtasarlar için bk. a.g.e., IV, 27-28). Esere zeyil yazarların bazıları da şunlardır: Fazlullah b. Ebü'l-Fahr ed-Dımaşkı es-Sukâî, İbn Şâkir el-Kütübî, İbnü'l-Kâdî, Bedreddin ez-Zerkeşî, Zeynüddin el-İrâkî, Abdülbâkî b. Abdülmecîd el-Yemenî (a.g.e., IV, 28). İbn Hicce, kırk kaynaktan yaptığı seçmeleri ihtiva eden *Şemerâtü'l-evrâk (fi'l-mu'hâdarât)* adlı eserine *Vefeyâtü'l-a'yân*'dan bazı alıntılar yapmıştır.

Vefeyâtü'l-a'yân, Zahîrüddin Erdebilî, Yûsuf b. Ahmed b. Muhammed Osman ve Kebîr b. Üveys b. Muhammed el-Latîfî (Kadizâde) tarafından Farsça'ya (yazma nüshaları için bk. a.g.e., IV, 28-29), Riyâzî ve Mısır Valisi Abdi Paşa'nın emriyle Vekilzâde Yûsuf tarafından Türkçe'ye (a.g.e., IV, 29; Babinger, s. 195) çevrilmiştir. Ayrıca Dramalı Hasan Haydar'ın yaptığı *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân* adlı bir Türkçe çeviri de Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunmaktadır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4882). Rodosizâde Muhammed eseri özet olarak Türkçe'ye çevirmiş ve *Tercüme-i Vefeyâtü'l-a'yân* adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1280); ancak tercüme sırasında aslına sadık kalınmadığı için bu yayın fazla itibar görmemiştir. Kitap, Baron Mac-Guckin de Slane tarafından *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* adıyla dört cilt halinde İngilizce'ye çevrilmiş (Paris 1842-1871; Beyrut 1970), Ali Cevâd Tâhir tarafından da *Mülâhazât 'alâ Vefeyâtü'l-a'yân* adlı ilmi bir çalışmaya konu edilmiştir (Beyrut 1977). Ayrıca Zübeyir Bilâl İsmâil *İbn Hallikân: hayâtü-hû ve âşâruh* (Bağdat 1979); Abdüsselâm Hârûn *Mu'cemü mu'kayyedâti İbn Hallikân* (Kahire 1987), Hasan Şümeysânî *Semsüddîn İbn Hallikân Ahmed b.*

Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekir (Beyrut 1411/1990), Fahreddin Muhammed Yûsuf Âmir *Menhecü'l-bahşi'l-edebî 'inde İbn Hallikân* (Libya 1990) adıyla ilmi çalışmalar yapmışlardır. Bunun dışında İbn Hallikân'ın edebiyata dair bazı mecmuaları bulunduğu rivayet edilmektedir (Safedî, VII, 308).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hallikân, *Vefeyât*, neşreden giriş, I, 5-13; ayrıca bk. neşreden eki, VII, 5-107; a.e.: *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (trc. Mac-Guckin de Slane), Beyrut 1970, tercüme edenin önsözü, s. V-XL; *Tâcü'l-arûs*, "hik" md.; Ebü Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 215-216, 235-236; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, Beyrut 1381/1961, II/7, s. 22; Zehebî, *el-İber*, III, 347; Sübkî, *Tabakât*, V, 14-15; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 308-316; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 110-118; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIII, 279-280, 311; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 253-254; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 192-193; İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Şâlihiyye* (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, II, 577-580; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl*, I, 7; Şerefeddin [Yaltkaya], *İbn Esirler ve Meşâhiri Ulemâ*, İstanbul 1322, s. 93-94; Brockelmann, *GAL*, I, 398-400; *Suppl.*, I, 561; Abbas el-Azzâvî, *et-Ta'rîf bi'l-mü'errihîn fi 'ahdi'l-Moğol ve'l-Türkmân*, Bağdat 1376/1957, s. 95-102; Nikîta Elisséeff, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, I, 57-60; Sarton, *Introduction*, II/2, s. 1120-1121; Ali Cevâd et-Tâhir, *Mülâhazât 'alâ Vefeyâtü'l-a'yân*, Beyrut 1977; Selâhaddin Münecid, *Mu'cemü'l-mü'errihîne'd-Dımaşkiyyin*, Beyrut 1398/1978, s. 116-119; Babinger (Üçök), s. 195; C. Zeydân, *Âdâb*, II, 167-169; Reşid Yûsuf Atâullah, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye* (nşr. Ali Necib Atvî), Beyrut 1985, s. 41-42; Abdüsselâm M. Hârûn, *Mu'cemü mu'kayyedâti İbn Hallikân*, Kahire 1407/1987; Fahreddin M. Yûsuf Âmir, *Menhecü'l-bahşi'l-edebî 'inde İbn Hallikân*, [Baskı yeri yok] 1991 (Dârü'l-Arabiyye); Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-mü'errihîn*, Beyrut 1993, IV, 23-29; Gerhard Hoffmann, "Ibn Khallikan's Biographies as a Source for Problems of Islamic Military History", *Actas XVI Congreso IEAT*, Salamanca 1995, s. 243-248; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 151-152; Muhammed Takî Dâniş Pejuh, "Terceme-i Târîh-i İbn Hallikân be-Fârsî", *Kitâbdârî*, VIII, Tahran 1306, s. 91-93; Muhammed Rizâ eş-Şebîbî, "İbn Hallikân el-Mü'errih", *ME*, XXXIV/2 (1962), s. 161-167; Süfi Ziyâülhak, "Mukaddimetü't-tahkiğ li-Kitâbi Vefeyâtü'l-a'yân li'l-Kâdî İbn Hallikân", *ed-Dîrâsâtü'l-İslâmiyye*, XXI/1, İslâmâbâd 1986, s. 35-44; J. W. Fück, "Ibn Khallikân", *EL* (İng.), III, 832-833; Ahmed Muhammed el-Hûnî, "Vefeyâtü'l-a'yân li'bn Hallikân", *Tî*, III, 675-687; Sergei A. Shuiskii, "Khallikan, Ibn", *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1986, VII, 236; Sâdık Seccâdî, "İbn Hallikân", *DMB*, III, 459-462.

ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

İBN HAMÂDU

(bk. İBN HAMMÂD es-SANHÂCİ).

İBN HAMDÂN

(ابن حمدان)

Ebû Abdillâh Necmüddîn Ahmed b. Hamdân b. Şebîb el-Harrânî en-Nümeyrî (ö. 695/1295)

Hanbelî fakihî ve muhaddis.

603 (1206) yılında Harran'da doğdu. Fakih olan babasının yanı sıra İbn Ebü'l-Fehm ve İbn Cüme'y'den fıkıh dersleri aldı. Ayrıca Harran'da Ruhâvî, Fahreddin İbn Teymiyye, Ebü'l-Husan Ali b. Ebü Bekir b. Rûzbe el-Kalânîsî; Halep'te Ebü'l-Haccâc Şemseddin Yûsuf b. Halîl ed-Dımaşkı; Şam'da Sâinüddin İbn Asâkir, Seyfûddeve Ebü Abdullah Muhammed b. Gassân el-Hazrecî ve Hasan b. Yahyâ b. Sabbâh el-Mahzûmî; Kudüs'te Ebü Ali Hasan b. Ahmed el-İvekî gibi muhaddislerden hadis dinledi. Amcasının oğlu Mecdüddin İbn Teymiyye ile ilmi müzakereler yaptı. Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Mes'ûd b. Ahmed el-Hârisî, Birzâli ve İbn Seyyidünnâs gibi birçok âlim kendisinden rivayette bulundu.

Döneminin önemli muhaddis ve fakihlerinden kabul edilen İbn Hamdân, Hanbelî fikhinin fûrû ve usulü yanında hadis, kelâm, hilâf, münazara, cebir ve edebiyat alanında da geniş bilgi sahibiydi. Çeşitli ilim merkezlerine yaptığı seyahatler sonunda yerleştiği Kahire'de bir müddet kadî nâibliği yaptı. Hayatının son dönemlerinde gözlerini kaybetti ve 6 Safer 695 (15 Aralık 1295) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. *Şifatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müstefî*. Fetvada, fetva veren ve soran kişilerde aranan şartları açıklayan yedi bölümlük küçük hacimli bir eser olup hadisleri Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî tarafından tahrîc edilerek yayımlanmıştır (Dımaşk 1380/1960, 1397/1977, 1404/1984). 2. *er-Ri'âyetü'l-kubrâ*. Hanbelî fikhına dair olup II. cildine ait bir nüshası Chester Beatty Library'de (nr. 3541) bulunmaktadır. İbn Hamdân'ın Hanbelî fikhıyla ilgili olarak *er-Ri'âyetü's-suğrâ* adlı bir eser daha kaleme aldığını belirtmektedir.

Müellifin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: *el-Câmî'u'l-muttaşil fi mezhebi Ahmed*, *el-İcâz fi'l-fikhi'l-Hanbelî*, *el-Vâfi*, *Mu'kaddime fi usûli'd-dîn*, *Kaşide fi's-sünne*, *en-Nihâye*, *Şerhu'l-Muknî*. İbn Hamdân'ın biyografisine dair kaynaklarda geçmeyen, ancak Kâtib Çelebi tarafından kendisine nisbet edilen (*Keşfü'z-zunûn*, I, 565, 567)

Câmi'u'l-fünûn ('ulûm) ve *selvetü'l-mahzûn* adlı coğrafyaya dair eserin (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3834, 176 varak, nr. 3835, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 780; ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, II, 162; *Suppl.*, II, 161-162) ona aidiyeti, gerek İbn Hamdân'ın coğrafyayla ilgilendiğine dair bir bilgi bulunmaması, gerekse bazı çağdaş araştırmalarda (Rosen, s. 175; Krachkowsky, I, 389; Sarton, III, 804) eserin müellifinin 732'de (1332) hayatta bulunduğu kaydedilmesi sebebiyle oldukça şüpheli görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Zehebî, *el-İber*, III, 385; a.m.f., *Düvelü'l-İslâm*, Beyrut 1405/1985, s. 391; a.m.f., *el-Mu'in fi tabakâti'l-muhaddişin* (nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd), Amman 1404/1984, s. 222; Safe-dî, *el-Vâfi*, VI, 360; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1953, II, 331-332; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, I, 290-291; Sü-yûfî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 480; *Keşfü'z-zunûn*, I, 267, 565, 567, 908; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 428-429; V. Rosen, *Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique*, St. Péetersbourg 1881, s. 175-177; Brockelmann, *GAL*, II, 162; *Suppl.*, I, 691; II, 161-162; A. J. Arberry, *A Handlist of the Arabic Manuscripts in the Chester Beatty Library*, Dublin 1958, III, 20; I. Krachkowsky, *Târîhu'l-'edebi'l-cografîyü'l-'Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 388-389; II, 502; Sarton, *Introduction*, III, 804-805; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 362; Abdullah b. Ali es-Sübe'î, *ed-Dürrü'l-münaççad fi esmâi kütübî mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 39.



KÂMİL YAŞAROĞLU

İBN HAMDÎS

(ابن حمدیس)

Ebû Muhammed Abdülcebbar
b. Ebî Bekr b. Muhammed
b. Hamdîs es-Sıkkilî el-Ezdi
(ö. 527/1133)

Endülüslü şair.

447'de (1055) Sicilya'nın doğu sahilindeki Siraküse (Syracuse) şehrinde doğdu. Soyu, VII. yüzyılın sonlarında Afrika'ya hicret eden Yemenî Ezd kabilesine dayandığından Ezdî nisbesiyle de anılır. Ataları, Sicilya'nın fethinden sonra IX. yüzyılın başlarında buraya gelip yerleşmişti. XI. yüzyılın ortalarından itibaren Kuzey Afrika'da Benî Hilâl'in sebep olduğu karışıklıklar sırasında çok sayıda âlim, edip, tabip ve sanatkâr Sicilya'ya göç etmek zorunda kaldı. İbn Hamdîs, Sicilya'nın ilim ve kültür açısından kalkınmasına katkıda bulunan bu âlimlerden dil, edebiyat, matematik, fıkıh ve felsefe tahsil etti. Genç yaşta şiir yazmaya başladı. Normanlar'ın Sicilya'yı istilâ etmeleri üzerine 471'de



İbn Hamdân'ın
Câmi'u'l-fünûn
ve *selvetü'l-mahzûn* adlı
eserinin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Ayasofya,
nr. 3835)



(1078) Tunus'a gitti. Ertesi yıl Endülü's'e geçti. Sanatkârları himaye eden ve kendisi de şair olan İşbîliye (Sevilla) Emîri Mu'temid - Alellah'ın (İbn Abbâd) sarayına girmek istediysede bu arzusunu gerçekleştiremedi. Ancak bir süre sonra Mu'temid tarafından davet edildi. Sarayda geçirdiği on üç yıl boyunca Mu'temid ve ailesi için kasideler yazan İbn Hamdîs hükümdarın esaret döneminde de ona olan bağlılığını sürdürdü. Murâbitlar tarafından 484 (1091) yılında hâkimiyetine son verilen ve esir alınarak Mağrib'e götürülen Mu'temid'i hapse atıldığı Ağmat şehrinde sık sık ziyaret ederek şiirleriyle teselli etti. Bundan sonraki hayatını Ağmat, Mayurka (Majorca), Bicâye (Bougie) ve Mehdiye arasında dolaşarak geçiren İbn Hamdîs, himayesi altında bulunduğu kişilere kasideler yazarak geçimini sağlamaya çalıştı. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden İbn Hamdîs Bicâye'de vefat etti. Mayurka'da öldüğü ve Endülüslü şair İbnü'l-Lebbâne'nin yanına gömüldüğü de rivayet edilmektedir.

Hayatının önemli bir bölümünü Endülü's'te geçirmesine rağmen İbn Hamdîs vatani Sicilya'yı unutmamış. Sicilya için şiirler nazmetmiştir. "Sıkkiliyyât" olarak bilinen bu şiirlerin bir kısmını Sicilya'da henüz müslüman direnişinin devam ettiği sırada söylemiştir. Bu dönemdeki şiirlerinde hıristiyan saldırılarına karşı müslümanların Sicilya'yı savunmasını ve meydana gelen savaşları coşkulu bir dille tasvir etmiştir. Halkın cesaretini ve başarılarını övmüş, mâneviyatlarını yüksek tutmaya çalışmıştır (*Divânü İbn Hamdîs* [nşr. İhsan Abbas], şiir nr. 269, 270, 275). Bu şiirlerin son bölümleri vatan özlemine ayrılmıştır. Şair burada gurbet acısını tattığını anlatır, halkına seslenerek vatanlarını korumalarını ve hayatlarını orada

sürdüremelerini tavsiye eder. Sıkkiliyyât'ı oluşturan ikinci grup şiirler Sicilya'nın düşüşünden sonra söylenmiştir. Bu şiirler şairin vatani için söylediği birer mersiye niteliğindedir (a.g.e., şiir nr. 157, 238). Şairin Sicilya dönemine ait diğer şiirlerinde ise daha çok aşk ve eğlence tasvirleri hâkimdir. Ancak vatanın düşman eline geçmesi onun eski neşesini kaybetmesine yol açmış, giderek ruhi hayatının ve sanat çizgisinin değişmesine sebep olmuştur. İbn Hamdîs'in Endülü's dönemi şiirlerinde tabii güzelliklerin tasviri ön plana çıkar. İngiliz şarkiyatçısı Hamilton Gibb, tabiata karşı aşırı sevgisini yansıtan tasvirlerinden dolayı İbn Hamdîs'i tabiat ve mitolojiden etkilenmiş romantik İngiliz şairi William Wordsworth'a (ö. 1850) benzeterek ondan Araplar'ın Wordsworth'u diye söz eder. İbn Hamdîs'in divanının önemli bir bölümünü methiyeler oluşturur. İşbîliye Hükümdarı Mu'temid b. Abbâd ve Kuzey Afrika'da hüküm süren Zîrî, Hammâdî ve Horasânî hânedanları ile Benî Hamdûn'un ileri gelenleri için yazdığı methiye ve mersiye yanında aile fertleri ve bazı dostları için de birçok mersiye nazmeden şairin divanında bir tek hicviye dahi bulunmaması dikkat çekmektedir. İbn Hamdîs'e göre şiir vezinli ve kafiye söz olmanın ötesinde derin anlam,engin duygu ve hayal boyutlarıyla insanı büyüleyen bir niteliğe sahip olmalıdır. Akıcı bir üslûbu olan şair açık ve anlaşılır bir dil kullanmış, muğlak ifadelerden kaçınmıştır. Şiirlerinde zaman zaman Abbâsî şairlerinden Buhtürî ve Mütenebbî'nin etkisi görülür. Bazı şiirlerinde "nekâhet, tedavi, tıp, nabız, neşter" gibi kelimeler kullanması ve sağlık konusunda tavsiyelerde bulunmasından tıp ilmiyle de ilgilendiği anlaşılmaktadır (a.g.e., şiir nr. 32, 86, 169, 170).

İbn Hamdîs üzerine çalışan ilk şarkiyatçı Michele Amari şairin Sicilya hakkında söylediği 589 beyitten oluşan *eş-Şıkkılıyyâtı*'ı yayımlamış (Leipzig 1857), bu şiirler İtalyanca'ya da çevrilmiştir (Turin 1881-1882). Şairin divanı ilk olarak Amari'nin öğrencisi Celestino Schiaparelli tarafından neşredilmiştir (Roma 1897). Bu neşirde 6089 beyitten meydana gelen 360 şiir bulunmaktadır. İhsan Abbas divanı Vatikan nüshasını (nr. 447) esas alarak yeniden yayımlamış ve Schiaparelli'nin neşrinde yer almayan 200'den fazla beyit eklemiştir.

İbn Hamdîs'in birçok şiiri çeşitli Batı dillerine tercüme edilmiş (*EI²* [İng.], III, 783), hayatı ve şiirleri hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır. Abdülmüğni el-Miñşâvî ile Mustafa es-Sekkâ'nın *Terçemetü İbn Hamdîs eş-Şıkkılı*'si (Kahire 1347), Francesco Gabrieli'nin *İbn Hamdîs'i* (Mazara 1948), Zeynelâbidîn es-Senûsî'nin *el-Vaṭaniyye fi'l-edebî'l-'Arabî ve Dîvânü İbn Hamdîs* ile (Tunus 1952) *'Abdülcebbâr İbn Hamdîs* (Tunus 1983) adlı çalışmaları, Sa'd İsmâil Şelebî'nin *İbn Hamdîs eş-Şıkkılı*'siyle (Kahire, ts.) *İbn Hamdîs eş-Şıkkılı şâ'iren*'i (Kahire 1406/1986) ve Muhyiddin Harîf'in *İbn Hamdîs eş-Şıkkılı*'si (Tunus 1989) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü İbn Hamdîs (nşr. C. Schiaparelli), Roma 1897, neşreden giriş, VII-XIII; a.e. (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1960, neşreden giriş, s. 1-26; İbn Hallikân, *Vefeyât*, Kahire 1367/1948, II, 381-383; *Keşfü'z-zunûn*, I, 290; A. von Schack, *Poesien und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, Berlin 1855; M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, Leipzig 1857, s. 517-573; Abdülmüğni el-Miñşâvî – Mustafa es-Sekkâ, *Terçemetü İbn Hamdîs eş-Şıkkılı*, Kahire 1347/1929, tür.yer.; H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris 1937, s. 212, 289-290; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 474-475; A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946, s. 168-170; Zeynelâbidîn es-Senûsî, *el-Vaṭaniyye fi'l-edebî'l-'Arabî ve Dîvânü İbn Hamdîs*, Tunus 1952, tür.yer.; a.mlf., *'Abdülcebbâr İbn Hamdîs*, Tunus 1983, tür.yer.; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 47-48; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, V, 79; H. A. R. Gibb, *Arabic Literature: an Introduction*, Oxford 1963, s. 96-97; J. Vernet, *Literature Arabe*, Barcelone 1968, s. 120; T. J. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry*, California 1974, s. 26, 205-212; İhsan Abbas, *el-'Arab fi Şıkkılıyye*, Beyrut 1985, s. 235-262; Sa'd İsmâil Şelebî, *İbn Hamdîs eş-Şıkkılı*, Kahire, ts., tür.yer.; a.mlf., *İbn Hamdîs eş-Şıkkılı şâ'iren*, Kahire 1406/1986, tür.yer.; Abdürrahîm el-Berkûkî, "İbn Hamdîs", *el-Beyân*, I (1911), s. 124, 599; H. Tâhâ er-Râvî, "İbn Hamdîs eş-Şıkkılı", *MMLADm.*, XXXVII/3 (1382/1962), s. 407-413; U. Rizzitano, "Ma'a İbn Hamdîs eş-Şıkkılı", *el-Fikr*, VII/6 (1962), s. 563-570; a.mlf., "İbn Hamdîs", *EI²* (İng.), III, 782-783; Abdülemîr Selîm, "İbn Hamdîs", *DMBİ*, III, 345-347.



M. FARUK TOPRAK

İBN HAMDÛN

(ابن حمدون)

Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Kâfi'l-küfât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ali b. Hamdûn el-Bağdâdî (ö. 562/1167)

et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye adlı eseriyile tanınan edip, şair ve tarihçi.

Receb 495'te (Mayıs 1102) Bağdat'ta doğdu ve burada yetişti. Yâkût, ailesinin Seyfûddeve b. Hamdân b. Hamdûn'un soyundan geldiğini ve Benî Tağlîb'e mensup olduğunu söyler (*Mu'cemü'l-üdeba*², IX, 185). Birçok edip ve yönetici yetiştiren ailenin tanınmış simaları arasında İbn Hamdûn'un babası filozof ve şeyhülkütâb Ebû Sa'd Hasan b. Muhammed b. Ali b. Hamdûn, kardeşleri Ebû'n-Nasr Garsüddeve Muhammed ve Ebû'l-Muzaffer ile oğlu Ebû Sa'd Tâceddin Hasan anılabilir. İbn Hamdûn, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Fazl el-Cürçânî ve diğer bazı âlimlerden hadis dinledi. Önce Abbâsî Halifesi Muktefi-Liemrillâh'ın zamanında (1136-1160) sâhibü dîvânı arz olarak görev yaptı, nedimi olduğu Müstencid-Billâh devrinde de (1160-1170) sâhibü dîvânî'z-zimâm olarak hizmet etti. Bu görevi sırasında halife tarafından kendisine "Kâfi'l-küfât" lakabı verildi ve *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye* adlı eserini yazdı. Fakat Halife Müstencid bu kitapta yer alan bazı hikâyelerden haberdar olunca içinde kendisini aşağılayıcı nitelikte bir şeyler olacağı vehmine kapıldı ve İbn Hamdûn'u görevinden azlederek hapsedirdi. 11 Zilkade 562'de (29 Ağustos 1167) hapisnede ölen İbn Hamdûn, Bağdat'ta Mekâbir-i Kureyş'te (bugünkü Kâzımeyn) İmam Muhammed el-Cevâd ve İmam Mûsâ el-Kâzım'ın kabirleri yanına gömüldü (İbn Hallikân, IV, 382).

İbn Hamdûn'un bilinen tek eseri *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye* adını taşımaktadır. İbn Hallikân, *et-Tezkire fi's-siyâse ve'l-âdâbî'l-melikiyye*, *Havâdisü's-sinîn* olarak da anılan eseri "tarih, edebiyat, fıkra ve şiir ihtiva eden en güzel kitap" olarak tanıtır ve daha sonraki müelliflerin böyle bir eser yazamadıklarını söyler. Genellikle filoloji ve tarihe dair bir antoloji niteliğinde olan eser yine İbn Hallikân'ın ifadesine göre halk arasında da şöhret kazanmıştır (a.g.e., IV, 380). *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*'de dinî öğütler, meliklerin ve vezirlerin takip edecekleri siyaset, ahlâk, fıkralar, meliklere, reislere, çocuk ve kadınlara mersiyeler ve

tâziyeler, hicivler, tasvirler, gazeller ve hutbelere çeşitli örnekler, atasözleri, Araplar'a ait haberler ve âdetler, fal, kehanet, şiir sanatları, şairlerin ve yazarların, ahmakların ve cahillerin fıkraları gibi konulara yer verilmiştir. Elli bab üzerine düzenlenen ve on iki cilt olduğu belirtilen eserin (Kütübî, III, 323; Safedî, II, 357) yazma nüshaları çeşitli kütüphanelerde (İbn Hamdûn, neşreden giriş, I, 14-17; Brockelmann, *GAL*, I, 333; *Suppl.*, I, 493) dağınık şekilde bulunmaktadır. Eserin ikinci babı *es-Siyâse ve'l-âdâbî'l-melikiyye* başlığıyla özet halinde müstakil olarak neşredilmiş (Kahire 1345), şarapla ilgili 44. babı Hilâl Nâcî tarafından yayımlanmıştır (*el-Mevrid*, V/4 [Bağdat 1976], s. 123-168). Önce I ve II. ciltlerini tahkik ederek yayımlayan İhsan Abbas (I-II, Beyrut 1983-1984), daha sonra Bekir Abbas ile birlikte eseri son cildi fihrist olmak üzere on cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1996). *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*'nin bu neşrinde 49 ve 50. bölümler bulunmamaktadır. Hz. Âdem'den 553 (1158) yılına kadar gelen tarihin bir özeti olan 49. bölümün 447-553 (1055-1158) yılları arasındaki kısmı doğrudan doğruya Irak ve Horasan'daki Selçuklu devri Türk tarihini ve bilhassa Abbâsî-Selçuklu münasebetlerini ilgilendirmektedir. İsmet Kayaoğlu hazırladığı doktora tezinde bu kısmı tahkik etmiştir (*Kitâb al-Tadhkira d'Ibn Hamdûn, édition critique du tome XII: La partie d'histoire 447-553 H./1055-1158*, Paris 1970). Bu bölümün yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (III. Ahmed, nr. 2948). Aynı yerde (nr. 2981) bu cildin *Havâdisü's-sinîn* adıyla kayıtlı eksik bir nüshası daha bulunmaktadır (Karatay, III, 344-345). Dua kısmını ihtiva eden 50. bab ise henüz yayımlanmamıştır. Muhammed Nasr Mühennâ, eserin *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye* başlıklı ikinci babını özet halinde neşretmiştir (*Annales islamologiques*, sy. 21 [Kahire 1985], s. 3-15). Eseri ayrıca İbn Manzûr *Muhtaşarü't-Tezkireti'l-Hamdüniyye* (veya *el-Muntehab ve'l-muhtâr mine'n-nevâdir ve'l-aḥbâr*, nşr. Abdürrâzık Hüseyin, ts., bs. yeri yok) ve Mahmûd b. Yahyâ b. Sâlim b. Receb eş-Şeybânî *de Muntehabü'l-fünûn min Tezkireti İbn Hamdûn* adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1649). İbn Hamdûn'un şiirlerinin bir kısmı İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ında ve İmâdüddin el-İsfahânî'nin *Harîdetü'l-kaşr* adlı eserinde yer almaktadır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye* (nşr. İhsan Abbas – Bekir Abbas), Beyrut 1996, İhsan Abbas'ın girişi, I, 5-19; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XVIII, 175; İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kaşr ve cerîdetü ehli'l-âşr* (nşr. M. Behcet el-Eserî – Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1955, I, 184-185; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, IX, 185; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 380-382; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 323-324; Safedî, *el-Vâfi*, II, 357; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, III, 370-371; *Keşfü'z-zunûn*, I, 383; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 206; Brockelmann, *GAL*, I, 333; *Suppl.*, I, 493; Kehâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IX, 217; Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 344-345, 718-719; Sarton, *Introduction*, II/1, s. 445; Zirikî, *el-A'lâm* (Fet-hullah), VI, 85; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, II, 216-217; İsâ İskender el-Ma'lûf, "et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye", *MMİAdm.*, IV/10 (1924), s. 435-441; İsmet Kayaoğlu, "İbn Hamdûn'un Kitâbü't-Tezkire'si", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Ankara 1977, s. 351-355; Muhammed Nasr Mühennâ, "et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye", *Aisl.*, sy. 21 (1985), s. 1-17; "İbn Hamdûn", *İA*, V/2, s. 746; F. Rosenthal, "İbn Hamdûn", *EP* (İng.), III, 784; Abdülhüseyn Şehîdî, "Bağdâdî, Bahâ'eddin Ebü'l-Me'âlî Muhammed", *DMT*, III, 289-290; Azertâş Azernûş – Muhammed Seyyidî, "İbn Hamdûn", *DMBİ*, III, 364-365.



İNCİ KOÇAK

İBN HAMEVEYH, Fahreddin (فخرالدین ابن حمويه)

Ebü'l-Mehâsin Fahrüddin Yûsuf
b. Muhammed b. Ömer el-Cüveynî
(ö. 647/1250)

Eyyübî devlet adamı
ve kumandanı.

580 (1184) veya 582'de (1186) Dimaşk'ta doğdu. İlim ve siyasetle uğraşan Benî Hameviyye ailesine mensup olup Şeyhüş-şüyûh Sadreddin Muhammed'in oğludur; es-Sâhibü'l-Kebîr ve Melikü'l-ümerâ unvanlarıyla tanınır. Babası ile Şeyh Mansûr b. Ebü'l-Hasan et-Taberî ve Muhammed Yûsuf el-Gaznevî'den hadis ve diğer dinî ilimleri okudu; yakınlarının teşvikiyle iyi bir dil ve edebiyat uzmanı oldu. Ancak daha sonra ilim ve edebiyatla uğraşmayı bırakarak ailesinin diğer fertleri gibi saraya intisap etti ve aynı zamanda süt kardeşi olan el-Melikü'l-Kâmil'in nedimliğine ve ordu başkumandanlığına kadar yükseldi.

Fahreddin İbn Hameveyh'in ilk siyasi görevi, 614'te (1217-18) Sultan el-Melikü'l-Kâmil tarafından Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a elçi olarak gönderilmesidir (İbn Nazîf, s. 73, 75). 617'de (1220), Haçlılar'a karşı iş birliği imkânları aramak

amacıyla Sincar'da bulunan el-Melikü'l-Kâmil'in kardeşi el-Cezîre hâkimi el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ'ya gönderilmiş, ancak başarılı olamamıştır (İbn Vâsıl, IV, 77). Daha sonra yine el-Melikü'l-Kâmil tarafından, Celâleddin Hârizmşah'a meyleden kardeşi Dimaşk hâkimi el-Melikü'l-Muazzam İsâ'ya karşı Sicilya - Almanya İmparatoru II. Friedrich'le bir anlaşma yapmak üzere görevlendirilmiştir. Almanlar'la, kendilerine verilen bazı limanlar ve Kudûs şehri karşılığında bir antlaşma imzalayan İbn Hameveyh, imparatorun Akkâ'ya gelişinden sonra antlaşmayı şahsen yürürlüğe koymuş (626/1229) ve onunla dostluk kurarak mektuplaşmış, çeşitli konularda görüş alışverişinde bulunmuştur (İbn Nazîf, s. 176; İbn Vâsıl, IV, 206, 242, 251; Mekîn, s. 138).

el-Melikü'l-Kâmil, kardeşi el-Melikü'l-Muazzam İsâ'nın vefatından sonra Dimaşk'ta hüküm süren yeğeni el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un üzerine yürüdüğünde (625/1228) yerine nâib olarak veliaht seçtiği büyük oğlu el-Melikü's-Sâlih Eyyüb'u bırakmış ve Fahreddin İbn Hameveyh'i de ona hazine den sorumluluğu yardımcı tayin etmişti. Ancak İbn Hameveyh, bir süre sonra el-Melikü's-Sâlih ile anlaşamayarak Dimaşk'a Sultan el-Melikü'l-Kâmil'in yanına gitti. Bu arada Dimaşk'ı yeğeninden alan el-Melikü'l-Kâmil burayı Harran, Urfa, Suruç, Re'sül'ayn ve Rakka karşılığında kardeşi el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ'ya verdi ve İbn Hameveyh'i bölgeyi el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın nâiblerinden teslim alması için Harran'a gönderdi (Mekîn, s. 138; İbn Nazîf, s. 176, 178). İbn Hameveyh daha sonra da Yemen ve Hicaz'da hüküm süren el-Melikü'l-Kâmil'in oğlu Atsız İakabıyla meşhur el-Melikü'l-Mes'ûd Selâhaddin Yûsuf'un ölümünün (626/1229) ardından Hicaz'ı ele geçiren Atsız'ın nâibi Nûreddin Ömer b. Ali b. Re'sül'ün üzerine gönderildi (629/1232) ve bölgeyi kısa bir süre için de olsa tekrar kontrol altına aldı (İbn Nazîf, s. 235).

İbn Hameveyh'in Eyyübî tarihindeki asıl rolü, 635'te (1238) ölen el-Melikü'l-Kâmil'in yerine oğlu el-Melikü'l-Âdil'in getirilmesini ve onun Dimaşk'taki nâibliğine el-Melikü'l-Cevâd'ın tayin edilmesini sağlamasıyla başlar (İbn Vâsıl, V, 198). İbn Hameveyh, el-Melikü'l-Âdil'in kısa süren saltanat döneminin başlarında emirü'l-ümerâ sıfatıyla nüfuzlu bir şahsiyet olarak öne çıkmış, diğer emirler ona açıkça muhalefette bulunmaktan çekinmişlerdir. el-Melikü'l-Kâmil'in ölümünden kısa bir süre sonra büyük oğlu ve veliahtı el-Melikü's-

Sâlih'in Dimaşk'ı el-Melikü'l-Cevâd'ın elinden alması üzerine daha önce burayı Kerek ve yöresi karşılığında el-Melikü'l-Kâmil'e veren el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd Mısır'a gelerek el-Melikü'l-Âdil ile ağabeyi el-Melikü's-Sâlih Eyyüb'un aleyhinde anlaşmıştı. Bu sırada el-Melikü'l-Âdil'in davranışlarından memnun olmayan İbn Hameveyh ve diğer emirler Nablus'ta bulunan el-Melikü's-Sâlih'i Mısır'a gelmeye teşvik ediyorlardı. Bu durumu haber alan el-Melikü'l-Âdil, İbn Hameveyh'i tutuklatarak Kal'atülcebel'de hapse attırdı (636/1239). Aynı yıl tahtı el-Melikü'l-Âdil'den alan el-Melikü's-Sâlih onu serbest bıraktıysa da Benî Hameviyye ailesinin lideri olarak nüfuzunun daha fazla artmasından çekindiği için evinde göz hapsine aldı (İbn Vâsıl, V, 276). Ancak 643 (1245-46) yılında kardeşi vezir ve başkumandan Muinüddin İbn Hameveyh vefat edince hem Eyyübî emirlerine, hem de bölgedeki Haçlılar'a karşı verdiği mücadeleden kendisinden yararlanmak için onu başkumandanlığa getirdi (Mekîn, s. 150). İbn Hameveyh, el-Melikü's-Sâlih döneminde başkumandan sıfatıyla pek çok seferi yönetti. Bu göreve tayin edildiği yıl önce el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd ile müttefikî Hârizmliler'i yenerek Belkâ'yı ele geçirdi; ardından sığındıkları Kerek'i kuşatıp el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'u Hârizmliler'i kendisine teslim etmeye mecbur bıraktı (İbn Vâsıl, V, 363; Mekîn, s. 157). Ertesi yıl Taberiye'yi Haçlılar'dan geri aldı ve surlarını yıktırdı; fakat bundan sonra Busrâ'yı muhasara ettiyse de hastalandığı için Kahire'ye dönmek zorunda kaldı (İbn Vâsıl, V, 215; Mekîn, s. 145). 646'da (1248) Humus'a ve 647'de IX. Louis kumandasında Mısır'a saldıran Haçlılar'a karşı büyük bir mücadele verdi; ancak bu arada hücumlarına daha fazla direnemeyerek Mansûre'ye çekilirken Dimyat'ı boşaltıp onlara bırakmak gibi büyük bir hata yaptı.

Sultan el-Melikü's-Sâlih'in vefatının (647/1249) ardından Türk asıllı eşi Şecerüddür, Mısır ordusu başkumandanı İbn Hameveyh ve emirlerden Cemâleddin Tavâşî bir araya gelerek Haçlı tehlikesinin olduğu bu sırada sultanın ölümünü gizlemeye karar verdiler. Sultanın oğlu Turan Şah Hasankeyf'ten (Hisnikeyfâ) çağrıldı (İzzeddin el-Askalânî, s. 380). Ancak sultanın ölüm haberi askerler arasında duyulmuştu. Bu esnada yönetim Şecerüddür ve İbn Hameveyh'in elinde idi (Mekîn, s. 159). İbn Hameveyh'in sultan gibi davranması Memlük emirlerini kızdırıyordu. Kendisine karşı bir hareket başlatmaları üzerine

sultanlıkta gözü olmadığını ve görevi Turan Şah'a bırakacağını söyleyerek onları ikna etti (Sibt İbnü'l-Cevzî, VIII/1, s. 776; Sübkî, VIII, 363-364).

Haçlılar'ın Mansûre'yi ele geçirmesini önlemeye çalışan İbn Hameveyh, şehri savunduğu sırada 4 Zilkade 647'de (8 Şubat 1250) şehid düştü (Mekîn, s. 159) ve cenazesi Kahire'ye götürülerek orada toprağa verildi. Kaynaklarda akıllı, cesur, cömert ve emirlik vasıflarına sahip bir insan olarak tasvir edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Manşûrî* (nşr. Ebü'l-İd Dûdû), Dimaşk 1401/1981, s. 73, 75, 176, 178, 183, 189, 235, 250; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/1, s. 776-778; Ebü Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 184; Mekîn, *Ahbabü'l-Eyyûbiyyîn* (BEO içinde, nşr. Cl. Cahen), XV (1955-57), s. 109-184; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, *el-'Ascedü'l-mesbûk* (nşr. Şâkir Mahmûd Abdül-mün'im), Beyrut 1975, s. 571-572; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, IV, 77, 206, 242, 251; V, 169-170, 198, 215, 276-277, 363-364, 378-379; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 100-102; a.mlf., *el-'İber*, V, 194-195; Sübkî, *Tabakât*, VI, 97; VIII, 363-364; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 178; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 349, 359, 366, 382, 389, 392, 395, 412, 448; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VI, 363; İzzeddin el-Askalânî, *Şifâ'ü'l-kulûb fi-menâkibi Benî Eyyûb* (nşr. Nâzım Reşîd), Bağdad 1978, s. 380; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 238-239; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, Albany 1977, s. 167, 246, 290, 293; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VIII, 248-249; H. L. Gottschalk, "Awlâd al-Shaykh", *EP* (İng.), I, 766; Işın Demirkent, "Haçlılar", *DİA*, XIV, 541-542.



MUHAMMED ABDÜLKÂDİR HIREYSÂT

İBN HAMEVEYH, Muhammed

(محمد بن حمويه)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Hameveyh el-Cüveynî
(ö. 530/1135-36)

Mutasavvıf, Eyyûbîler döneminde
önemli görevlerde bulunmuş
bir sûfî ve ulemâ ailesinin ceddi.

449'da (1057) Nişâbur civarındaki Cüveyn kasabasına bağlı Buhayrâbâd köyünde doğdu. Tahsiline Cüveyn'de başladı. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin derslerine devam ederek ondan fıkıh ve usûl-i fıkıh okudu. Hadiste de ileri bir seviyeye ulaştıktan sonra kendini ibadete verdi. Gençlik yıllarında Abdülkerîm el-Kuşeyrî ile görüştüğü ve ondan istifade ettiği kaydedilmektedir (Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II, 125-126). Abdullah-ı Herevî'ye (ö. 481/1089) intisap ettiği rivayet edilmekteyse de bu uzak bir ihtimaldir (Saîd-i Nefsî, s. 4). Ebû Ali el-Fârmedî ve Ebü'l-Hasan-ı Büstî gi-

bi sûfilere sohbetinde bulunan İbn Hameveyh, Ebû Ali el-Fârmedî'den hırka giydi. Birkaç defa hacca gitti. İrşad faaliyetine başladıktan sonra çevresinde toplanan müridlerin sayısı gittikçe arttı. İbn Hameveyh ile görüşen Safedî, onun Sultan Sencer de dahil olmak üzere yüksek kademedeki devlet adamları nezdinde büyük itibarı olmasına rağmen onlardan gelen hediyeleri kabul etmediğini, ziraat yaparak geçimini sağladığını söyler (Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 28). Buhayrâbâd'da inşa ettirdiği zâviyesinde uzun yıllar irşad faaliyetini sürdüren İbn Hameveyh Nişâbur'da vefat etti. Cenazesi Buhayrâbâd'a nakledilerek burada toprağa verildi. Meşhur sûfî Aynükdât el-Hemedânî onun müridlerindedir.

İbn Hameveyh yetiştirdiği önemli şahsiyetlerle İran, Suriye ve Mısır'da dinî ve siyasî hayatta etkili olmuş nüfuzlu bir ailenin ilk büyüğüdür. Bu sebeple aile "âl-i İbn Hameveyh, Benî Hameviyye, evlâdü's-şeyh, evlâdü şeyhi's-şüyûh" gibi adlarla anılır. Ünlü sûfî Sa'deddîn-i Hammûye de onun soyundandır (ailenin önemli şahsiyetleri için bk. BENİ HAMEVİYYE). Makrîzî, ailenin atalarından Rezm isimli şahsın kısıra Enûşîrvân'ın kumandanlarından olduğunu kaydeder (*el-Hıttat*, II, 33).

Kaynaklarda İbn Hameveyh'in *Leîâ'î-fü'l-ezhân fi tefsiri'l-Kur'ân ve Selvetü't-tâlibîn* adlı iki eseri, ayrıca kırk hadis ve tasavvufa dair birer eseri olduğu kaydedilmektedir (Safedî, III, 28). Kâtib Çelebi'nin ikinci eseri aynı aileden Sadreddin el-Hameveyh'e nisbet etmesi (*Keşfü'z-zunûn*, II, 999) yanlıştır. Nasrullah Pürcevâdî kaynaklarda zikredilen, ancak verilmeyen tasavvufî eserinin son zamanlarda İran'da bulunduğunu söyler. *Maķâmâtü's-şütiyye* adını taşıyan bu eser küçük bir risâledir (*Zindegî*, s. 12).

BİBLİYOGRAFYA :

Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 28, 431; IV, 259-260; a.mlf., *et-Tahbîr*, II, 125-126; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, X, 63; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 211; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIX, 597; Safedî, *el-Vâfi*, III, 28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 46; Makrîzî, *el-Hıttat*, II, 33; Câmî, *Nefehât*, s. 485-487; *Keşfü'z-zunûn*, II, 999; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 95-96; Saîd-i Nefsî, *Hânedân-ı Sa'düddîn-i Hammûye*, Tahran 1329 hş., s. 4; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 110; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, Beyrut 1993, III, 270; Nasrullah Pürcevâdî, *Zindegî ve Âşâr-ı Şeyh Ebü'l-Hasan-ı Büstî*, Tahran 1364, s. 11-12; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Dübnâle-i Cüstücdü der Tasavvufi İrân*, Tahran 1367 hş., s. 113; H. L. Gottschalk, "Awlâd al-Shaykh", *EP* (İng.), I, 765-766.



MUHAMMED SEYYİD EL-CELYEND

İBN HAMEVEYH, Tâceddin

(تاج الدين ابن حمويه)

Ebû Muhammed Tâcüddîn
Abdullâh (Abdüsselâm) b. Ömer b. Ali
b. Muhammed b. Hameviyye
es-Serahsî el-Cüveynî ed-Dimaşkî
(ö. 642/1244)

Tarihçi, edip, şair ve mutasavvıf.

14 Şevval 566'da (20 Haziran 1171; farklı rivayetlere göre Muharrem 561 [Kasım 1165] veya 14 Şevval 572'de [15 Nisan 1177]) Dimaşk'ta doğdu. Eyyûbîler zamanında önemli görevlerde bulunmuş Serahs asıllı bir sûfî ve fukaha ailesi olan Benî Hameviyye'ye mensuptur. İlk Suriye şeyhüşşüyûhu İmâdüddin Ömer b. Ali'nin soyundan gelmektedir. İlk tahsilini memleketinde yaptı; Fahrünnisâ Şühde el-Kâtibe'den ve Ebü'l-Kâsim İbn Asâkir'den hadis dinledi. Dimaşk'ta babası Ebü'l-Feth Ömer Şeyhüşşüyûh, amcası Ebû Saîd Abdülvâhid, Ebü'l-Meâlif Mes'ûd en-Nisâbü'rî, Ebû Ali Muhammed el-Cevvânî, Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Muhammed es-Sekafî, Ebû Muhammed Abdurrahman el-Hırakî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fencedeyhî gibi âlimlerden ders aldı. Özellikle tarih alanındaki çalışmalarıyla ünlüdür.

İbn Hameveyh 593 (1197) yılında Dimaşk'tan ayrıldı. Kudüs'teki mukaddes yerleri ziyaret ettikten sonra Mısır'a gitti ve İskenderiye'den deniz yoluyla Merakeş'e geçti. Mağrib'de kaldığı ilk yıl Muvaahhidler'den Ya'kûb el-Mansûr'un yanında kabul gördü ve bu hükümdarın hayatını ve dönemindeki olayları anlatan *'Afü'z-zeyl fi't-târîh* adlı eserini kaleme aldı. Ertesi yıl onun ölümü üzerine oğlu Muhammed en-Nâsır'ın himayesine girdi ve ülkede altı yıl daha kalarak çeşitli âlimlerden ders aldı. Görüşüp istifade ettiği âlimlerin en önde geleni Gırnata (Granada) Kadısı Hâfız Ebû Muhammed Abdullâh b. Süleyman el-Ensârî'dir. Ensârî ona 597'de (1201) hadis dersleri verdi; Hâfız Ebû İshak İbn Kurkûlî'dan rivayette bulundu ve ayrıca Mağribli âlimlerin eserlerinden bazı bölümler okuttu. İbn Hameveyh'in buradaki hocaları arasında İbn Beşkûvâl, İbn Hubeyş, İbn Hamîd el-Mürsî en-Nahvî, Ebû Yezîd es-Süheyfî, fakih İbn Ebû Temîm ve Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ca'fer el-Hazrecî es-Sebtî de bulunmaktadı. 600 (1204) yılında Mağrib'den ayrılarak Mısır yoluyla tekrar Dimaşk'a dönen İbn Hameveyh 604'te (1208) hacca gitti. Ağabeyi Sadreddin İbn Hameveyh'in 617 (1220) yılında ölümü üzerine şeyhüş-

şüyüh tayin edildi ve 6 (veya 15-16) Safer 642 (14 [veya 23-24] Temmuz 1244) tarihinde Dimaşk'ta vefatına kadar Sümeysâtiyye Hankahı şeyhliği makamında kaldı. Bâbünnasr denilen yerdeki sûfiler mezarlığına defnedildi. Ebû Şâme el-Makdisî, kendisinin de katıldığı cenaze namazında çok büyük bir kalabalığın hazır bulunduğunu söyler (*Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, s. 174). Fıkıh, hadis, tarih, edebiyat, tıp, geometri gibi birçok dalda ilim sahibi ve aynı zamanda iyi bir şair olan İbn Hameveyh'in müttaki, alçak gönüllü, vakur bir kişi olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. 'Atfü'z-zeyl fi't-târih. Ya'küb el-Mansûr'un hayatını ve döneminde meydana gelen olayları konu alan bu eserin (Makkarî, III, 110; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 102) herhangi bir nüshasına henüz rastlanmamıştır. İbn Hallikân'ın 668 yılı sonlarında (1270) Dimaşk'ta müellif hatıyla gördüğünü söylediği cüz (*Vefeyât*, VII, 5) bu eser olmalıdır. **2. er-Rihletü'l-Mağribiyye.** Müellifin Mağrib'de kaldığı yıllar hakkındadır (*Hediyetü'l-ârifin*, I,

551). Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin pek çok nakilde bulunduğu eser, özellikle Ya'küb el-Mansûr'un, 582'de (1186) Şam'dan gelerek Trablus'tan Tunus'a kadar savaş ateşi tutuşturan Eyyübî memlüklerinden Şerefeddin Karakuş kumandasındaki çoğunluğunu Oğuz Türkleri'nin oluşturduğu askerî birliği Merakeş dışında bir yere iskân edip maaşa bağlamasıyla ilgili haberleri verdiği için tarihî değer taşır. Aynı zamanda *'Atfü'z-zeyl fi't-târih* gibi yine Ya'küb el-Mansûr'un hayatı ve kişiliği hakkında birinci derecede bir kaynaktır. **3. es-Siyâsetü'l-mülûkiyye.** İbn Hameveyh'in günümüze ulaşan tek eseri olup Eyyübî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Kâmil Nâsirüddin Muhammed adına kaleme alınmıştır. 895'te (1490) II. Bayezid için istinsah edilen seksen yedi varaklık tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 1116). **4. Kitâbü Uşûli'l-esyâ'.** Muhtemelen felsefeye dair olan bu eserin sekiz cilt olduğu kaydedilir (Makkarî, III, 101; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 461). **5. el-Mesâlik ve'l-memâlik.** Adından bir coğrafya ki-

tabı olduğu anlaşılmaktadır (Makkarî, III, 110). **6. el-Emâli.** Müellifin manzumensur edebî parçalarını ihtiva etmektedir (*a.g.e., a.y.*). **7. et-Teĥârîc.** Muhtemelen hadis tahriclerinden ibaret olan bir cüzdür (*a.g.e., a.y.*; İbnü'l-İmâd, V, 214).

BİBLİYOGRAFYA :

Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtu'z-zamân*, VIII, 748-749; Münzirî, *et-Tekmilâ*, III, 637-638; Ebû Şâme, *ez-Zeyl'ale'r-Ravzateyn*, s. 174; İbnü's-Sâbüni, *Tekmilëtü İkmâli'l-İkmâl* (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1957, s. 82-85; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, 5; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XII, 165; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, XXIII, 96-97; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 134; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VI, 350; a.m.f., *el-Menhelü's-şâfi*, I, 403 (nr. 217); Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 99-111; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 214; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 461, 551; II, 32, 102; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 110; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VI, 96; Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 722; Ramazan Şeşen, *Salâhad-din Devrinde Eyyübîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 306-308; Cl. Cahen, "Une source pour l'histoire des croisades: Les mémoires Sad ad-din Ibn Hamawiya Juwaini", *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, XXVIII, Strasbourg 1950, s. 320-337; H. L. Gottschalk, "Die Aulad Saih as-Suyüh (Banu Hamawiya)", *WZKM*, LIII (1956), s. 57-87; a.m.f., "Awlâd al-Shaykh", *EP* (İng.), I, 766.



CEVAT İZGİ

Tâceddin İbn Hameveyh'in *es-Siyâsetü'l-mülûkiyye* adlı eserinin ilk iki sayfası (TSMK, III. Ahmed, nr. 1116)



İBN HÂMİD

(ابن حامد)

Ebû Abdillâh Hasen b. Hâmid
b. Ali el-Verrâk el-Bağdâdî
(ö. 403/1012)

Hanbelî fakihi.

Bağdat'ta doğdu ve burada yetişti. Ebû Bekir en-Neccâd, Gulâmü'l-Hallâl, Ebû Bekir İbn Mâlik el-Katî, Ebû Ali İbnü's-Savvâf ve Ahmed b. Ca'fer el-Huttelî gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Tâhir İbnü'l-Kattân, Ebû İshak el-Bermekî, Ebû Bekir er-Rüşnânî, Ebû Abdullah İbnü'l-Fukâi, Ebû Bekir İbnü'l-Hayyât Hasan b. Ali el-Ahvâzî ve ölümünden sonra onun yerine ders ve fetva veren tanınmış Hanbelî hukukçusu Ebû Ya'lâ el-Ferrâ bulunmaktadır.

Geçimini bilhassa Kur'ân-ı Kerîm istinsahı ile sağladığı için "Verrâk" lakabıyla anılan İbn Hâmid zühd ve takvâsı ile temayüz etmiş ve Bağdat halkı üzerinde nüfuz ve itibar kazanmıştı. Döneminde cereyan eden ilmî tartışmalara aktif şekilde katılmış, Halife Kâdir-Billâh'ın huzurunda Şâfiî âlimi Ebû Hâmid el-İsfe-

râyîni ile yaptığı münazara ilim muhitle-
rinde bir hayli yankı uyandırmıştı. İbn Hâ-
mid'in o sıralarda Bağdat'a hâkim olan
Büveyhî hânedanı ile de yakın ilişki için-
de bulunması, Hanbelî mezhebinin diğer
mezheplere göre daha canlı ve güçlü bir
konumda olmasına katkı sağlamıştır. İda-
recilerle olan münasebetine ve onlardan
gördüğü ilgiye rağmen siyasî olaylar içe-
risinde yer almamış, hatta saraydan ya-
pılan ihsan ve yardımları da ihtiyaç içinde
bulunduğu halde kabul etmemiştir. Uzun
bir ömür sürdüğü ve birçok defa hacca
gittiği söylenen İbn Hâmid, 403 (1012)
yılında Mekke'den dönerken Vâkısa denen
yerde bedevîlerin hücumuna uğramış ve
orada öldürülmüştür.

Eserleri. İbn Hâmid'in günümüze ula-
şan *Tehzîbü'l-ecvibe* (nşr. Subhî es-Sâ-
merrâî, Beyrut 1988) adlı fıkha dair kita-
bından başka kaynaklarda zikredilen *Ki-
tâbü'l-Câmi' fi'htilâti'l-fukahâ'* ile (400
cüz) *Şerhu'l-Hırâki*, *Şerhu Uşûli'd-dîn*
ve *Uşûlü'l-fıkh* adlı eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 303; İbn Ebû Ya-
lâ, *Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 171-177; İbnü'l-Cev-
zî, *el-Muntazam*, XV, 94; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-
uşûl* (nşr. Abdülmecîd Selîm - M. Hâmid el-Fi-
ki), XII, 222; a.mlf., *el-Kâmil*, VIII, 78; Zehebî,
el-İber, II, 205; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVII,
203; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 349; İbn Tağ-
rıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IV, 232; Burhâ-
neddin İbn Müflîh, *el-Makşadü'l-ersed* (nşr. Ab-
durrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/
1990, I, 319-320; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 166-
167; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecû'l-ahmed*
(nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/
1983, II, 98-101; Muhammed eş-Şattî, *Muhta-
şaru Tabakâti'l-Hanâbile*, Dimaşk 1399, s. 26;
Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), II, 201; George
Makdisî, "İbn Aqîl et la résurgence de l'Islam
traditionaliste au XI^e siècle (V. siècle de l'hé-
gire)", *Damascus (PIFD)* (1963), s. 227-232; H.
Laoust, "İbn Hâmid", *EP²* (İng.), III, 784; Muham-
med Seydî, "İbn Hâmid", *DMBİ*, III, 303.



AHMET YAMAN

IBN HAMİS

(ابن حميس)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Ömer b. Muhammed
b. Ömer el-Himyerî
el-Hacrî er-Ruaynî et-Tilimsânî
(ö. 708/1309)

Endülüslü şair.

650'de (1252) Cezayir'in Tilimsân şeh-
rinde doğdu. Soyu, Yemen'deki Himyer
kabilesinden Zû Ruayn lakabıyla anılan
Hacr b. Yerîm'e dayandığından Himyerî,

Hacrî, Ruaynî nisbeleriyle de anılır. İyi bir
eğitim gören İbn Hamîs, 681 (1282) yılı-
nda Tilimsân Sultanı I. Ebû Saîd Osman b.
Yağmurasan el-Abdülvâdî'nin özel kâtip-
liği görevine tayin edildi. 688'de (1289)
Tilimsân'dan geçen Belensiyeli (Valencia)
seyyah Ebû Muhammed el-Abderî onun
bu tarihte yoksulluk içinde bulunduğunu
söyler. İbn Hamîs, Merînî Hükümdarı Ebû
Ya'kûb Yûsuf tarafından Tilimsân muha-
sara edildiği sırada doğduğu şehirden
ayrılarak Sebte'ye (Ceuta) gitti. Bu sırada
Sebte, Ebû Tâlib Abdullah b. Muhammed
el-Azeî ve kardeşi Ebû Hâtîm tarafından
yönetiliyordu. Burada kendisini hoca ola-
rak kabul ettirmeye çalışan İbn Hamîs gi-
rişiminin sonuçsuz kalması üzerine Cezî-
retülhadrâ'ya (Algéciras) gitti; daha sonra
Mâleka'ya (Malaga) geçti. Gittiği her yer-
de ders vererek ve zamanın büyüklere
kasideler yazarak geçimini sağlamaya ça-
lıştı. Bu yıllarda Tilimsân'da, Gırnata (Gra-
nada) Hükümdarı III. Muhammed'in veziri
İbnü'l-Hakîm Muhammed b. Abdurrah-
man ile tanıştı. Devrinin önemli bir şahsi-
yeti, aynı zamanda âlim ve ediplerin hâ-
misi olan vezir İbn Hamîs'i Gırnata'ya da-
vet etti (703/1304). Vezir için yazdığı ka-
sideler sayesinde rahat bir hayata kavu-
şan İbn Hamîs 706'da (1306) bir ziyaret
amacıyla Mâleka'ya döndü, daha sonra el-
Meriye'ye (Almeria) gitti. Burada İbnü'l-
Hakîm'e tâbi kumandan Ebü'l-Hasan İbn
Kümâşe'nin yakın ilgisine mazhar oldu.
708 (1309) yılında III. Muhammed'in kar-
deşi Ebü'l-Cüyüş Nasr b. Muhammed Gır-
nata'nın idaresini ele geçirdi. İbn Hamîs
bu sırada Vezir İbnü'l-Hakîm ile birlikte
öldürüldü.

İbn Hamîs kaynaklarda filozof, hakîm,
astrolog, simyager, itikadî mezhepler
arasındaki ayrılıklarda derin bilgi sahi-
bi bir âlim ve bir edebiyatçı olarak tanı-
tılır. Ahmed b. Muhammed el-Makka-
rî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim
el-Hadramî'nin onun şiirlerini toplayarak
ed-Dürrü'n-nefis fi şî'ri İbn Hamîs
adıyla bir divan haline getirdiğini söyler.
Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.
İbn Hâtîme, *Meziyyetü'l-Meriyye 'alâ
gayrihâ mine'l-bilâdi'l-Endülüsiyye*
adlı eserinde bu divanda yer alan şiir-
lerin bir kısmının İbn Hamîs'in Vezir İb-
nü'l-Hakîm hakkında yazdığı kasideler-
den oluştuğunu bildirir. İbn Hamîs'in şi-
irlerinin birçoğu onun biyografisine yer
veren Muhammed el-Abderî, İbnü'l-Kâ-
dî, Makkarî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve

Ebû Zekeriyâ İbn Haldûn'un kitapların-
da dağınık halde bulunmaktadır. Bu şiir-
ler, Abdülvehhâb b. Mansûr tarafından
*el-Müntehabü'n-nefis min şî'ri İbn
Hamîs* adıyla bir araya getirilmiştir (bk.
bibl.). Bu derlemede on altı kaside yer al-
maktadır.

İbn Hamîs'in, genellikle uzun olan kasi-
delerinde medih, hicâ, fâhr gibi gelenek-
sel şiir temalarını işlediği görülür. Tilim-
sân'da hüküm süren Zeyyânîler'i, seyyah
İbn Rüşeyd'i ve özellikle hâmisi Vezir İb-
nü'l-Hakîm'i metheden şair, Tilimsân'da
zalimce hüküm süren ve buradan ayrıl-
masına sebep olan Yağmurîler'i de hic-
vetmiştir. Onun şiirlerinde özel isimlere
ve yer adlarına sık rastlandığı gibi Tilim-
sân'ın yerli kültürünün derin izleri ve et-
kileri görülür. Eski Arap, İran ve Yunan
hikâye ve efsanelerinden, destanlardan
esintiler, bazı tarihî olaylara telmihler
göze çarpar. Üslûp ve biçim bakımından
Ebü'l-Alâ el-Maarrî'den etkilenen İbn Ha-
mîs çok sayıda nâdir ve garîb kelime kul-
lanmış ve bu tür kelimeleri kullanmayı bir
sanat ve belâgat anlayışı olarak benim-
semiştir. Bir beytinde, "Garîb ve nâdir
kelimelere alışmamış kimse belâgatın
tadına eremez" diyerek bu görüşünü
açıkça ifade etmiştir. Onun bazı şiirleri-
ni kelime hazinesi zengin olmayanların
anlaması mümkün değildir. İbn Hamîs
sanatlı nesirle bazı edebî mektuplar da
kaleme almıştır (İbnü'l-Hatîb, II, 557-
562).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Hatîb, *el-Hâta*, II, 528-562; Ebû Zeke-
riyyâ İbn Haldûn, *Buğyetü'r-ruvvâd* (nşr. Al-
fred Bel), Alger 1904, I, 10-43, 117; İbn Kun-
fûz, *el-Vefeyât* (nşr. H. Pérès), Cezayir, ts., s. 53;
İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, IV, 231; İbn
Meryem, *el-Bustân fi zikri'l-evliyâ' ve'l-ule-
mâ' bi-Tilimsân*, Cezayir 1326/1908, s. 225;
İbnü'l-Kâdî, *Dürrretü'l-hicâl*, II, 27-33; Mak-
karî, *Nefhu't-tîb*, V, 359-378; a.mlf., *Ezhârü'r-
riyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1939,
II, 301-340; J.-J.-L. Bargès, *Complément de
l'histoire des Bèni-Zeyyan*, Paris 1887, s. 22-
24; Abdesselam Meziane, "İbn Khamis, poète
tlemcenien du XIII^e siècle", *Deuxième congrès
de la fédération des sociétés savantes de l'Af-
rique du nord à Tlemcen 14-17 Avril 1936*,
Cezayir 1936, II, 1057-1066; Abdülvehhâb b.
Mansûr, *el-Müntehabü'n-nefis min şî'ri İbn Ha-
mîs*, Tlemsen 1365; Abdurrahman el-Cilâfî, *Tâ-
rihu'l-Cezâ'iri'l-âm*, Cezayir 1955, II, 146; Keh-
hâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 92; Ömer Ferruh,
Târîhu'l-edeb, VI, 361; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethul-
lâh), VI, 314; Hifnâvî, *Tâ'rifü'l-hâlef bi-ricâlî's-
selef*, Beyrut 1402/1982, II, 375-390; M. Hadj-
Sadok, "İbn Khamis", *EP²* (İng.), III, 833-834.



SÜLEYMAN TULÜCÜ

İBN HAMMÂD el-BURNUSÎ

(ابن حماد البرنسي)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Hammâd (Hamâdu)
el-Burnusî es-Sebî
(VI./XII. yüzyıl)Kuzey Afrikalı fakih
ve tarihçi.

Mağrib-i Aksâ'daki Sebte'de (Ceuta) dünyaya geldi. Burnus Berberleri'nden olup aynı künyeyi ve adı taşıyan Ebû Abdullâh İbn Hammâd es-Sanhâcî ile karıştırılmamalıdır. VI. (XII.) yüzyılda yaşadığı tahmin edilmekte ve meşhur âlim Kâdî İyâz'ın talebesi olduğu bilinmektedir.

Daha çok bir fakih ve tarihçi olarak temayüz eden İbn Hammâd, *Kitâbü'l-Muktebis (Kâbes) fî aḥbârî'l-Mağrib ve Fâs ve'l-Endelüs* adlı eseri telif etti. Günümüze ulaşmadıysa da İbn İzârî'nin *el-Beyânü'l-muğrib*'inde Zehebi'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında, İbn Ebû Zer'in *el-Kırâtâs*'ında ve anonim *Mefâhîrü'l-Berber*'de bu eserden bol miktarda iktibaslar yapıldığı bilinmektedir. İbn Hammâd, Kâdî İyâz'ın *Tertîbü'l-medârik*'inin hulâsası olan ve *Muhtaşarü'l-medârik* adını taşıyan bir eser daha telif etmiştir. Rabat'taki el-Mektebetü'l-Haseniyye'de bir nüshası bulunan bu esere müellif bazı önemli kaynakları da ilâve etmiştir (Fricaud, s. 457).

BİBLİYOGRAFYA :

Mefâhîrü'l-Berber (nşr. M. Ya'lâ), Madrid 1996, s. 180, 185, 207, 260; ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 87; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, neşredeninin girişi, I, 32; İbn Ebû Zer, *el-Enisü'l-muğrib*, Rabat 1972, s. 24, 28, 38, 50, 66, 180, 188, 198; İbn Süde, *Delîlü mü'errîhi'l-Mağribi'l-akşâ*, Dârülbeyzâ 1960, I, 59-60, 269-270; H. R. İdris, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris 1962, I, 19; E. Fricaud, *İbn İdâri al-Marrâkuşî* (doktora tezi, 1994), Université Lumière (Lyon), s. 457; Saïd A'râb, "İbn Hamâdu", *Da'vetül-hak*, sy. 3, Mekke 1982, s. 21-31; sy. 8 (1982), s. 22-28; a.m.f., "Cevâhib mine'l-hayâti'l-fikriyye bi-Sebte min hilâli Muhtaşari'l-medârik", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb bi-Tıtvân*, III, Tıtvân 1410/1989, s. 227-246; "İbn Hamâdu", *EP* (Fr.), III, 806.



MARIA-JESUS VIGUERA-MOLINS

İBN HAMMÂD b. EBÛ HANÎFE(bk. İSMÂİL b. HAMMÂD
b. EBÛ HANÎFE).**İBN HAMMÂD es-SANHÂCÎ**

(ابن حماد الصنهاجي)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Alî b. Hammâd (Hamâdu) b. İsâ
b. Ebî Bekr es-Sanhâcî
(ö. 628/1231)Kuzey Afrikalı kadı,
tarihçi ve şair.

Mağrib-i Evsat'ta yer alan Hamza köyünde doğdu. Benî Sanhâce'ye mensup olup İbn Hamâdu diye de bilinir. Tahsil hayatına Kal'atü Benî Hammâd'da başladı ve Bicâye'de devam etti. Bicâye'de bulunduğu sırada Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Muammerî, İbnü'l-Harrât, Muhammed b. Ali b. Mahlûf el-Cezâirî gibi âlimlerden ders aldı ve mu'tasavvıf Sîdî Ebû Medyen'in sohbetlerine katıldı. 613-616 (1216-1219) yılları arasında Endülüs'ün Ceziretülhadrâ (Algeciras) ve Mağrib'in Selâ, Azemmür şehirlerinde kadılık yaptıktan sonra kendini eserler yazmaya verdi. 628 (1231) yılında vefat eden İbn Hammâd'ın ölüm tarihi 627 (1230) olarak da kaydedilir (Safedî, IV, 157).

Eserleri. 1. Kitâbü'n-Nübezi'l-muhtâce fî aḥbârî mülâki Şanhâce bi-İrîkriyye ve Bicâye. Müellif, en önemli çalışması olan bu eserinde Sanhâce emirleri hakkındaki rivayetleri toplamıştır; ancak 617'de (1220) yazılan kitabın bugün sadece Fâtımîler'i anlatan kısmı mevcuttur. Müellif, bu bölüme Fâtımîler'in soyları hakkındaki ihtilâftan söz ederek başlar ve Ubeydullah el-Mehdî'den (909-934) Âdid-Lidînilah'a (1160-1171) kadar bütün Fâtîmî halifelerinin biyografilerini verir. Eserin Ubeydullah el-Mehdî ile ilgili kısmının Jacques Auguste Cherbonneau tarafından yapılan Fransızca tercümesi (JA, V [1855], s. 529-547) ve Arapça metni (RA/fr, XII [1868], s. 464-477) yayımlanmıştır. Eser daha sonra M. Vonderheyden tarafından Arapça metni ve Fransızca tercümesiyle birlikte (*Histoire des rois 'obaïdites*, Alger - Paris 1927), son olarak da Tihâmî Nakra ve Abdülhalîm Uveys tarafından bir mukaddime ile beraber *Aḥbâru mülûki Benî 'Ubeyd ve şiretühüm* adıyla neşredilmiştir (Riyad-Kahire 1401/1981; Tunus 1987). İbn Hammâd'ın bu eserinden İbn Haldûn, Abdullah b. Ahmed et-Ticânî ve İbnü'l-Ebbâr gibi müellifler nakillerde bulunmuşlardır; Ticânî nakillerin-

de onun bazı beyitlerine de yer vermiştir (*Rihle*, s. 116-117). **2. Târîhu mülûki'l-İbâziyye.** Vonderheyden tarafından neşredilen eserin (Cezayir 1340/1927) Hâricî lideri Ebû Yezid en-Nükkârî'ye dair kısmını Cherbonneau Fransızca'ya çevirmiştir (JA, XX [1852], s. 470-510).

İbn Hammâd'ın bunlardan başka *el-İ'lâm bi-Fevâ'idî'l-aḥkâm li-'Abdilhak el-İşbîli ve Şerhu Maḥşûreti İbn Düreyd* adlarını taşıyan iki kitapla çalışmalarından ve hocalarından bahsettiği bir risâle yazdığı belirtilmektedir (*Aḥbâru mülûki Benî 'Ubeyd*, neşredenlerin girişi, s. 6-7; *DMBİ*, III, 362). İbnü'l-Ebbâr onun şiirlerini topladığı bir divanın olduğunu söyler (*et-Tekmile*, II, 628).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hammâd es-Sanhâcî, *Aḥbâru mülûki Benî 'Ubeyd ve şiretühüm* (nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys), Riyad-Kahire 1401/1981, neşredenlerin girişi, s. 3-7; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile* (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1375/1956, II, 628; Abdullah b. Ahmed et-Ticânî, *Rihle* (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 116-117; Gubrîni, *'Unvânü'd-dirâye* (nşr. R. Bûnâr), Cezayir 1389/1970, s. 192; Safedî, *el-Vaḥî*, IV, 157-158; İbn Haldûn, *Mefâhîrü'l-Berber* (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1352/1934, s. 51; Bustânî, *DM*, II, 473-474; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 555; H. R. İdris, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris 1962, I, 19; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, II, 215; "İbn Hamâdu", *EP* (Fr.), III, 805-806; Seyyid Ali Âli Dâvûd, "İbn Hammâd", *DMBİ*, III, 362.



MARIA-JESUS VIGUERA-MOLINS

İBN HAMMÂDÛS

(ابن حمادوش)

Abdürrezzâk b. Muhammed
b. Hammâdûs el-Cezâirî
(ö. 1195/1781)


Cezayirli âlim ve seyyah.

1107'de (1696) Cezayir'de doğdu. Babası debbâğ esnafındandı. Çocukluğu siyasî açıdan oldukça karışık bir dönemde geçti. Tahsilini tamamladıktan sonra bir süre debbâğlık yaptı ve ticaretle uğraştı. Vehrân'ın İspanyollar'ın eline geçtiğine, Cezayir'deki iç kargaşalara, Tıtvân'da Rifli Ahmed Paşa'nın Filâfler'den Sultan Mevlây Abdullah'a karşı isyanına (1156/1743) şahit oldu. Cezayir Ocağı'nda bazı Osmanlı yöneticilerini tanıdı. Bütün Mağrib ve Cezayir'i gezdi. Mağrib'de Ahmed b. Muhammed el-Verzezi, Muhammed b. Abdüsselâm el-Bennânî, Ahmed es-Serâirî ve Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî'den,

Tunus'ta Muhammed ez-Zeytûne et-Tûnisî'den ilim tahsil etti. 1130'da (1718) hacca gitti. 1156 (1743) yılında tekrar Mağrib'i dolaştı. 1161'de (1748) Mısır'ın Reşîd şehrine, oradan ikinci defa hacca gitti. Medine'de bir süre ikamet ederek eser yazmakla meşgul oldu. Cezayir'e döndükten sonra da eser yazmayı sürdüren İbn Hammâdûş 1195'te (1781) vefat etti.

Eserleri. 1. Lisânü'l-mağâl fi'n-nebe'i 'ani'l-haseb ve'n-neseb ve'l-âl (Rihle). İbn Hammâdûş'un seyahatlerini hâtırat ve günlük şeklinde anlattığı eser müellifin Mağrib'e gittiği 1156'da (1743) başlar. Eserin bu tarihten önceki dönemlere ait kısmı günümüze ulaşmamıştır. Sade bir dille yazılmış olan eser XVIII. yüzyıl Cezayir, Tunus ve Mağrib tarihi açısından önemlidir. Osmanlı yönetimine bağlı paşaların durumu, Danimarka Sulhu (1159/1746), ulemâ, Türkler ve Acemler hakkında mâlumatla nesep bilgilerinin yanı sıra Cezayir ve Mağrib'deki âdet ve gelenekler hakkında orijinal bilgiler ihtiva eden eser Ebû'l-Kâsım Sa'dullah tarafından neşredilmiştir (Cezayir 1983). **2. Keşî'r-rumûz fi beyâni a'sâb.** Alfabetik olarak düzenlenmiş bir tip sözlüğü olup 987 madde içerir. İbn Hammâdûş'un Medine'de iken yazdığı eser tıbbî dair dört ciltlik *el-Cevherü'l-meknûn min bahri'l-kânûn*'unun son cildir. Eserin diğer ciltleri günümüze ulaşmamıştır. Eserde ilaçların nitelikleri ve tasnifi, bitki adlarıyla sağlığa yararlı diğer maddeler hakkında bilgi verilmiş, bitkilerin mahallî lehçelerdeki adları da yazılmıştır. Müellif İbn Sînâ, Dâvûd el-Antâkî, İbnü'l-Baytâr el-Antâkî ve eski Yunanlı hekimlerin eserlerinden de faydalanmıştır. Lucien le Clerck'ın Fransızca'ya tercüme ettiği eserin (*Kachef er-Romoz, un traité de matière médicale arabe d'Abderrazzaq ed-Djecziry, Paris 1874*) metni daha sonra Ahmed b. Murâdî et-Türkî tarafından yayımlanmıştır (Cezayir 1903). G. Colin eser ve müellif üzerine Cezayir Üniversitesi'nde bir doktora tezi hazırlamıştır (*A étude la médecine d'Ibn Hamâdûs dans se thèse: Abderrazzâq el-Jezâiri: Un médecin arabe du XII^e siècle del'hégire, Montpellier 1905*). **3. Ta'dîlü'l-mizâc bi-sebebi kavânîni'l-îlac.** Cinsel hastalıkların tedavisine dairdir (Ebû'l-Kâsım Sa'dullah, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-şekâfi*, II, 451; ayrıca müellifin yazma halindeki küçük risâleleri için bk. a.g.e., II, 443-444; a.mlf., *Ebhâş ve ârâ' fi târihi'l-Cezâ'ir*, I, 226-227).

BİBLİYOGRAFYA:

Ta'rîfü'l-Cezâ'ir, Cezayir 1907, II, 471; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, Tıtvân 1962, III/1, s. 148-152; Ebû'l-Kâsım Sa'dullah, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-şekâfi*, Cezayir 1401/1981, II, 438-451; a.mlf., *Ebhâş ve ârâ' fi târihi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1990, I, 221-241; a.mlf., "Abdürrezzâk b. Hammâdûş el-Cezâ'iri ve rihletühü Lisânü'l-mağâl", *MMLADm.*, L (1979), s. 322-344; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 352; Ahmad Chtioui, "Le Lisân al-Mağâl d'Ibn Hamâdûş, récit de voyage et autobiographie", *IBLA*, XLIX/157 (1986), s. 59-74.  ATILLA ÇETİN

İBN HAMMÜYE

(bk. BENÎ HAMEVİYYE;
İBN HAMEVEYH).

İBN HAMZA

(ابن حمزة)

Burhânüddin İbrâhim
b. Muhammed b. Kemâleddin
el-Hüseynî ed-Dimaşki
(ö. 1120/1708)

el-Beyân ve't-ta'rif adlı
eseriyle tanınan muhaddis.

5 Zilkade 1054'te (3 Ocak 1645) Dimaşk'ta doğdu. Aslen Harranlı olup soyunun Hz. Hüseyin'e ulaştığı söylenmektedir. İlk tahsilini babasının ve ağabeyinin yanında yaptı. Dil, hadis ve fıkıh konularında Dimaşk'ta Muhammed b. Süleyman el-Mağribî, Haskefi, Abdülbâkî el-Hanbelî; Mısır'da Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî; Haremeyn'de Ahmed b. Muhammed en-Nahlî, İbn Sâlim el-Basrî, Hasan b. Ali el-Uceymî, İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî'den ders aldı. Ayrıca Yahyâ eş-Şâvî, İbrâhim el-Fettâl, Muhammed el-Mehâsinî, İsmâil el-Mehâsinî, Muhammed b. Balabân es-Sâlihî, Abdülkâdir es-Sûfî ve Kemâleddin el-Mâlikî gibi hocalarından faydalandı. İstanbul'da II. Süleyman'ın hocası olan Molla Abdülvehhâb'ın, Üsküdar Camii imamı Abdülkâdir Makdisî'nin ve Medine kadısı Molla Mûsâ Kastamonî'nin derslerine devam etti.

İbn Hamza Sâlihiyye'deki Mârdâniyye, Emcediyye ve Cevziyye medreselerinde ders verir, senenin üç ayında Nahhâsin mahallesindeki evinde okuttuğu *Şahîh-i Buğârî* derslerine çok sayıda dinleyici iştirak ederdi. Ayrıca Dimaşk'ta kadî nâibliğiyle nakîbüleşraflığı yaptı. 1093 (1682) yılında Mısır nakîbüleşraflığına tayin edildi. 1119 (1707-1708) yılında hacca giden İbn Hamza dönüştü Zâtülhac mevkiinde 9 Safer 1120 (30 Nisan 1708) tarihinde vefat etti ve orada defnedildi.

Eserleri. 1. el-Beyân ve't-ta'rif* fi esbâbi vürûdî'l-hadîsi's-şerîf. Telifine Dimaşk'ta başlanıp 4 Muharrem 1119'da (7 Nisan 1707) İstanbul'da tamamlanan eser hadislerin vürûd sebeplerine dair olup kendi alanında en geniş çalışmadır. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (meselâ bk. I-II, Halep 1329). **2. Hâşiye 'alâ şerhi'l-Elfiyye.** İbn Hamza'nın, İbn Mâlik et-Tâî'nin *el-Elfiyye*'sine onun oğlu Bedreddin Muhammed b. Muhammed (İbnü'n-Nâzım) tarafından yapılan *ed-Dürretü'l-muğiyye* (Beyrut 1312) adlı şerh üzerine yazmaya başladığı, ancak tamamlayamadığı bir çalışmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rif* (nşr. Seyfeddin el-Kâtib), Beyrut 1401/1981, I, 2-3; a.e. (nşr. Hüseyin Abdülmecîd Hâşim), Kahire 1975, neşreden giriş, I, 30; Süyûtî, *Esbâbü vürûdî'l-hadîs* (nşr. Yahyâ İsmâil Ahmed), Beyrut 1404/1984; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, Beyrut 1988, I, 22-24; Tüneki, *Mu'cemü'l-muşannifin* (nşr. Siddik Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, IV, 391-393; Serkis, *Mu'cem*, I, 88; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 37; *İzâhu'l-meknûn*, I, 68, 120, 207; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifin*, I, 105-106; Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 22; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), I, 68.

 ALI AKYÜZ

İBN HANBEL

(bk. AHMED b. HANBEL).

İBN HÂNÎ

(ابن هاني)

Ebû'l-Kâsım Muhammed
b. Hânî b. Muhammed
el-Mağribî el-Endelüsî
(ö. 362/973)

Fâtımî Halifesi
Muiz-Lidînilâh'ın saray şairi.

320-326 (932-938) yılları arasında Endülüs'ün İşbiliye (Sevilla) şehrinde doğdu. Yemen'den Kuzey Afrika'ya göç eden Ezd kabilesine mensuptur. Soyu İfrîkiye Valisi Yezîd b. Hâtîm el-Ez'dî'ye (772-787) veya kardeşi Ravh b. Hâtîm'e dayanır. Babası Hânî, III. Abdurrahman devrinde Fâtîmîler'in ilk başşehri Mehdiye'den Endülüs'e göç etmiş, bir süre Kurtuba'da (Cordoba) kaldıktan sonra İşbiliye'ye yerleşmişti. Onun Endülüs'e hangi maksatla gittiği kesin olarak bilinmemekle birlikte bazı çağdaş araştırmacılar Kuzey Afrika'da Mehdiye'yi kuran, Mısır'ı almak için yaptığı iki başarısız teşebbüsten sonra Kurtuba'daki hilâfeti ele geçirmeyi düşünen ve çok sayıda İsmâilî dâiyi görevlendiren

Mehdî el-Fâtîmî'nin bir şair olan Hânî'yi de bu amaçla Endülüs'e göndermiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir (meselâ bk. *EP*² [İng.], III, 786).

İbn Hânî, öğrenimini İsbîliye'de tamamladıktan sonra Kurtuba'ya giderek bilgisini geliştirdi. Kaynaklarda hocaları ve tahsil ettiği ilimler hakkında bilgi yoktur. Ancak şiirlerinden eski Arap şiiriyle yakından ilgilendiği, bu konudaki tarihî birikimi geleneksel muhtevasıyla çok iyi öğrendiği anlaşılmaktadır. İbn Hânî İsbîliye'ye dönünce siyasî ve felsefî düşüncelerini açıkça ortaya koymaya başladı. Ancak düşünceleri bulunduğu ortamın yapısına ters düşüyordu. Muhalifleri onu Fâtîmîler'e yakın olmak, Yunan felsefesinin tesirinde kalmak ve ayrıca zındıklıkla itham ettiler. Kaynakların yakın dostu olduğunu söylediği (Muhammed el-Ya'îlâvî, *İbn Hânî el-Mağribî el-Endelüsî*, s. 115-116), fakat adını vermediği İsbîliye valisi ona bir süre İsbîliye'den uzaklaşmasını tavsiye etti. Bu sırada yirmi yedi yaşında olan İbn Hânî valinin bu tavsiyesine uyararak Mağrib'e gitmek üzere Endülüs'ten ayrıldı.

347 (958) yılında Mağrib'in batısına yaptığı seferden dönen Cevher es-Sıkkî kumandasındaki Fâtîmî ordusu Fas'ın kuzey kesimlerine geldiğinde İbn Hânî adı geçen kumandanın himayesine girdi ve Mağrib'de ilk kasidesini onun için yazdı. Mağrib'de Emevîler'i ağır bir dille yeren şiirler yazan İbn Hânî, doğuda ve batıda yayımlıca politika takip eden Fâtîmîler'in güçlü bir savunucusu ve propagandacı olarak faaliyet göstermeye başladı. Bir süre sonra Cezayir'in doğusundaki Mesîle şehrine giderek şehrin hâkimi olan ve İbnü'l-Endelüsîye diye tanınan, Muiz-Lidînillâh'ın sütkardeşi Ca'fer b. Ali b. Sa'dûn el-Ezdî ve kardeşi Yahyâ'nın himayesine girdi. Ca'fer ve Yahyâ'dan büyük ilgi gören şair onları ve aile fertlerini öven pek çok şiir kaleme aldı. Şiirleri geniş bir çevrede okunup şöhreti Mağrib'de yayıncı Halife Muiz, Ca'fer ve Yahyâ'dan onu Kayrevan'a göndermelerini istedi. 354 (965) yılında Mansûriye Sarayı'nda halifenin huzuruna çıkan İbn Hânî, buradaki Ebû'l-Kâsım el-Fezârî el-Kayrevânî ve Ali b. Muhammed el-İyâdî et-Tûnisî gibi saray şairlerine karşı zamanla büyük bir üstünlük sağladı. Fâtîmî imamlarını ve özellikle hâmisî olan Muiz'i insan üstü sıfatlarla yücelten şiirleri (meselâ bk. *Divânü Muhammed b. Hânî el-Endelüsî*, s. 181-187) sayesinde büyük bir itibar gördü. Onun Muiz hakkındaki şiirleri (el-Muizzîyyât) müstakil bir divan teşkil edecek kadar çoktur. Bu şiirler Kuzey Afrika sınır-

larını aşmış Endülüs'ten Bağdat'a kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılarak İsmâiliyye doktrininin tanınmasını sağlamıştır. Fâtîmîler'in Mısır'ı ele geçirmesinden sonra Muiz ile birlikte Mısır'a giden İbn Hânî ömrünün geri kalan kısmını Fâtîmî sarayında geçirdi. 362 (973) yılında ailesini Mısır'a getirmek üzere Mağrib'e giderken Libya'nın doğusundaki Berka'da öldü. Bu olayla ilgili olarak Berka'daki bir dostunun verdiği ziyafette içkinin tesiriyle öldüğü, içkili olarak sefere çıkıp yolda öldürüldüğü, kemeriyle boğularak Berka'daki su dolaplarından birine asıldığı ve Endülüs Emevî Devleti hesabına çalışanlarca katledildiği şeklinde değişik rivayetler nakledilmiştir. Halife Muiz-Lidînillâh doğulu şairlere karşı onunla övünmeyi ümit ettiği sırada ölmesinden dolayı büyük üzüntü duymuştur (Ya'kût, XIX, 93; İbn Hallikân, IV, 50).

İbn Hânî'nin çağdaşı olan müellifler ve günümüz araştırmacıları onu Endülüs'ün ve Mağrib'in en büyük şairlerinden biri olarak kabul ederler. İbn Hânî şiirlerindeki üslup ve tema benzerliği, ifade sağlamlığı, hayal zenginliği, fikirlerindeki aşırılık ve sıradışılık, övgülerindeki güzellik gibi sebeplerle Mütenebbî ile mukayese edilerek "Mağrib'in Mütenebbîsi" olarak nitelendirilmiştir (meselâ bk. Makkarî, IV, 41; Safedî, I, 352). Şiirdeki ustalığını daha önce örneğine pek rastlanmayan bir tarzda geliştiren İbn Hânî, Fâtîmîler'e olan yakınlığından dolayı şiirlerinde İsmâilî akidesiyle paralellik arzeden konuları Câhiliye üslûbu ile dile getirmiştir. Manzumelerinde Câhiliye dönemi ve bilhassa muallaka şairlerinin etkisi yanında Ebû Temmâm, Buhtûrî ve Mütenebbî'yi geniş ölçüde örnek aldığı görülür. Şiirlerinde kullandığı kelimeler, edebî sanatlar, tasvirler, özellikle medih türü şiirlerindeki üslup ve lafızlar şairin Câhiliye şiirinden ne ölçüde etkilendiğini açıkça gösterir. Tıbâk, mukabele ve teşbih sanatlarına sıkça yer verdiği şiirleri genellikle methiye türündedir. Az da olsa mersiye, tasvir, hiciv, gazel ve hikmet türü şiirleri de vardır. Methiye tarzındaki şiirlerinin büyük bir bölümü Halife Muiz-Lidînillâh ile Ca'fer b. Ali b. Sa'dûn ve aile fertleri için yazılmıştır. Bunlar genellikle altmış-doksan beyit arasında değişir. Divanındaki en uzun manzume Muiz için yazdığı 202 beyitlik kasidedir (*Divânü Muhammed b. Hânî el-Endelüsî*, s. 342-360). Bunun yanında iki beyitlik kitaları, genellikle halife ve maiyetindekilerle kumandanlarının kılcıklarını tasvir eder. Bunların dışında birkaç mersiye ile irticâlen söylenmiş bazı

şiirleri de bulunan İbn Hânî, kulağa hoş gelmeyen bazı garip kelimeleri çok kullandığı için tenkit edilmiştir.

Şiirlerinde Şîi-İsmâilî olduğunu gizlemeyen İbn Hânî bu mezhebin terimlerini geniş ölçüde kullanmıştır. Methiyelerinde küfre varan aşırı ifadelerle rastlanır. Meselâ Muiz hakkındaki bir kasidesine, "Kaderin dediği değil senin istediğin olur, hükmet, sen vâhid ve kâhârsın" (*a.g.e.*, s. 181-182) ifadesiyle başlamış, diğer bazı manzumelerinde ona ilâhî sıfatlar isnat etmekten çekinmemiştir (*a.g.e.*, s. 73-139).

İbn Hânî divanının dünyanın önemli kütüphanelerinde ve Hindistan'da Şîi-İsmâilî ilim adamlarının özel kitaplıklarında bulunan yazma nüshalarının sayısı yirmi sekize ulaşmaktadır (nüshalarla ilgili geniş bilgi için bk. Muhammed el-Ya'îlâvî, *İbn Hânî el-Mağribî el-Endelüsî*, s. 31-41). Divanın ilk baskısı, şairin İbn Hallikân tarafından yazılmış olan biyografisi ve bazı kelimelerin açıklamasıyla birlikte Bulak'ta yapılmış (1274/1857), bu neşrin kelime açıklamalarını vermeyen, fakat okunuş itibarıyla nisbeten daha iyi bir neşri Beyrut'ta gerçekleştirilmiştir (1302/1884, 1304/1886). Beyrut'ta yapılan üçüncü baskı ise Bulak baskısının açıklamalarıyla birlikte tekrardır (1326/1908). Hindistanlı Zâhid Ali, eserin British Museum nüshasını esas alıp bu nüshayı Hindistan'ın Süret şehrinde âlimlerin özel kütüphanelerinde bulunan nüshalar ve matbu nüshalarla karşılaştırmış, hazırladığı metin, şerhi ve İngilizce tercümesi Oxford Üniversitesi'nde doktora tezi olarak kabul edilmiştir (1932). Bu çalışma, metnin İngilizce tercümesi çıkarılıp *Tebîyü'l-me'âni fî şerhi Divânî İbn Hânî* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1352). Ayrıca Kerem el-Bustânî'nin şerhiyle birlikte *Dîvânü İbn Hânî* adıyla Beyrut'ta iki defa yayımlanan (1372/1952, 1384/1964) divanın en mükemmel neşri, bu baskılarda kullanılmayan diğer yazmalardan da faydalanmak suretiyle, Zâhid Ali neşrinde eksik olan yahut hiç bulunmayan şiirler de ilâve edilerek Muhammed el-Ya'îlâvî tarafından gerçekleştirilmiştir (*Havliyyâtü'l-Câmi'ati't-Tûnisîyye*, VI |1969), s. 79-110; IX |1972), s. 75-100; ayrıca Beyrut 1994). Divan, A. Wormhoudt tarafından İngilizce tercümesi ve şerhiyle birlikte neşredilmiştir (Oskaloosa 1985).

İbn Hânî'nin hayatı ve şiirleri hakkında Münir Nâcî, Ebû'l-Kâsım Muhammed Kirrû, Ahmed Hâlid, Muhammed b. Ali el-Hirfî ve Ahmed Hasan Besec müstakil çalışmalar kaleme almıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü Muhammed b. Hânî el-Endelüsî (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1994; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-ʿUmde* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1981, I, 111; Ebû İshak el-Husrî, *Zehrû'l-âdâb* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1372/1953, I, 225, 312-314; II, 648, 703, 755-757, 782, 1001-1003; İbn Şeref el-Kayrevânî, *Mesâ'ilü'l-intikâd* (nşr. Ch. Pellat), Cezayir 1953, s. 41-43; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis ve mesrahu't-te'ennüs fi mülehî ehlî'l-Endelüs* (nşr. M. Tâvî et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 89-90; Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Matmaḥu'l-enfûs*, Kahire 1325, s. 84-89; Dabbî, *Buḡyetü'l-mültemis*, s. 130-131; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XIX, 92-105; İbn Dihye el-Kelbî, *el-Muṭrib* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 192-195; İbnü'l-Adîm, *Buḡyetü't-taleb*, s. 177; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), IV, 49-52; Safedî, *el-Vâfi*, I, 352; İbn Saïd el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 97-99; İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, Kahire 1319/1901, II, 212 vd.; Makkarî, *Nefḥu't-tîb*, Kahire 1302, II, 264-267; IV, 41; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, *el-Vasiṭ fi'l-edebî'l-Arabî ve târiḥih*, Kahire 1335/1916, s. 276-278; Zâhid Ali, *Tebyinü'l-me'ânî fi şerḥi dîvânî İbn Hânî*, Kahire 1352/1933, tür.yer.; Brockelmann, *GAL*, I, 91; *Suppl.*, I, 146 vd.; H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris 1937, s. 43, 46; A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946, s. 28-31; Ârif Tâmir, *İbn Hânî el-Endelüsî*, Beyrut 1961; Münir Nâci, *İbn Hânî el-Mağribî el-Endelüsî*, Beyrut 1962; Ahmed Ermin, *Zuhrü'l-İslâm*, Kahire 1966, III, 135-170; Ali Muhammed Râdî, *el-Endelüs ve'n-Nâsir*, Beyrut 1967, s. 58-64; Serzin, *GAS*, II, 654-655; Muhammed el-Ya'lâvî, "Les relations entre fâtimides d'Ifrîqiya et omeyyades d'Espagne", *Actas del II. Coloquio Hispano-Tunecino des estudios historicos*, Madrid 1973, s. 13-30; a.mlf., *İbn Hânî el-Mağribî el-Endelüsî: şâ'irü'd-devleti'l-Fâtimiyye*, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., *el-Edeb bi'l-İfrîkiyye*, Beyrut 1986, s. 265-335; a.mlf., "Kaşâ'idü İbn Hânî lem tünşer", *Havliyyâtü'l-Câmi'ati'l-Tünisiyye*, sy. 6, Tunus 1969, s. 79-110; a.mlf., "İbn Hânî el-Endelüsî", *Dâ'iretü'l-ma'ârifî'l-Tünisiyye*, I, Kartâc 1990, s. 61-66; T. J. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry*, California 1974, s. 9, 130-145; Ahmed Hâlid, *İbn Hânî*, Tunus 1976; Şevki Dayf, *el-Fen ve mezâhibüh*, Kahire 1976, s. 419 vd.; M. Tâhâ el-Hâcîrî, *Merḥaletü't-teşeyyü' fi'l-Mağribî'l-Arabî*, Beyrut 1403/1983, s. 89-134; Muhammed Kirrû, *İbn Hânî el-Endelüsî: Mütenebbi'l-Mağrib*, Trablus 1984, tür.yer.; M. Abdül-mün'im Hafâcî, *el-Edebü'l-Endelüsî*, Beyrut 1412/1992, s. 420-469; Ahmed Hasan Besec, *İbn Hânî el-Endelüsî*, Beyrut 1414/1994; *el-Edebü'l-Endelüsî*, Kahire 1994, s. 233-247; A. von Kremer, "Über dern schriftlichen Dichter Abû'l-Kâsim Moḥammed İbn Hânî", *ZDMG*, XXIV (1870), s. 481-494; Abdülhamîd el-İbâdî, "en-Nâhiyetü't-târîhiyye min ş'ri İbn Hânî el-Endelüsî", *eş-Şekâfe*, II (1940), s. 396, 417, 468; Moh. Ben Cheneb, "İbn Hânî", *IA*, V/2, s. 746-747; F. Dachraoui, "İbn Hânî al-Andalusî", *EJ²* (İng.), III, 785-786; Mihrân Erzende, "İbn Hânî", *DMB¹*, V, 93-97.



M. FARUK TOPRAK

İBN HARBÛYE

(bk. EBÛ UBEYD el-KÂDÎ).

İBN HASSÛL

(ابن حسول)

Ebû'l-Alâ Muhammed b. Ali b. Hassûl
(ö. 450/1058)**Kitâbü Tafzîli'l-etrâk** adlı
eserle meşhur olan
tarihçi, edip ve devlet adamı.

Aslen Hemedanlıdır; Rey'de yetişmiş, Sâhib b. Abbâd ve İbn Fâris'ten hadis dinlemiştir. Babası Ebû'l-Kâsim Ali kitâbet ve belâgatta, kendisi ise nazım ve nesirde zamanın tanınmış şahsiyetlerindendi. Önceleri Büveyhî Hükümdarı Mecdüdevle Rüstem'in (997-1029) veziri olan İbn Hassûl, Rey şehri Gazneli Mahmud'un eline geçince (1029) onun himayesine girip Gazne'ye gitti. Sultan Mesud zamanında Rey Divânü'r-resâil reisliğine getirildi ve şehir Selçuklular tarafından alınmaya kadar (1035) bu görevde kaldı. Son olarak Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in hizmetinde bulundu. Bâharzî onunla Rey'de görüştüğünü ve "sıcığın soğuğa üstünlüğü" hakkındaki risâlesine reddiye mahiyetinde bir risâle yazdığını söylemekte, ayrıca onun şiirlerinden örnekler vermektedir (*Dümyetü'l-kaşr*, I, 413-417).

İbn Hassûl, kendisini şöhrete kavuşturan *Kitâbü Tafzîli'l-etrâk 'alâ sâ'iri'l-ecnâd ve menâkibi'l-hazreti'l-âliyeti's-sultâniyye* adlı kitabını Tuğrul Bey'e okunmak üzere veziri Amîdülmülk el-Kündürî'ye sunmuştur. Kitapta, Ebû İshak es-Sâbî'nin (ö. 384/994) Irak Büveyhîleri'nden Adudüdevle adına yazdığı, günümüze ulaşmamış *Kitâbü'l-Tâci* adlı eseri tenkit edilmekte ve öldürülme korkusu içindeki müellifin Büveyhî hânedanının tarihini anlatırken asılsız bilgilere yer verdiği söylenmektedir. İbn Hassûl kitabında ayrıca, Büveyhîler'in nesebini yüceltmek için ortaya atılan aslen Benî Dabbe kabilesinden geldikleri yolundaki iddianın da gerçek dışı olduğunu delillerle ortaya koymaktadır.

İbn Hassûl eserinde Türkler hakkında önemli tesbitlerde bulunmaktadır. Bu tesbitler sırasında Ebû İshak es-Sâbî'nin durumuna düşmemek için objektif değerlendirme yapmaya özen göstermiştir. Türkler'in özelliklerini anlatırken Allah'ın onları arslan sûretinde yüzlerini enli ve burunlarını basık yarattığını, bu insanların eti diğer bütün yiyeceklere tercih ettiklerini, kırlarda ve çöllerde yaşadıklarını, cesaretleriyle tanındıklarını ve diğer toplumlardan farklı biçimde fırsat bulunca başbuğluğu ele geçirmeye çalıştıklarını anlatmaktadır. Bu arada Hz. Peygam-

ber'e atfedilen, "Türkler size dokunmadıkça siz onlara dokunmayın" sözünü delil getirerek Türkler'in muteber bir millet olduğunu söyler. Ayrıca eserde Selçuklu tarihiyle ilgili bazı önemli bilgiler de yer almaktadır. İbn Hassûl bizzat müşahede ettiği Tuğrul Bey'in güzel hasletlerini açıklar ve Adudüdevle ile onu karşılaştırır. Ayrıca Hazar hakani ile (doğrusu Oğuz yabgusu) Selçuklu hânedanının kurucusu Selçuk (doğrusu babası Dukak) arasında geçen kavgaya da işaretle eder.

Ortaçağ İslâm dünyasında nüfuzları gittikçe artan Türkler hakkında Câhiz'in (ö. 255/869) yazdığı *Fezâ'ilü'l-etrâk* tarzında olan eser, bilhassa ihtiva ettiği tenkidî ve tahlilî bilgiler dolayısıyla önemlidir. Eserin bir nüshası Abbas el-Azzâvî tarafından neşre hazırlanmış, M. Şerefettin Yaltkaya bu metni ve Türkçe tercümesini yayımlamıştır (bk. bibl.). Nafiz Danışman bu yayını tercümede yapılan bazı hatalar dolayısıyla eleştirmiştir (bk. bibl.).

İbrahim Kafesoğlu, İbn Hassûl'un tarihle ilgili kayıp bir kitabından bahsetmektedir (*Selçuklu Ailesinin Menşei Hakkında*, s. 26). Ancak müellifin, eldeki bu kitabından ve Bâharzî'nin reddiye yazdığı risâlesinden başka bir eser kaleme aldığı bilinmediği gibi Kafesoğlu'nun kaynak olarak gösterdiği *Târîh-i Güzide*'de (s. 426) adı geçen *Târîhu Ebi'l-Alâ*'nın da *Kitâbü Tafzîli'l-etrâk* olması ihtimali aktarılan bilginin muhtesaba itibarıyla daha kuvvetli görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hassûl, *Kitâbü Tafzîli'l-etrâk 'alâ sâ'iri'l-ecnâd* (trc. ve nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya, *TTK Belleten*, IV/14-15 [1940] içinde), Arapça metin: s. 1-51, tercüme: s. 235-266; Câhiz, *Hilâfetü Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri* (trc. Ramazan Şeşen), Ankara 1988, tercüme edenin girişi, s. 31; Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr*, I, 107-112; Ali b. Hasan el-Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulvî), Kahire 1968, I, 413-417; Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Nevâî), s. 426, 690; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 430-432; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 132-135; *Keşfü'z-zunûn*, I, 462; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Ailesinin Menşei Hakkında*, İstanbul 1955, s. 22, 24, 26; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040*, Beirut 1973, s. 59, 209; Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1986, I-II, 261; a.mlf., *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1996, s. 58, 441; Zekeriyâ Kitapçı, *Hz. Peygamberin Hadislerinde Türk Varlığı*, İstanbul 1988, s. 148-150; Nafiz Danışman, "Prof. Şerefeddin Yaltkaya'nın Arapçadan Terceme Ettiği Bir Eser", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, I/23, İstanbul 1941, s. 3-4; a.mlf., "B. Şerefeddin Yaltkaya'nın Terceme Hataları", a.e., I/24 (1941), s. 3-4; Gurgis Avvâd, "el-Maḥḥûḥâtü't-târîhiyye fi ḥizâneti kütübî'l-Methafî'l-İrâkî bi-Bağdâd", *Sumer*, XIII, Bağdad 1957, s. 51; F. Krenkow, "Sâbî", *IA*, X, 7.



SADİ S. KUCUR

İBN HATİB en-NÂSİRİYYE

(ابن خطيب الناصرية)

Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali
b. Muhammed b. Sa'd et-Tâî
el-Cibrîni el-Halebî
(ö. 843/1440)

Fıkıh âlimi, kadı ve tarihçi.

774 (1372) yılında Halep'te doğdu. Tay kabilesine mensup olduğu için Tâî, ailesi Halep yakınlarındaki Beytülçibrîn'den geldiği için Cibrîni nisbesini almıştır. Muhtemelen babası veya dedelerinden biri Beytülçibrîn'deki el-Medresetü'n-Nâsiriyye'de müderrislik ve büyük camilerden birinde hatiplik yaptığından İbn Hatîb en-Nâsiriyye adıyla meşhur olmuştur.

İlim tahsiline küçük yaşlarda başlayan İbn Hatîb, Kur'an'ı hıfzettikten sonra hadis ve fıkha dair bazı temel eserleri de ezberledi. İlk ilmî seyahatini babasıyla birlikte 785'te (1383) Kudüs'e yaptı. Daha sonra 803'te (1401) Kahire, Dimaşk, Ba'lebek ve Trablus'a gitti. İlk hocaları babası ile Ahmed b. Abdülazîz b. Murahhal'dir. Ayrıca fakih Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ebü'l-Berekât, Abdullah b. Muhammed en-Nahrîrî, Sirâceddin el-Bulkinî, Ahmed el-Hamevî ve Muhammed el-Yümnî'den kıraat; Muhammed b. Selmân el-Harrât ve Halepli Cemâleddin Yûsuf b. Hatîb el-Mansûriyye'den Arapça, fıkıh, fıkıh usulü, nahiv ve tefsir; Muhammed b. İsmâil el-Bâbî'den ferâiz; Muhibbüddin Ebü'l-Velîd İbnü's-Şihne'den meânî ve beyân; Veliyyüddin el-İrâkî ve Burhâneddin el-Halebî'den hadis ve tarih dersleri aldı.

Şâfiî mezhebine mensup olan İbn Hatîb'e Dimaşk kadılığı teklif edilmiş, ancak İbn Hatîb, memleketi Halep'te kalmayı ve orada hizmet vermeyi düşündüğünden teklifi kabul etmemişti. Bunun üzerine 816'da (1413) Halep kadılığına getirildi. 824'te (1421) Kahire'ye, oradan da Trablusam'a geçti ve yine kadılık yaptı. Bir yıl sonra Halep'teki görevine döndü, ayrıca Câmîu'l-kebir'in imam-hatipliğini üstlendi; bu arada pek çok öğrenciyi hadis dersleri verdi. İbn Hacer el-Askalânî 836 (1433) yılında Halep'e geldiğinde kendisiyle görüşmüş ve birbirlerinden hadis rivayet etmişlerdir (*İnbâ'ü'l-gumr*, I, 4). 842 yılının sonunda (Mayıs 1439) Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak onu görevden aldıysa da birkaç ay sonra yerine iade etti. 15 Zilkade 843'te (18 Nisan 1440) Halep'te vefat eden İbn Hatîb (Sehâvî, III, 307) hayatta iken Bâbülmekân'ın dışında yaptırdığı türbesine gömüldü.

İbn Hatîb farklı görüşleri de incelemesi, delilleri araştırması, güzel konuşması ve isabetli fetvalar vermesiyle tanınan bir ilim adamı ve kadı idi. Kendisine bir mesele sorulduğunda genellikle herhangi bir kitaba bakmadan isabetli şekilde fetvasını yazardı. Hz. Peygamber'in sîretini okur ve okuturdu. İlmî otoritesinin yanında iyi huylu ve halkla diyalog kurabilen bir kişi olduğu kaydedilir. Devlete elinden geldiği kadar hizmet etmiş ve bunun karşılığında genellikle maaş almamıştır. Döneminin âlimleri ondan övgüyle bahsetmişlerdir.

Eserleri. İbn Hatîb'in hadis, tefsir, fıkıh ve tarih alanlarında çeşitli eserler kaleme aldığı belirtilmekteyse de bunlardan sadece biri günümüze ulaşmıştır. *ed-Dürrü'l-müntehab fi (tekmileti) Târîhi Haleb* adını taşıyan eser, Kemâleddin İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*'ine yazılan bir zeyildir. *Hediyyetü'l-ârifin*'de adı *ed-Dürrü'l-müntehab fi zeyli Buğyeti't-taleb fi târîhi Haleb* şeklinde geçmektedir (I, 732). Halepli meşhur kişilerin biyografilerinin alfabetik olarak yer aldığı eserin başlıca nüshaları Süleymaniye (Lâleli, nr. 2036) ve Berlin (nr. 9791) kütüphanelerinde bulunmaktadır (diğer nüshalar için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 43). İbn Hacer el-Askalânî Halep'e geldiğinde eseri incelemiş ve birtakım ilâvelerde bulunmuştur (*İnbâ'ü'l-gumr*, I, 4). Kitap, Sourdel gibi bazı müellifler tarafından Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne'ye nisbet edilmişse de bu doğru değildir. Meçhul bir müellif, İbnü's-Şihne'nin *Nüzhetü'n-nevâzir fi ravzi'l-menâzir* adlı eserinin başına İbn Hatîb'in *ed-Dürrü'l-müntehab*'ının mukaddimesini eklemiş, daha sonraki müstensihler de kitabın adının *ed-Dürrü'l-müntehab* olduğunu sanarak bu şekilde kaydetmişlerdir (İbnü's-Şihne, neşredeninin girişi, s. s-â; Râgib et-Tabbâh, I, 31). *ed-Dürrü'l-müntehab* Ahmed b. Muhammed ve oğlu Muhammed (ö. 1010/1601) tarafından *el-Müntehab mine'd-Dürri'l-müntehab* adıyla iki cilt halinde ihtisar edilmiştir (Râgib et-Tabbâh, I, 23-24).

İbn Hatîb'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *et-Tîbetü'r-râ'îha fi tefsîri'l-Fâtîha*, *Dav'ü'l-başire fi şerhi hadîsi Berire*, *Şerhu hadîsi Ümmi Zer*, *Şerhu kıfâtin mine'l-Envâr fi'l-fıkıh*, *Şerhu Bedî'i'n-nizâm li'bni's-Sâ'ânî*, *Sîretü'l-Mü'eyyed*, *Müntehâbât min Kitâbi'l-Kevâkibi'l-vağî'e* (Şevkânî, I, 476-477; Râgib et-Tabbâh, V, 234; Brockelmann, *GAL*, II, 43; Zirikî, V, 160).

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 519; II, 101; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, I, 4; Aynî, *İkdü'l-cümân* (nşr. Abdürrâzık et-Tantâvî), Kahire 1989, s. 550; Necmeddin İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyüh* (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 179-181; İbnü's-Şihne, *Târîhu Haleb: Nüzhetü'n-nevâzir* (nşr. Keiko Ohta), Tokyo 1990, neşredeninin girişi, s. s-â; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, III, 303-307; *Keşfü'z-zunûn*, I, 249; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 247; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, I, 476-477; Ahlwardt, *Verzeichnis*, IX, 287; *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 731-732; Râgib et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi's-şehbâ'*, Halep 1923-25, I, 21, 23-24, 31; V, 224-234; Brockelmann, *GAL*, II, 42-43; *Suppl.*, II, 30; *İzâhu'l-meknûn*, II, 89; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 160-161; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VII, 200; Fuâd Seyyid, *Fihrisü'l-mahtûlâtü'l-muşavvere*, Kahire 1957, II, 56-57; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessîrin*, I, 381-382; D. Sourdel, "Ibn al-Shihna", *EP* (İng.), III, 938.



AHMET AĞIRAKÇA

İBN HATİBÜDDEHŞE

(ابن خطيب الدهشة)

Ebü's-Senâ Nûrüddin Mahmûd
b. Ahmed b. Muhammed
el-Feyyûmî el-Hamevî
(ö. 834/1431)

Muhaddis, fakih ve edip.

750 (1349) yılında Suriye'nin Hama şehrinde dünyaya geldi. 760'ta (1359) doğduğu da zikredilmiştir (İbn Kâdî Şühbe, IV, 109). Yukarı Mısır'ın Feyyûm kasabasından olan ve daha sonra Hama'ya yerleşip Hatîbüddehşe diye anılan (*Dîa*, XII, 516-517) babasına nisbetle İbn Hatîbüddehşe lakabıyla tanındı. İlk öğrenimini Hama'da yaptı; küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi. Ardından tahsil için Suriye ve Mısır'a gitti. Hadis, fıkıh, edebiyat ve nahivde kendini yetiştirdikten sonra 809 (1406) yılından itibaren ders vermeye başladı; hayatının büyük bir kısmını öğretimle ve fetva vermekle geçirdi. Talebesi İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiğine göre ilmî ve ahlâkî kişiliğiyle Hama'nın mümtaz bir şahsiyeti oldu (*İnbâ'ü'l-gumr*, VIII, 249).

İbn Hatîbüddehşe, Memlûk Sultanı Şeyh el-Mahmûdî'nin sır kâtibi Kadı Nâsîrüddin el-Bârîzî'nin aracılığı ile Hama kadılığına tayin edildi ve on yıl kadar (1412-1422) bu görevde kaldı. Melik Eşref Barsbay sultan olunca görevinden alındı. Bundan sonra ilmî çalışmalarına devam etti ve Kâsimiyye Medresesi'nde ders verdi. Dalgınlığı sebebiyle bazı nakillerinde gevşek davrandığı ileri sürülen (Sehâvî, X, 130) İbn Hatîbüddehşe'nin şiir yazdığı belirtilir. İbn Hatîbüddehşe 17 Şevval 834'te (28 Haziran 1431) Hama'da vefat etti.

Oğulları Kadı Kemâleddin ile Mahmûd da ilimle meşgul olmuşlardır.

Eserleri. 1. *Tehzîbü'l-Meţâli' li-terğî-bi'l-muţâli'*. İbn Kurkûl'un garîbû'l-hadîs konusundaki *Meţâli'u'l-envâr 'alâ şîhâhi'l-âşâr* adlı eserinin bazı ilâvelerle birlikte yapılmış bir telhisi olup altı cilt hacmindeki kitabın beş cildinin bir nüshası Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'dedir (nr. 31536/B; diğer bazı ciltleri için bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, I, 440-441). 2. *Hâtîmetü Tehzîbi'l-Meţâli'*. *Tehzîbü'l-Meţâli'*in sekizinci bölümünü oluşturan eserde bazı hadis metinlerinin tashîf ve i'rabiyla ilgili tartışmalar ele alınmıştır. Kitabın bir nüshası Mektebetü'l-belediyye bi'l-İskenderiyye'de kayıtlıdır (nr. 1216/B). 3. *et-Taqrîb fi 'İlmi'l-garîb*. İki cilt olan eser *Tehzîbü'l-Meţâli'*in muhtasarı olup 23 Ramazan 804'te (26 Nisan 1402) tamamlanmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 79; *Suppl.*, II, 71). 4. *Tuĥfetü zevi'l-ereb (ireb) fi müşkili'l-esmâ' ve'n-neseb (niseb) (et-Tuĥfe fi'l-mübhemât, Tuĥfetü zevi'l-elbâb fi müşkili'l-esmâ' ve'l-ensâb)*. Yine *Tehzîbü'l-Meţâli'*in muhtasarı olan eserde *el-Muvaţta'* ve *Şahîĥayn*'da geçen isim ve nisbelerin okunuşu meselesi ele alınmaktadır. Traugott Mann tarafından doktora çalışması olarak incelendikten sonra yayımlanan (Leiden 1905) eser üzerinde Muhammed İdrîs Zübeyr de bir doktora çalışması yapmıştır (University of Glasgow, Scotland, United Kingdom). 5. *el-Muntekâ min Kitâbi Câmi'i'l-uşûl. Tuĥfetü zevi'l-ereb*'in zeyli olan ve 8 Cemâziyelâhir 807'de (12 Aralık 1404) tamamlanan eser, *el-Muvaţta'* ve *Şahîĥayn* ile diğer bazı hadis eserlerindeki isimlerin okunuşuyla ilgili olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Beşir Ağa, nr. 187, vr. 1-106). 6. *el-Muĥtâr min Kitâbi'l-Ensâb*. Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ından çokça kullanılan nisbelerin seçilip kaydedildiği eser 29 Rebîülâhir 808'de (24 Ekim 1405) tamamlanmıştır; bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Beşir Ağa, nr. 187, vr. 107-149). 7. *İğâsetü'l-muĥtâc ilâ Şerĥi'l-Minhâc (Lübâbü'l-Küt)*. Ezrâî tarafından Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn*'i üzerine yazılan *Kütü'l-muĥtâc fi şerĥi'l-Minhâc*'ın muhtasarı olup dört cilt hacminde olduğu belirtilmektedir (Sehâvî, X, 130). 8. *Tekmiletü Şerĥi Minhâci'n-Nevevî*. Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserine Taĥyüddin es-Sübkî'nin yazdığı *el-İbtihâc* adlı şerhin zeylidir (Şevkânî, II, 294). 9. *Muĥtaşar min kavâ'idî'l-'Alâ'i ve ke-*

lâmi'l-İsnevî. Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-müzeĥheb fi kavâ'idî'l-mezĥeb*'i ile İsnevî'nin *el-Mühimmât*'ının muhtasarı olan eser Mustafa Mahmûd el-Bencevî-nî tarafından yayımlanmıştır (I-II, Musul 1984). 10. *Tahrîrû'l-hâşiyey fi şerĥi'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si üzerine yapılan şerhin üç cilt hacmindeki (Sehâvî, X, 130) hâşiyesidir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 526). 11. *Vesiletü'l-işâbe fi şan'ati'l-kitâbe*. Doksan beş beyitten oluşan bu manzumenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Kılıç Ali Paşa, nr. 786, vr. 58-59). 12. *Şerĥu Vesiletü'l-işâbe ilâ tarîki şan'ati'l-kitâbe* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 171; TSMK, Koğuşlar, nr. 945).

İbn Hatîbüddeĥşe'nin bunlardan başka üç cilt hacminde *Şerĥu'l-Kâfiye li'b-ni'l-Hâcib* ve *el-Yevâkitü'l-muĥiyye fi mevâkîti's-şer'iyye* adlı eserleri olduğu kaydedilmektedir (*Hediyetü'l-'arîfn*, II, 410).

BİBLİYOGRAFYA :

Sâbüni, *Târîĥu Hamâ*, Hama 1332/1914, s. 117; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, IV, 108-109; İbn Hacer, *Inbâ'u'l-gumr*, VIII, 249; a.m.f., *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres* (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşî), Beyrut 1992, III, 345-346; İbn Taĥrîberdî, *ed-Delîlü's-Şâfi'ale'l-Menheli's-şâfi* (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts., II, 721; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, X, 129-131; *Keşfü'z-zunûn*, I, 464; II, 1361, 1369, 2009; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 210-211; Şevkânî, *el-Bedrü'l-tâli'*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rîfe), II, 293-294; *Hediyetü'l-'arîfn*, II, 410; Brockelmann, *GAL*, II, 79; *Suppl.*, I, 526; II, 70-71; Zirikî, *el-A'lâm*, VIII, 37-38; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XII, 148; Karatay, *Arapça Yazmalar*, IV, 218; Kettânî, *er-Risâletü'l-müsettrafe*, s. 157-158; *el-Fihrisü's-şâmil: el-Hadîs* (nşr. el-Mecmau'l-melikî), Amman 1991, I, 340, 395, 440-441; Farhat Idrees – Muhammad Idrees Zubair, "İbn Khaţîb, al-Dahshah: Life and Works", *IS*, XXIX/3 (1990), s. 311-329; Hasan Yusuf Eşkürî, "İbn Ĥaţîbî'd-Deĥşe", *DMBİ*, III, 431-432; Hüseyin Elmali, "Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XII, 516-517.



İ. HAKKI ÜNAL

IBN HÂTİM

(ابن حاتم)

Bedrüddin Muhammed b. Hâtım
b. Ahmed b. İmrân
b. el-Fazl el-Yâmî el-Hemdânî
(ö. 702/1302'den sonra)

Tarihçi ve devlet adamı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hemdân'ın bir kolu olan Yâm'ın Benî Hâtım kabilesine mensuptur. İbn Hâtım, Yemen'de hüküm süren Eşû-

fîler'den el-Melikü'l-Muzaffer Yûsuf b. Ömer döneminde (1249-1295) müşavir olarak tayin edildi. Bu görevi sırasında kendisine verilen askerî ve siyasî vazifeleri başarıyla yerine getirdi. Sultanın yanına sıra ünlü emîr Alemüddin Sencer eş-Şa'bî'nin yakınları arasına girmeyi başaran İbn Hâtım'ın rütbesi o devrin meşhur kumandanlarından Hüsâmeddin Lü'lü'et-Tevrîzî, Mûsâ b. Resûl, Hüsâm b. Fazl, Ebû Bekir b. Bektemür, Muhammed b. Rebî ve Mecd b. Ebü'l-Kâsım'dan daha yüksekti. 657'de (1259) Benî Şihâb ve onların reisi Muhammed b. Veşşâh ile (Vişâh) iyi ilişkiler kurmak üzere görevlendirildi. Aynı maksatla Zemâr halkıyla yapılan müzakerelere katıldı. 672 (1273-74) yılında Sultan el-Muzaffer ile Zeydîler'in imamı arasında barış sağlamak için görüşmelerde bulundu.

İsmâiliyye mezhebine mensup olmasına rağmen Sünnî Resûlîler Devleti'ne uzun yıllar hizmet eden İbn Hâtım askerî alanda da faaliyetlerde bulundu. Birâş'ın fethi ve Sülâ'nın kuşatılmasında görev aldı. Zeydîler'e karşı düzenlenen sefere kardeşi Bişr ile beraber katıldı; bu savaşta kardeşi Bişr hayatını kaybetti. Ölüm tarihi bilinmeyen İbn Hâtım'ın Hazrecî'nin verdiği bilgilerden 702 (1302) yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır (*'Ukûdü'l-lü'lü'yye*, I, 338).

Eserleri. İbn Hâtım'ın çok sayıda eser yazdığı kaydedilmekte, ancak bunlardan sadece ikisinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. 1. *Kitâbü's-Simţü'l-gâli's-sæmen fi aĥbârî'l-mülûk mine'l-Guzbi'l-Yemen*. Eyyûbîler, Resûlîler ve Oğuzlar'ın Yemen'deki faaliyetlerinden bahseden eserin yaklaşık üçte ikisi Resûlîler hânedanının ilk iki hükümdarı el-Melikü'l-Mansûr Ömer b. Ali ile el-Melikü'l-Muzaffer Yûsuf b. Ömer dönemine ayrılmıştır. Oğuzlar'ın Yemen'deki hâkimiyetine dair herhangi bir eserin o güne ulaşmadığını ifade ederek bu konuda başlangıç yapmak istediğini belirten müellif bu eserde kendi ailesi Benî Hâtım'e dair rivayetler dışında oldukça tarafsız ve gerçekçidir. Eserde, yüzyıllarca küçük hânedanlık tarafından yönetildikten sonra birliğe doğru giden Yemen'in bu dönemle alâkalı bilgiler de yer almaktadır. el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah b. Eyyûb devrinden el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî dönemine kadar (694/1295) meydana gelen olayları ve bu arada hüküm süren on hükümdarın biyografisini ihtiva eden *es-Simţ* daha sonra yazılan birçok

kitabına kaynak teşkil etmiştir. *Enbâ'ü'z-zemen*'in müellifi Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî'nin Eyyûbiler dönemiyle ilgili verdiği bilgilerin temel kaynağı İbn Hâtîm'in bu eseridir. Eserde müellif, 569-694 (1173-1295) yılları arasında Yemen'in çeşitli bölgelerindeki mahallî yöneticiler arasında meydana gelen çatışmalara geniş yer vermiş, ancak aynı hassasiyeti ekonomik, sosyal ve siyasi alanlarda göstermemiştir. Kaynaklarını zaman zaman kaydeden İbn Hâtîm aldığı bilgilerin doğruluğuna büyük önem vermiş, 647'den (1249-50) sonraki olayların bizzat içinde yer almış, bazılarında da şahit olmuştur. Eser ayrıca diğer kaynaklarda bulunmayan çeşitli bilgiler ihtiva eder. *Kitâbü's-Simţ* Klasik Arapça'nın en güzel örneklerinden biridir. G. R. Smith *es-Simţ*'in tenkitli neşrini yapmış (*Kitâbü's-Simţü'l-gâli's-semen fi ahbârî'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen, The Ayyûbids and Early Rasûlids in the Yemen [567-694/1173-1295]*, London 1974), müellif ve eseri, Eyyûbiler, Yemen ve Resûlîler'in tarihiyle ilgili bilgilerin yanı sıra eserdeki birçok terim ve yer adını açıkladığı araştırmasını da ayrı bir cilt halinde yayımlamıştır (London 1978). Eserin bir bölümü Muhammed Abdül'âl Ahmed tarafından neşredilmiştir (*Mecelletü Ma'hedî'l-mahtûfâtî'l-'Arabiyye*, IX/1 [1964], s. 146-160). **Z. el-'İkdü's-semîn fi ahbârî'l-mülûki'l-Yemeni'l-müte'ahhîrin.** Eserde Eyyûbiler'in fethinden önce Yemen'de meydana gelen olaylar anlatılmakla birlikte Eyyûbiler devrine de geniş yer verilmiştir. Bazı yazarlar *el-'İkdü's-semîn* ile *Kitâbü's-Simţ*'in aynı eser olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak *el-'İkdü's-semîn* günümüze ulaşmadığı için bu iddianın doğruluk derecesini tesbit etmek kolay değildir. *Kitâbü's-Simţ*, Eyyûbiler'in Yemen'e girişinden sonraki olayları ihtiva ettiği halde *el-'İkdü's-semîn* Yemen'in Eyyûbî hâkimiyetinden önceki tarihinden de bahseder ve daha uzun bir tarihî devreyi içine alır. Ayrıca *Kitâbü's-Simţ*'ta Eyyûbiler'in Yemen'e hâkim olmalarının sebeplerinden bahsedilirken Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'a iktâ tevcih etme fikri sebep gösterildiği halde *el-'İkdü's-semîn*'de Abbâsî halifesi başta olmak üzere Süleymânî şeriflerin, Benî Mehdî ailesinin Yemen'deki nüfuzunun giderek artması üzerine bu tehlikeyi bertaraf etmek için Selâhaddîn-i Eyyûbî'den yardım istedikleri belirtilir. Ali b. Hasan el-Hazrecî *bu eserden çeşitli nakiller yapmıştır ('Ukûdü'l-lü'lü'yye*, s. 273).

BİBLİYOGRAFYA :

Ali b. Hasan el-Hazrecî, *'Ukûdü'l-lü'lü'yye* (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 59, 187, 242, 273, 338; Brockelmann, *GAL*, I, 394; *Suppl.*, I, 555; II, 238; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 303; Eymen Fuâd Seyyid, *Meşâdiru târihi'l-Yemen*, Kahire 1974, s. 136-138; G. R. Smith, *The Ayyûbids and Early Rasûlids in the Yemen: 567-694/1173-1295*, London 1978; a.m.f., "İbn Hâtîm", *El² Suppl.* (İng.), s. 387-388; Abdullah M. el-Habeşi, *Meşâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Beyrut 1408/1988, s. 460; Sâmî es-Sakkâr, "Kitâbü's-Simţü'l-gâli's-semen fi ahbârî'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen li'bn Hâtîm el-Yâmî ve el-Eyyûbiyyûn ve'r-Resûliyyûn fi'l-Yemen: te'lîfü'd-Düktür Rîks Simîs", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, VI, Riyad 1979, s. 397-424; J. Grand Henry, "G. R. Smith, The Ayyûbids and Early Rasûlids in the Yemen (567-694/1173-1295)", *Bibliotheca Orientalis*, XXXVII/1-2, Leiden 1980, s. 104-106.

▣ SABRİ HİZMETLİ

İBN HÂTİME

(ابن حاتم)

Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hâtîme el-Ensârî el-Merî el-Endelüsî (ö. 770/1369)

Şair, tabip ve tarihçi.

Endülüs'ün Meriye (Almeria) şehrinde dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak Georges Seraphin Colin ve ondan naklen Gayengos'un 724 (1324), Pons Boigues'in 734 (1334) yıllarını zikretmeleri hiçbir kaynağa dayanmadığı gibi tarihî gerçekle de çelişmektedir (krş. Boigues, s. 331). Çünkü 749'da (1349) vefat eden İbn Fazlullah el-Ömerî'nin *Mesâlikü'l-ebşâr*'ında İbn Hâtîme'nin biyografisine yer verilmekte ve 740 (1339-40) yılında ileri bir yaşta bulunduğuna işaret edilmektedir (XVII, vr. 210^a). Yakın dostu ve öğrencisi Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in, "Vefat ettiğinde yaşı yetmiş aşkındı" (*el-İhâta*, I, 259) ifadesi İbn Hâtîme'nin doğum tarihini belirlemede en kuvvetli delildir. Bu durumda onun 700 (1300) yılından önce doğduğu söylenebilir. Meriye doğumlu olduğu için Merî nisbesini alan İbn Hâtîme'nin bazı kaynaklarda (İbnü'l-Ahmer, *Neşiru ferâ'idü'l-cümân*, s. 331) Mağrib emirlerinden Merînîler'e nisbet edilmesi (Merînî) bu iki kelimenin karıştırılmasından kaynaklanmış olmalıdır. Batı kaynaklarında Abenjatîma adıyla tanınır.

İbn Hâtîme birçok hocadan başta dil ve edebiyat olmak üzere hadis, fıkıh, tasavvuf ve kiraat dersleri aldı (İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 240-241; İbnü'l-Kâdî, I, 86). Meriye Büyük Camii'nde dil ve edebiyatla ilgi-

li çeşitli dersler verdi. Daha sonra gittiği Gırnata'da Yûsufiyye (Gırnata / Nasriyye) Medresesi'nde ders vermeyi sürdürdü. Yetiştirdiği öğrencilerin en meşhuru Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'dir. Kardeşi Muhammed (İbn Hâtîme), İbn Zerkâle (Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali) ve Ebû Abdullah (Muhammed b. Muhammed) İbn Meymûn da öğrencileri arasında yer alır.

Meriye valilerine kâtiplik yapan İbn Hâtîme'nin başka bir görev alıp almadığı bilinmemektedir. Günümüze ulaşan bazı mektuplarından Gırnata Nasrî (Benî Ahmer) Devleti'nin melik, emîr ve vezirleriyle yakın ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Ebû'l-Berekât İbnü'l-Hâc el-Billîfîki, Meriye Valisi Ebû Abdullah İbn Şuayb, Ebû'l-Kâsım İbn Rıdvân münasebet kurduğu yüksek düzeydeki devlet adamlarındandır. Gırnata Elhamra Sarayı'nda düzenlenen ilmi ve edebî meclislere Nasrîler'in ünlü veziri Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in aracılığıyla katıldığı bilinmektedir. İbn Hâtîme tercih edilen görüşe göre 9 Şâban 770 (19 Mart 1369) tarihinde Meriye'de vefat etti.

Tip, tarih, dil ve edebiyat sahalarında eserler veren İbn Hâtîme çeşitli mektuplar kaleme almış (İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 251-259) usta bir nesir yazarıdır. Onun tıbbâ dair eserlerinden övgüyle söz edilmiştir. İbn Hâtîme ayrıca, özenle seçilmiş kelimelerle anlam inceliklerine sahip şiirler nazmetmiş usta bir şair olarak tanınır. Şiirlerinde cinas, tıbbâk gibi lafız sanatlarının yanında şiire anlam inceliği, hayal ve tasvir zenginliği katan mâna sanatlarına da sık rastlanır. Şiirlerinde, o dönemde Gırnata şairleri arasında yaygın olarak kullanılan tevriye sanatına yoğun biçimde yer verdiği görülür. Divanının daha çok "mülâh ve fükâhât" bölümünde rastlanan tevriye içeren şiirleri öğrencisi İbn Zerkâle tarafından müstakil bir eserde toplanmıştır (aş. bk.).

İbn Hâtîme'nin tabiat ve bahçe tasvirlerinde (ravziyyât) İbn Hafâce'nin etkisi altında kaldığı görülmektedir. Ancak müellif, bu güzellikleri tasvirde dinî tefekküre ve ilâhî nimetleri düşünmeye geçmiş olmasıyla İbn Hafâce'den ayrılır. Bahçe ve çiçek tasvirlerinde İbn Zümrekî etkileyen İbn Hâtîme'nin bu tür bazı şiirleri Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in *el-Ketîbetü'l-kâmine*'sinde yer almaktadır (s. 239-245).

Onun yüksek müzikaliteye sahip, ince anlamlarla yüklü müveşşahları, Endülüs'te doğan bu şiir türünün VIII. (XIV.) yüzyıldaki önemli örnekleri arasında yer alır.

Çağdaşları İbnü'l-Hatîb ile İbn Zerkâle'nin az sayıda müveşşahı bulunmasına karşılık İbn Hâtîme'nin sadece divanında on sekiz müveşşahının yer alması, zecel türü şiirin yaygınlığı karşısında gerileyen müveşşahın yeniden önem kazanmış olduğunu göstermesi açısından da ehemmiyet taşır.

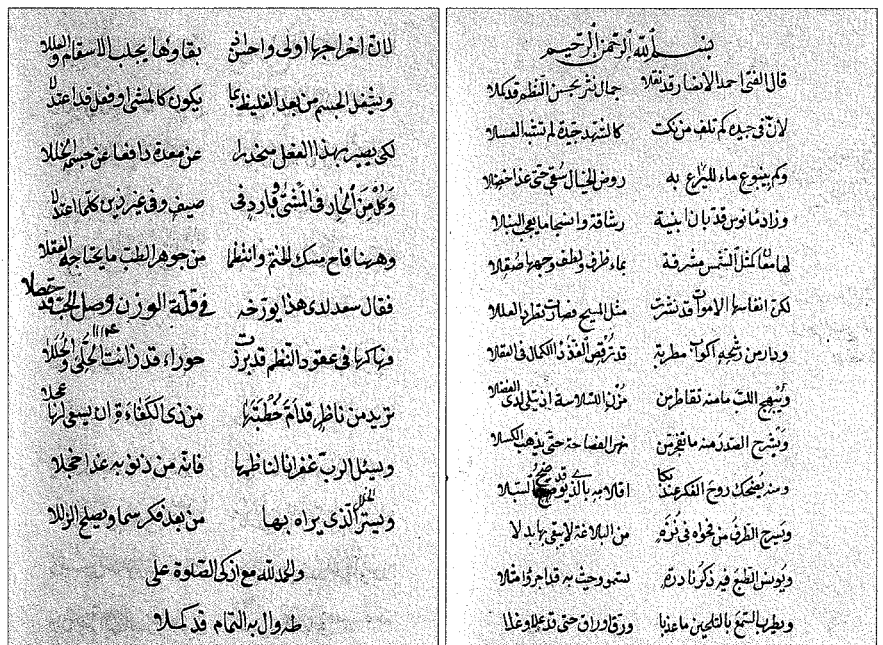
İbn Hâtîme'nin divanında halife, melik, emîr, vezir, vali gibi devlet büyüklere takdim edilmiş methiyeler görülmez. Onun methiyelerinde göklerin ve yerin yaratılışındaki mükemmel sanatı, ilâhî nimet ve ihsanları düşünmeye davet fikri hâkimdir. İbn Hâtîme'nin âlim, zâhid ve fakih yönünü yansıtan atasözleri ve vecizelerle süslü vasiyet ve hikemiyata dair şiirlerinde de aynı özellik görülür. Bu şiirlerde insanlar arası ilişkilere ve güzel ahlâka teşvik eden mısralar da bulunur. Şair bazı gazeller de nazmetmiş olmakla birlikte şiirlerinin büyük bir kısmını değişik konulardaki kısa parçalardan oluşan mülah ve fûkâhâta dair manzumeler oluşturur.

Eserleri. 1. *Dîvân*. İbn Hâtîme'nin yakın dostu Reisülküttâb Ebü'l-Kâsım İbn Rıdvân'ın isteği üzerine (*Dîvân*, neşredenin girişi, s. 6) 738 (1337) yılı sonlarında derlediği divanı medih ve senâ, nesib ve gazel, mülah ve fûkâhât, vesâyâ ve hikemle müveşşah türü şiirlerden oluşan beş bölümden meydana gelir (a.e., neşredenin girişi, s. 7). Müellif nüshası Escorial Library'de bulunan (nr. 381) eserin Rabat'ta da (el-Hizânetü'l-âmmе, nr. 269) bir nüshası mevcuttur. Divan ilk defa S. Gibert tarafından İspanyolca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Madrid 1951), daha sonra Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından neşredilmiştir (Dimaşk 1393/1973). Rabat yazmasında divanın adı "Reyhâne min edvâh ve neseme min ervâh" şeklinde kaydedilmiştir (Ziriklî, I, 176). 2. (*Kitâbü Râ'îki't-tahliye fi fâ'îki't-tevriye*. İbn Hâtîme'nin tevriye sanatını içeren ve çoğu divanında yer almayan şiirlerinden meydana gelmiş olup öğrencisi İbn Zerkâle (Ebü Ca'fer Ahmed b. Ali) tarafından derlenmiştir. Escorial Library (nr. 419), Paris Bibliothèque Nationale (nr. 5749) ve Rabat'ta (el-Hizânetü'l-âmmе, nr. 1826) yazma nüshaları bulunan eseri S. Gibert yayımlamıştır (*Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* içinde, Paris 1962, s. 543-557). 3. *el-Faşlü'l-'âdil beyne'r-rahîb ve'l-vâşî ve'l-âzil*. Üç insan tipi (casus, söz taşıyan, kusur arayan) arasındaki farkları açıklayan seçiyeye dayalı nesirle kaleme alınmış didaktik bir risâle

olup S. Gibert tarafından neşredilmiştir (*al-Andalus*, XVIII |1953|, s. 1-16). 4. *Îrâdü'l-le'âl min İnşâdi'd-ğavâl*. İbn Hişâm el-Lahmî'nin halkın dil yanlışlarına dair *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân ve ta'îmi'l-beyân* adlı eserinin Muhammed b. Ali es-Sebtî tarafından *Înşâdü'd-ğavâl ve irşâdü's-su'âl* (*Lahnü'l-âmmе*) adıyla yeniden düzenlenen şeklinin zeylidir. Adı bilinmeyen bir müellifin bu eserden yaptığı seçmeler Georges Seraphin Colin tarafından yayımlanmıştır (*Hespéria*, XII |Paris 1931|, s. 1-32). İbrâhim es-Sâmerrâî eseri, Colin neşrine dayanarak *Min Îrâdi'l-le'âl min İnşâdi'd-ğavâl li'bn Hâtîme el-Enşârî* adıyla yeniden neşretmiştir (*Nuşûş ve dirâsât* içinde, Bağdad 1965, s. 209-233). Sâmerrâî bunun Muhammed b. Ali es-Sebtî'nin adı geçen eserinin muhtasarı olduğu görüşündedir. 5. *İlhâku'l-'akl bi'l-his fi'l-fark beyne ismi'l-cins ve 'alemi'l-cins*. Risâleyi sadece Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî zikretmektedir (*Neylü'l-ibihâc*, I, 102). 6. *Tahşilü ğarazi'l-kâşid fi tafsilîl-marazi'l-vâfid*. Müellif on bölümden oluşan bu eseri, o dönemde Çin'den başlayarak Akdeniz havzasını etkisi altına alan ve 749 (1348) yılında Meriye'ye de sıçrayan veba salgını üzerine kaleme almıştır. İlk altı bölümde vebanın mahiyeti, belirtileri, korunma yolları ve tedavi yöntem-

leri bütün ayrıntılarıyla yer alır. Son dört bölüm ise dinî literatürde bulunan veba hakkındaki bilgilerin yorumuna ayrılmıştır. İbn Hâtîme'nin tıp bilgisi yanında eserine yansıttığı müşahede ve tecrübeleri de dikkat çekicidir. Berlin Staatsbibliothek (nr. 6369) ve Escorial Library'de (nr. 1785) nüshaları bulunan eseri Tâhâ Dinâne Almanca'ya tercüme ederek yayımlamış (*Archiv für Geschichte der Medizin*, Leipzig 1927, XIX, 27-81), Fernandez Martinez de eserin tıpla ilgili kısmını Almanca tercümesine dayanarak İspanyolca'ya çevirmiştir (*Actualidad Medica*, Gırnata 1958, s. 449-512, 566-588). 7. *Vaşlü'l-hub fi hadîsi't-tıb* (Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1171/3). Tıbbî dair bu eser İbn Hâtîme'ye nisbet edilmektedir (Şeşen, s. 38). 8. *Meziyyetü'l-Meriyye 'alâ ğayrihâ mine'l-bilâdi'l-Endelüsiyye* (*Târîhu medineti'l-Meriyye*). Meriye hakkında tarihî, coğrafi ve etnografik bilgiler veren, burada yetişen âlim, şair, müellif, kâtip vb. ünlü şahsiyetlerin biyografilerini ihtiva eden eser İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Kâdî ve Makkarî (*Nefhu't-tıb*, I, 163; V, 360-361) gibi birçok tarihçinin temel kaynaklarındandır. Eserde yer alan bilgileri İbnü'l-Hatîb *el-İhâta fi târihi Ğırnâta*'sında geniş ölçüde kullanmıştır.

İbn Hâtîme'nin *Vaşlü'l-hub fi hadîsi't-tıb* adlı eserinin ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1171/3)



BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hâtîme, *Dîvân* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dimaşk 1392/1972, neşredenin girişi, s. 6-27; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, Bibliothèque Nationale, nr. 2327, XVII, vr. 210; İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, I, 239-259; a.mlf., *A'mâtu'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal v.dğr.), Beyrut 1956; a.mlf., *el-Kelibetü'l-kâmine* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 239-245; a.mlf., *Künâsetü'd-dükkân* (nşr. M. Kemâl Şebâne), Kahire, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), s. 156; a.mlf., *Reyhânetü'l-küttâb* (nşr. M. Abdullah İnân), Kahire 1401/1981, II, 202-205; a.mlf., *el-Lemhâtu'l-bedriyye*, Kahire 1947; İbnü'l-Ahmer, *Neşiru ferâ'idü'l-cümân* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1968, s. 331-332; a.mlf., *Neşirü'l-cümân* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, s. 175-176; a.mlf., *Meşâhîrü'l-ş-şu'arâ'* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1406/1986, s. 156-157; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 78; İbnü'l-Kâdi, *Dürretü'l-hicâl*, I, 86; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, Trablus 1408/1989, I, 101-102; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, Kahire 1364/1945, I, 163; V, 360-361; VIII, 139-148; a.mlf., *Ezhârü'r-riyâz*, Kahire 1358-61/1940-42, I, 23, 205; II, 252, 259, 302, 346, 395; P. Boigues, *Ensayo biobibliográfico*, Madrid 1898, s. 331; Brockelmann, *GAL*, II, 335-336; *Suppl.*, II, 396; İbrâhim es-Sâmer-râi, *Nuşûş ve dirâsât*, Bağdat 1965, s. 209-233; Hallî, *Mu'cemü'üdebbâ'i'l-e'tıbbâ'*, Necef 1356 hş., I, 45; Şeşen, *Fihrisü mahtûâtü't-tıbbi'l-İslâmî*, s. 38; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), I, 176; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Magrib*, Rabat 1986, IV, 361-370; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, *e't-Tıb ve'l-e'tıbbâ'*, Beyrut 1988, II, 151-186; Tâhâ Dinanah, "Die Schrift von Ibn Khâtima über die pest", *Archiv für Geschichte der Medizin*, XIX (1927), s. 27-81; M. M. Altuna, "Abenjatima de Almería", *Religion y cultura*, I/4, Madrid 1928, s. 68-90; G. S. Colin, "Quelques poètes arabes", *Hespéris*, XI, Paris 1931, s. 241; M. Kürd Ali, "Mahtûât ve mahtû'at tahtşîli ğara'z'l-kâşid", *MMIADm.*, XVII/5-6 (1942), s. 358-363; J. Fernández Martinez, "El Almeriense Aben Jatima", *Actualidad Medica*, XLIV, Granada 1958, s. 403-404, 449-513, 566-580; S. Gibert, "Una Colección de 'tawriyas'...", *Etudes d'Orientalisme*, II, Paris 1962, s. 543-557; a.mlf., "Un tratado de Ibn Jatima", *al-Andalus*, XVII/1, Madrid 1953, s. 1-16; a.mlf., "İbn Khâtima", *EP* (Fr.), III, 860-861; E. M. Lopez, "La Obra historica de Ibn Jatima de Almería", *Al-Quantara*, X, Madrid 1989, s. 151-173; Yûsuf Rahimî, "İbn Hâtîme", *DMBİ*, III, 391-392.



İSMAIL DURMUŞ

İBN HAVKAL

(İbn Hovkal)

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî
en-Nasibî el-Bağdâdî
(IV./X. yüzyıl)

Şûretü'l-arz adlı eseriyle tanınan
İslâm coğrafyacısı.

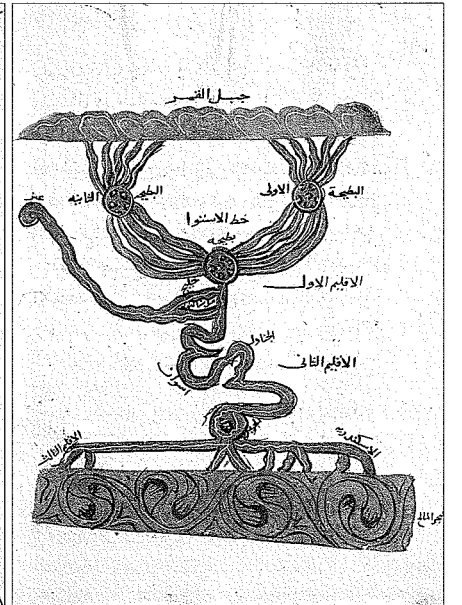
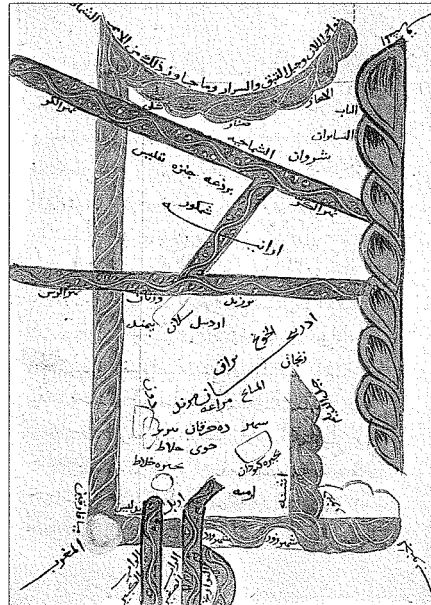
Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. 325'te (937) Bağdat'ta gördüğü bir olayı daha sonra anlatacak kadar hatırlaması ve 320'de (932) Medâ-

in'de şahit olduğu bir konuşmayı nakletmesi bu tarihten önce doğduğunu göstermektedir. Aslen Nusaybinlidir; çocukluğunu ve gençliğini Nusaybin, Musul ve Bağdat'ta geçirmiş, öğrenimini bu şehirlerde tamamlamıştır. Hayatı hakkındaki bilgiler *Şûretü'l-arz* (*el-Mesâlik ve'l-memâlik*) adlı eserinden elde edilmektedir. Gençliğinde Bağdat'ta ticaretle uğraşmış, bu arada çeşitli ülkelerden bahseden eserleri okuyup öğrendiklerini tüccar ve seyyahlardan dinlediği hâtıralarla zenginleştirmiştir. Sonunda topladığı bilgilerin birbirinden farklı olması dikkatini çekmiş, okuduklarını ve duyduklarını gördükleriyle düzeltmek ve bilgisini artırmak için ticaret kervanlarına katılarak İslâm ülkelerini dolaşmıştır. 331-367 (943-977) yılları arasında İslâm dünyasında seyahat edip çağdaşı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî gibi daha çok bizzat tuttuğu seyahat notlarını esas alıp adı geçen eserini meydana getirmiştir. Bazı müellifler, kitabındaki ifadelerine dayanarak onun Fâtîmî taraftarı olduğunu söylerse de bu konuda kesin delil yoktur; nitekim koyu Sünnî Sâmânîler'i de övmektedir. Muhtemelen Bağdat'a hâkim olan Büveyhîler'in kötü idaresi onu Fâtîmîler için iyi ifadeler kullanmaya zorlamıştır.

İbn Havkal, 7 Ramazan 331 (15 Mayıs 943) tarihinde Bağdat'tan hareket ederek önce Arap yarımadasının çeşitli bölgelerini, 336'dan 340'a (947-951) kadar Kuzey Afrika ve İspanya ile Büyük Sahrâ'nın güney kısımlarını, 344'te (955) Mısır, Doğu Anadolu ve Azerbaycan'ı, 350-358 (961-969) yılları arasında İran, Horasan ve Batı Türkistan'ı, 362'de de (973) Sicilya'yı dolaştı. 340 (951) yılına doğru Ebû Zeyd el-Belhî'nin öğrencilerinden coğrafyacı İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî ile tanıştı. İstahrî'nin isteği üzerine onun, hocası Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Şuverü'l-ekâlim* adlı eserini esas alarak yazdığı *Şûretü'l-arz* adlı kitabındaki haritaları ve bilgileri tashih etti. İstahrî'nin eserini görmesi yazmayı düşündüğü coğrafya kitabı üzerinde etkili oldu. Her ne kadar çalışmasının kaynağı bu eser ise de İbn Hurdâzbih, Ceyhânî ve Kudâme b. Ca'fer'in kitaplarından da faydalanmıştır.

Şûretü'l-arz, Belhî'nin tarzında kaleme alınmış bir İslâm dünyası coğrafya kitabı olup kısa bir takdimi takip eden iki ana bölümden meydana gelir. Birinci bölümde, dünya haritası ve eserin telifinde takip edilen metotla ilgili bilgiler verildiği bir girişten sonra sırasıyla Arap yarımadası, Basra körfezi ve çevresi, Kuzey Af-

İbn Havkal'ın *Şûretü'l-arz* (*Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*) adlı eserinden iki sayfa (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2934, vr. 25^a, 69^b)



rika, Endülüs, Sicilya, Mısır, Suriye, Akdeniz, el-Cezîre ve Irak anlatılır; ayrıca her bölgenin haritası verilir ve açıklaması yapılır. İkinci bölümde İslâm dünyasının doğu yarısı yani İran, Azerbaycan, Sind, Horasan, Sicistan, Hazar denizi ve çevresiyle Batı Türkistan ele alınır ve her bölge anlatılırken gayri müslim komşu ülkeler hakkında önemli bilgiler verilir; Türkler, Ruslar, Güney İtalya şehirleri, Nübye ve Sudan hakkında anlatılanlar bu husustaki en güzel örneklerdir. Ebû Zeyd el-Belhî ve İstahrî'nin eserleri, "es-Sûretü'l-Me'mûniyye (es-Sûretü'l-Hindiyye)" denilen haritanın tashihi ve yeniden yapılmış şerhleriydi. İbn Havkal ise dolaştığı İslâm ülkeleri ve komşuları hakkında topladığı siyasî, idarî ve iktisadî coğrafyaya dair bilgileri seleflerinin eserleriyle karşılaştırarak ortaya gerçek ve müstakil bir çalışma koymuştur. Onun özellikle, bir bölge hakkında bilgi verdiği zamanki durumundan başka daha önceki siyasî durumuna ve geçirdiği değişikliklere de işaret etmesi dikkat çeker. İslâm coğrafyacılarının eserleri arasında, çeşitli bölgelerde üretilen ve ticaret yapılan mallara dair en çok ve en sağlam bilgileri veren onun eseridir ve bu konuda en güzel örneği Mâverâünnehir bölgesine ayırdığı bölüm teşkil eder.

İbn Havkal'ın kitabı uzun bir çalışmanın ürünü olup ikisi müellifin kendi hayatında olmak üzere üç kere telif edilmiştir. Günümüze kadar gelen nüshalardan anlaşıldığına göre bunların ilki, Seyfûddele el-Hamdânî'ye (ö. 356/967) sunulmuş, Hamdânîler hakkında tenkitler ihtiva eden ikincisi ise 367 (977) yılında tamamlanmıştır. 378'de (988) meydana getirildiği sanılan üçüncü telif müellifin ölümünden sonra bazı ilâveler yapıldığı anlaşılmaktadır. Eser ilk defa Michael Jan de Goeje tarafından *Bibliotheca geographorum arabicorum* serisinin II. cildi olarak yayımlanmıştır (Leiden 1873). Daha sonra Johannes Heindrik Kramers, başta Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 3346) nüsha olmak üzere çeşitli yazmalarla de Goeje neşrini ve daha sonraki müelliflerin eserden yaptıkları iktibasları karşılaştırarak tenkitli neşrini yapmıştır (Leiden 1938-1939, 1967; tıpkıbasım nşr. Fuat Sezgin, *Islamic Geography* serisi içinde, c. XXXV, Frankfurt 1992). Kramers ayrıca eseri Fransızca'ya tercüme etmiş ve bu tercüme Gaston Wiet tarafından yeniden gözden geçirilerek yayımlanmıştır (*Configuration de la terre*, I-II, Paris-Beyrut

1964). Eser William Ouseley tarafından İngilizce'ye (*The Oriental Geography of Ibn Haukal*, London 1800; tıpkıbasım, nşr. Fuat Sezgin, *Islamic Geography* serisi içinde, c. XXX, Frankfurt 1992) ve Ca'fer Şîâr tarafından Farsça'ya (Tahran 1345) tercüme edilmiştir. Eserin Mâverâünnehir ve Türkler'le ilgili kısımları Ramazan Şeşen tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, s. 162-173, 207-246). İbn Havkal'ın Sicilya hakkında ayrı bir kitap yazdığı bilinmekteyse de esere henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Havkal, *Şûretü'l-arz; Keşfü'z-zunûn*, II, 1664; Serkis, *Mu'cem*, I, 90-91; S. M. Ali, *Arab Geography*, Aligarh 1960, s. 64-68; I. Krachkovsky, *Târîhu'l-edebi'l-coğrafıyyi'l-'Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 200-205; A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jus'au milieu du XI^e siècle*, Paris 1967, s. 299-309; a.m.f., "İbn Hawkal", *Et²* (Fr.), III, 810-811; Sarton, *Introduction*, I, 674; Zekî Muhammed Hasan, *er-Reh'hâletü'l-müslimün fi'l-'uşûri'l-üstâ*, Beyrut 1401/1981, s. 39-42; J. Vernet, "İbn Hawkal Ebû'l-Kâsım Muhammed" (trc. Bahâeddin Hürremşâhî), *Zindegînâme-i 'İlmî-yi Dânişverân*, Tahran 1367, I, 373; *Studies on Ibn Hawkal and Al-Istahrî* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Rihle ve'r-reh'hâletü'l-müslimün*, Cidde, ts., s. 117-127; Abdurrahman Hamîde, *A'lâmü'l-coğrafıyyine'l-'Arab ve muktefa'ât min âşârihim*, Dimaşk 1416/1995, s. 210-233; Francesco Gabrieli, "İbn Hawkal e gli Arabi di Sicilia", *RSO*, XXXVI (1961), s. 245-253; Nehemia Levtzkin, "İbn-Hawkal, the Cheque and Awdaghost", *JAFr.H*, IX/2 (1968), s. 223-233; Jean-Claude Garcin, "İbn Hawkal, l'orient et le Maghreb", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, XXXV, Aix-en-Provence 1983, s. 77-91; William Granara, "İbn Hawkal in Sicily", *Elif*, III, Kahire 1983, s. 94-99; Abderrahman Tlili, "La Sicilia Descritta Della Penna de un Autore del X Secolo: Ibn Hawkal", *Sharq al-Andalus*, VI, Alicante 1989, s. 23-32; C. van Arendonck, "İbn Havkal", *IA*, V/2, s. 747; Anas B. Khalidov, "İbn Hawkal", *Elr.*, VIII, 27-28; Ca'fer Şîâr, "İbn Havkal", *DMBİ*, III, 381-384.



RAMAZAN ŞEŞEN

İBN HAVŞEB

(ابن حوشب)

Ebû'l-Kâsım Hasen b. Ferec (Ferah) b. Havşeb en-Neccâr el-Kûfî (ö. 302/915)

Yemen'de ilk İsmâîlî Devleti'ni kuran dâî.

Kûfe'nin Ners bölgesinde yerleşmiş, İsnâaşeriyye'ye mensup bir ulemâ ailesinin çocuğudur. Mansûrû'l-Yemen olarak da tanınır. İsmâîlî kaynaklarında Hz. Ali'nin

kardeşi Akil b. Ebû Tâlib soyundan geldiği ileri sürülmektedir (İdrîs İmâdüddin, *Târîhu'l-hulefâ'i'l-Fâtımiyyin*, s. 59). Gençliğinde Kur'an, hadis ve fıkıh öğrenen İbn Havşeb ailesinin diğer fertleri gibi bir Şî-İsnâaşeri olarak yetişti. Büyük bir ihtimalle İsmâîliyye'nin o devirdeki imamı, Ubeydullah el-Mehdî'nin babası Hüseyin b. Ahmed veya Habîb el-Mektûm ile (bk. HABİB el-MEKTÛM) Kûfe'de karşılaşması hayatının seyrini değiştirdi. İbn Havşeb'i Dicle kenarında Kur'an okurken gören imam ona okuduğu âyetlerle ilgili bazı sorular sordu, cevap alamayınca bunların anlaşılması için te'vil gerektiğini, te'vili bilen kimselerin de mevcut olduğunu söyledi. Daha sonra bu zatın İsmâîliyye'nin imamı olduğunu öğrenen İbn Havşeb, onun düşüncelerinin etkisiyle İsnâaşeriyye'nin gâib imam anlayışından uzaklaşarak İsmâîliyye mezhebini benimsedi. İmam kendisine sembolik bir üslûpla hikmetin, rûknün, dinin ve Kâbe'nin Yemenliler'le güç kazanacağını söyledikten sonra beklenen zamanın yaklaştığını belirterek Allah rızası için bir seyahate çıkmaya hazır olup olmadığını sordu. İbn Havşeb hazır olduğunu söyleyince imam da ona kendisini, yakında Kûfe'ye gelmesi beklenen Yemenli Ali b. Fazl el-Ceyşânî ile birlikte Yemen'de İsmâîliyye da'vetini yaymakla görevlendirdiğini bildirdi.

İbn Havşeb, Ali b. Fazl ile beraber 267 (881) yılı sonunda Mekke'ye gitmek üzere Kûfe'den ayrıldı. Aynı yıl hac vazifesini ifa eden iki dâî, aralarındaki iş birliğini sürdürmek, irtibatı kesmemek ve gerektiğinde yardımlaşmak üzere sözleşti. Ali b. Fazl memleketi Ceyşân'a, İbn Havşeb de San'a'ya gitmek üzere yola çıktı.

İsmâîliyye mezhebini San'a'nın batısında bulunan Aden Lâa'da yaymakla görevlendirilen İbn Havşeb, önce Hindistan'la deniz ticaretinin yapıldığı Aden Ebÿen'e gitti. Burada kendisini pamuk tâciri gibi göstererek Aden Lâa'ya nasıl gidileceğini öğrendi ve ardından oraya giden bir kervana katıldı. Kendisinin bir ilim adamı olduğunu söyleyince kafiledekiler dinlerini öğrenmek için bir hoca aradıklarını, Aden Lâa'da kalırsa bütün ihtiyaçlarını karşılayacaklarını belirttiler. İbn Havşeb hemen faaliyete başlamayıp iki yıl boyunca takıye yaptı; şöhreti kısa zamanda Aden Lâa'yı aştı. Yemen'in batısında bulunan kabilelerin birçoğu ona bağlandı. Halka kendilerini İslâm'a en uygun tarzda idare edeceğini söyleyen İbn Havşeb zekâtı toplayıp gerekli yerlerde sarfetmeye başladı. Bu yıllarda bölgeye hâkim olan Hivâfilîr'in

(Ya'fûrîler) kendi aralarında ihtilâfa düşmeleri de onun işini kolaylaştırdı. Mensuplarını düşman saldırılarından korumak için Misver dağı eteklerinde bir kale inşa etmeye ikna eden İbn Havşeb kale tamamlanınca buraya yerleşti. Bir ordu kurarak Cemîme dağı ve Misver dağı'nın tepesinde daha sonra karargâh olarak kullanacağı Beytûrayb denilen yeri ele geçirdi ve kısa zamanda bölgeye tamamen hâkim oldu.

İbn Havşeb bölgeyi ele geçirdikten sonra Sünnîlik'le ilgisi bulunmadığını, kendisinin, halkı Hz. Peygamber neslinden gelecek Mehdi'ye inanmaya çağırarak bir İsmâîlî dâisi olduğunu ilân etti ve mensuplarından imam adına biat aldı. Böylece Misver'de İsmâîliyye tarihinin ilk devleti kurulmuş oldu. İbn Havşeb, daha sonra batıya doğru yayılmaya devam ederek Ayyân ve Humîân'ı ele geçirdi. 293 (905-906) yılında Zehâr, Şibâm, Himyer ve Kevkeban'ı zaptetti. Bu başarıları sonunda Ya'fûrî ve Himyerî liderlerinden birçoğu onun emrine girdi.

Bu faaliyetleri sırasında İbn Havşeb imamın Mısır başdâisi Firûz ile yakın ilişkilerini sürdürdü. Bu yıllarda, imam tarafından daha sonra İsmâîliyye'yi Mağrib'de yaymakla görevlendirilecek olan Ebû Abdullah eş-Şî'i'yi yetiştiren İbn Havşeb 290'da (903) bölgede bulunan pek çok kimsenin İsmâîliyye'ye geçtiğini ve davetin muvaffak olduğunu İmam Abdüddullah el-Mehdi'ye bildirdi. İmam kazandığı zaferlerden ötürü kendisine Mansûrû'l-Yemen unvanını verdi ve onu İsmâîliyye'yi diğer İslâm beldelerinde yaymakla görevlendirdi. Bunun üzerine İbn Havşeb hanımının amcazadesi Heysem'i Sind'e, Abdullah b. Abbas eş-Şâvirî'yi Mısır'a, Ebû Zekeriyâ et-Tamâmî'yi (Zamâmî) Bahreyn'e ve diğer bazı dâileri de Yemâne ve Hindistan'a (muhtemelen Gucerât) gönderdi. Dâilerinin başarı haberlerini alan İmam Abdüddullah el-Mehdi, 286'da (899) Abbâsîler'in takibinden kurtulmak için Dimaşk yakınında bulunan Selemiyye'nin terkedilmesini ve kendileri için en uygun yerin Yemen olduğunu bildirmiş, bu konuda gerekli hazırlıkların yapılması tâlimatını vermişti. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra 292'de (905) Yemen'e değil Mısır'a gidip bir süre orada kaldı. Muhtemelen, Abbâsîler'in kendisini tutuklamasından çekinerek aynı yılın ortalarında mensuplarına Ebû Abdullah eş-Şî'i'nin devlet kurma çabalarında başarıya ulaştığı Mağrib'e gideceklerini bildirdi. Mağrib'e gitmek istemeyen Mısır başdâisi Firûz ima-

ma baş kaldırdı ve İbn Havşeb'le görüşmek üzere Yemen'e hareket etti. Ancak imam İbn Havşeb'e haber göndererek başdâiyi öldürmesini emretti. Bunun üzerine oraya gitmekten vazgeçen Firûz, Yemen'de güçlü bir devlet kurduktan sonra İsmâîliyye ile ilgisini kesen Ali b. Fazl'a katıldı. Elde ettiği başarılarından dolayı gurura kapılan ve kısmen Firûz'un tesirinde kaldığı anlaşılan Ali b. Fazl, İbn Havşeb'e haber yollayıp kendisine tâbi olmasını istedi. İbn Havşeb ona, verdikleri sözü hatırlatarak imama sadâkat göstermesini tavsiye etti. Anlaşmazlık savaşa sonuçlandı. 299 yılı Safer ayında (Ekim 911) yapılan savaşta mağlûp olan İbn Havşeb, Misver dağı üzerinde Beytûduhân denilen yerde sekiz ay kuşatma altında kaldı. Sonunda 299 yılı Ramazan ayında (Nisan-Mayıs 912) barış istemeye mecbur oldu ve oğullarından birini Ali b. Fazl'ın yanında rehin olarak bıraktı. İbn Havşeb'in bu savaşta uğradığı başarısızlık Yemen'de İsmâîliyye için büyük bir darbe oldu. Bu olaydan sonra İsmâîlîler burada önemli bir gelişme kaydedemediler.

Yenilgiden sonra ömrünün kalan kısmını Misver ve çevresindeki kalelerde geçiren İbn Havşeb, bazan mezhebini gizlemek zorunda kalmakla birlikte hayatının sonuna kadar İsmâîliyye imamına ve doktorine bağlılığını sürdürdü. Kendisine tâbi olanların birçoğunun İsmâîliyye'yi bırakıp tekrar Sünnîliğe dönmesi Yemen İsmâîliyyesi'ne büyük ölçüde zarar verdi. Ailesinden hiç kimseyi halef seçmeyen İbn Havşeb, oğlu Ebû'l-Hasan'a ve Abdullah b. Abbas eş-Şâvirî'ye iyi geçinmelerini, İsmâîliyye'ye ve imamına sadık kalarak mezhebi yaymalarını vasiyet etti. Onun ölümünden sonra (11 Cemâziyelâhîr 302/1 Ocak 915) liderlerin birbirine düşmesi sonucu İsmâîliyye Yemen'de Suleyhîler'in kuruluşuna kadar bir varlık gösteremedi.

İbn Havşeb aynı zamanda dinî ilimler, astronomi ve matematikle de uğraşan bir âlimdi. Bundan dolayı Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın ondan bahsederken "reis, mevlâ, bâbü'l-ebvâb, fahrû'd-da've" gibi ifadeler kullandığı bilinmektedir. Günümüz Hindistan Müsta'fîleri, bir kısmı oğlu Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen'e ait olduğu bilinen *Te'vilü'z-zekât*, *Serâ'rü'n-nuṭakâ* (*Esrârü'n-nuṭakâ*), *eş-Şevâhid ve'l-beyân*, *el-Keşf*, *el-Feterât ve'l-kurânât*, *el-Envârü'l-muḍiyye*, *el-İzâh*, *Risâletü'r-rüşd ve'l-hidâye*, *el-Âlim ve'l-gulâm* gibi eserleri ona nisbet etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nu'mân b. Muhammed, *İftitâhu'd-da'veti'z-zâhire ve ibtidâ'ü'd-deule* (nşr. Vedâd el-Kâdî), Beyrut 1970, s. 32-62, 149-150; a.e. (nşr. Ferhât ed-Deşrâvî), Tunus 1975, s. 2-34, 107-160; Hammâdî, *Keşfü esrâri'l-Bâtıniyye* (İsferâyînî, *et-Tebşîr* [Kevserî] içinde), s. 201-214; *el-İstibşâr fi'acâ'ibi'l-emşâr* (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), İskenderiye 1958, s. 202-203; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 30-31; Makrîzî, *el-Fihât*, I, 349; a.mlf., *İttî'âzü'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 40-41, 55; İdrîs İmâdüddîn, *Uyûnü'l-aḥbâr ve fûnûnü'l-âşâr* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1406/1986, IV, 396-402; VI, 31-44; İbnü'd-Debya', *Kurretü'l-'uyûn* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1978, I, 181-213; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, *Gâyetü'l-emânî fi'ahbâri'l-kuṭri'l-Yemânî* (nşr. Sa'îd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 191-202; İsmâîl b. Abdürresûl el-Uceynî, *Fehresetü'l-kütüb ve'r-resâ'il* (nşr. Ali Naki Münzevî), Tahrân 1344/1966, s. 260; W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, s. 36; a.mlf., *Ismaili Literature*, Tahrân 1963, s. 17-18, 22; Hüseyin b. Feyzullah el-Hemdânî, *eş-Suleyhîyyün ve'l-hareketü'l-Fâtımiyye fi'l-Yemen*, Kahire 1955, s. 29-48; Mustafa Gâlib, *Târîhu'd-da'veti'l-İsmâ'iliyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 152-153; İsmâ'üddîn Abdürraûf el-Fîkî, *el-Yemen fi zillü'l-İslâm*, Kahire 1981, s. 130-140; Eymen Fuâd Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-diniyye fi bilâdi'l-Yemen*, Kahire 1988, s. 91-96; Seyfeddin el-Kasîr, *İbn Havşeb ve'l-hareketü'l-Fâtımiyye fi'l-Yemen*, Dimaşk, ts. (Dârü'l-Yenâbî); Heinz Halm, "Die Sirat Ibn Ḥawšab: die ismailitische dawwa im Jemen und die Fatimiden", *WO*, XII (1981), s. 107-135; a.mlf., "Ebn Ḥawšab", *EI*, VIII, 28-29; W. Madelung, "Maṣṣūr al-Yaman", *EI*² (İng.), VI, 438-439.



EYMEN FUÂD SEYYİD

İBN HAY

(ابن حَيّ)

(ö. 168/784-85)

Zeydiyye'nin kollarından,

Kesirünnevâ el-Ebter'e

(ö. 169/785-86)

nisbetle Bütrîyye diye de tanınan

Sâlihiyye'nin kurucusu,

fıkıh ve kelâm âlimi

(bk. ZEYDİYYE).

İBN HAYR

(ابن حَیْر)

Ebû Bekr Muhammed b. Hayr

b. Ömer el-İşbîlî

(ö. 575/1179)

Hadis hâfızı,

kıraat ve Arap dili âlimi.

28 Ramazan 502'de (1 Mayıs 1109) İşbîliyye'de (Sevilla) doğdu. Mağrib'deki Erme dağına nisbetle Ermevî, Berberî Lemtûne kabilesine nisbetle Lemtûnî diye de anılır.

İlme yönelmesini sağlayan ilk hocası İşbîliye hatibi ve kadısı, kıraat âlimi Ebû'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed onun yetişmesinde etkili oldu. İbn Hayr yaklaşık on altı yaşından itibaren İşbîliye'deki âlimlerden ders aldı; daha sonra Bâce (Beja), Kurtuba (Cordoba), Meriye (Almeria), Şilb (Silves) ve Cezîretülhadrâ (Algeciras) gibi ilim ve kültür merkezlerine seyahatler yaparak tanınmış âlimlerle görüştü ve kendilerinden semâ, icâzet, münâvele ve mükâtebe yoluyla faydalandı. Kadı İbnü'l-Bâcî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hubeyş, Kadı İbn Bakî, Ebû'l-Hasan İbn Mugis, Kâdî İyâz, Ruşâfî, İbn Atıyye el-Endelüsî, Silefî ve Mâzerî onun hocalarından bazılarıdır. Talebeleri arasında İbn Dihye el-Kelbî, İbn Vâcib ve kız kardeşinin oğlu olan Tunuslu muhaddis Ebû'l-Hüseyn İbn Ser-râc bulunmaktadır. 573 (1177) yılında valinin isteği üzerine Kurtuba Ulucamii imamlığına tayin edilen İbn Hayr, 4 Re-bûlevvel 575'te (9 Ağustos 1179) Kurtuba'da vefat etti ve evinin bahçesine gömüldü. Muhtemelen vasiyeti üzerine daha sonra kabri İşbîliye'ye nakledilmiştir.

Hadis, kıraat, Arap dili ve edebiyatı sahalarında iyi yetişen İbn Hayr, dikkatli bir okuyucu ve titiz bir araştırmacı olması ile de şöhret kazanmıştır. Okuduğu eserleri inceleyip sayfa kenarlarına notlar düşmesi, vefatından sonra kütüphanesinin racyin çok üstünde bir fiyatla satılmasına sebep olmuştur. Fas'taki Karaviyyin Kütüphanesi'nde bulunan bir *Şahîh-i Müs-lim* nüshasının onun kütüphanesinden intikal ettiği bilinmekte ve bu nüshanın sayfa kenarlarına nâdir kullanılan kelimelerle bazı lafızların açıklamasını yazdığı görülmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 385).

İbn Hayr'ın günümüze ulaşan tek eseri *Fehresetü mâ revâhü 'an şüyûhîhî mine'd-devâvini'l-muşannefe fî Qurûbi'l-İlm ve envâ'î'l-mâ'ârif* adını taşımaktadır. Müellifin hocalarından okuduğu veya icâzet yoluyla rivayet hakkını elde ettiği çeşitli ilimlere dair kitapların konularına göre düzenlenmiş katalogu olan eserde tanıtılan kitapların sayısı 1400, Francisco Codera y Zaidin ve Julian Ribera y Tarrago'ya göre ise 1040 kadardır. Uzunca bir girişle başlayan *Fehrese*'de ilim öğrenmenin ve hocanın ehemmiyeti, ilmin metotları, haberleri senedleriyle birlikte tesbit etmenin önemi ve bu hususta göz önünde bulundurulması gereken hususlar hakkında bilgi verilmekte, ardından

müellifin rivayet iznini aldığı eserlerin rivayet zinciriyle birlikte ayrıntılı bir tasnifi yapılmaktadır. Bu eserler Kur'an ilimleri, hadis ve hadis ilimleri, siyer ve tabakat, ensâb, Mâlikî fıkhi, akaid ve usûl-i fıkhi, rüya tabiri, zühdiyyât, nahiv, lugat, âdâb, şiir ve diğer edebî türlere dair kitaplar ve bunların fihristleridir. Eserin sonunda müellifin hocalarının listesi kaydedilmektedir.

İbn Hayr, fihrist yazma çığırının öncülerinden olan İbnü'n-Nedîm'den iki asır sonra bu geleneği Batı İslâm dünyasında yeniden geliştirmiş, diğer kaynaklarda yer almayan bazı eserlerin tanınmasını sağlamış. Doğu İslâm ülkelerinde yazılan eserlerin ne zaman ve kim tarafından Endülüs'e getirildiğini tesbit etmiştir. Ancak kendi devrinde revaçta olan bütün ilim dallarına ait eserleri tanıtan İbnü'n-Nedîm'den farklı olarak eserini hadisçi metoduyla ve hadis kaynaklarına ağırlık vererek kaleme almıştır.

Fehrese, ilk defa İspanyol şarkiyatçısı Francisco Codera y Zaidin ve talebesi Julian Ribera y Tarrago tarafından Escorial Library'deki nüshası esas alınarak yayımlanmıştır (I-II, Saragossa 1894-1895). Daha sonra *Keşfü'z-zunûn*'un sonunda (Leipzig 1935) ve Zühayr Fethullah tarafından, Codera-Tarrago neşrinin Latince önsözü Arapça'ya çevrilip metin tekrar gözden geçirilerek Beyrut'taki el-Mektebetü't-Ticârî, Bağdat'taki Mektebetü'l-Müsen-nâ ve Kahire'deki Müessesetü'l-Hancî yayınevlerinin ortaklaşa katkılarıyla basılmış (baskı yeri yok, 1382/1963), ardından İbrâhim el-Ebyârî'nin önsözü ve tashihiyle tekrar neşredilmiştir (Kahire-Beyrut 1410/1989).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hayr, *Fehrese*, neşredenlerin girişi, s. v-s.; a.e. (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1989, neşredenin girişi, I, 7-18; *Tâcü'l-arûs*, "hyr" md.; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile* (nşr. F. Codera), Madrid 1886, I, 240-242; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1366; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 85-86; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkuşak), III, 1069-1070; Safedî, *el-Vâfi*, III, 51; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 139; Süyûtî, *Buğyetü'l-uv'ât*, I, 102; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 252; Serkîs, *Mu'cem*, I, 450; Brockelmann, *GAL*, I, 658; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 252; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956, s. 42, 112, 168; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetraf*, s. 137-138; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 384-385, ayrıca bk. İndeks; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 76-77; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, II, 315; V, 57; Ch. Pellat, "İbn K̲hayr al-İshbîlî", *EP* (Fr.), III, 861; Muhammed Mehdi Müezzînî Câmî, "İbn H̲ayr", *DMBİ*, III, 472-473; M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", *DİA*, XII, 297-299.

ALİ YARDIM

İBN HAYYÂN

(ابن حَيَّان)

Ebû Mervân Hayyân b. Halef
b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed
b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî
(ö. 469/1076)

Endülüs'ü tarihçi.

377'de (987) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. İspanyol asıllı müslüman bir aileye mensuptur. Dedelerinden İslâmiyet'i kabul eden kişi olan Hayyân, Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman'ın mevlâsıydı. Babası Ebû'l-Kâsım Halef, Endülüs Emevî Devleti'nin sonlarına doğru beytül-mâlde hesap işlerinden sorumlu kâtip olarak çalıştı. Ayrıca hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un yanından ayırmadığı yakın adamlarından biri olması dolayısıyla gerek sarayda olup bitenleri gerekse birçok savaşı yakından görme imkânına sahip oldu.

İbn Hayyân, Endülüs Emevî halifeliğinin siyasî gücünün zirvede olduğu Âmirîler döneminde dünyaya geldi. Gençliğini bu dönemde geçirdi. Fakat bir müddet sonra bu güçlü devleti çok kısa sürede çöküntüye götüren fitne dönemi olayları ile ülke birliğinin tamamen parçalandığı mülûkû't-tavâif devrinin bizzat şahidi oldu ve bu durum onu derinden etkiledi.

Endülüs'ün kültür merkezi Kurtuba'da yetişen İbn Hayyân tefsir, hadis, dil ve edebiyat öğrenimi gördü. Ebû Hafs Ömer b. Hüseyin en-Nahvî, Ebû'l-A'lâ Saîd el-Bağdâdî ve Ahmed b. Abdülazîz b. Ebû'l-Hubâb gibi birçok ünlü âlimden istifade etti. Öğrencileri arasında ise oğlu Ömer b. Hayyân ile Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî el-Ceyyânî ve Ebû Ubeyd el-Bekrî başta olmak üzere meşhur Mâlikî fakihî Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin oğlu Ahmed b. Süleyman b. Halef el-Bâcî, Mâlik b. Abdullah el-Utbî es-Sehlî, Abdullah b. Muhammed et-Tücîbî, Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb, Ebû'l-Velîd Ahmed b. Abdullah b. Tarîf b. Sa'd yer almaktadır.

İbn Hayyân hayatının sonlarına doğru maddî sıkıntı içine düştü. Onun durumundan haberdar olan Cehverî Emîri Ebû'l-Velîd Muhammed kendisine divanda bir görev verdi. Mahmûd Ali Mekki, İbn Hayyân'ın tarih yazımıyla görevlendirildiğini ve ilk defa resmî tarihçi el-Mu'ktebe başş aldığını söyler (İbn Hayyân, *el-Mu'ktebe*, neşredenin girişi, s. 44-45). Ayrıca sâhibü's-şurta olarak görev yaptığı ifade edi-

liyorsa da bu kesin değildir. 27 Rebûlevvel 469'da (29 Ekim 1076) vefat etti.

Edebîyata ilgi duymak ve bu alanda yüksek seviyede zevk ve yetenek sahibi olmakla beraber İbn Hayyân'ın asıl temayüz ettiği saha tarihtir. Tabakat kitaplarında "Endülüslü tarihçilerin sultanı, Endülüs tarihinin bayraktarı" unvanlarıyla anılır. Gerek sonraki tarihçi ve edebiyatçıların onun eserlerinden bol miktarda nakillerde bulunması, gerekse *el-Muktebes* adlı tarihinin günümüze intikal edebilen kısımları üzerinde yapılan çalışmalar İbn Hayyân'ın bu nitelendirmeleri hakettiğini göstermektedir.

İbn Hayyân, Endülüs tarihinin kendi yaşadığı dönemden önceki kısmını ele alırken kaynaklardaki bilgileri nakledip tenkide tâbi tutmuş, daha sonra doğru bulunduğu rivayetleri kaydetmiştir. Yaşadığı dönemi yazarken şahsî müşahedelerine ve belgelere dayanmış, olaylarla ilgisi bulunan kişilerin bilgisine de başvurmuştur. Olayları sebep-sonuç bütünlüğü içerisinde görmeye çalışmış, bundan hareketle bir olaya temas ettikten sonra yol açabileceği muhtemel gelişmelere de işaret etmiştir. Bu bakımdan onun İbn Haldûn'a öncülük ettiği söylenebilir. Hadiselerin oluşumu ve sonuçlanmasında ilâhî iradenin rolünü de vurgulamayı ihmal etmeyen İbn Hayyân, rivayetlerinde ve olayların tahlilinde tarafsız olmakla beraber devletin düzeni ve toplumun dirliği söz konusu olduğunda aynı tarafsızlığı koruyamamış, ülkenin birliğini bozanları sert bir dille tenkit etmiştir. Kolay anlaşılır bir üslûba sahip olan İbn Hayyân eserlerinde sık sık edebî sanat ve tabirlere yer verecek tarihle edebî zevki birleştirmiştir.

Eserleri. İbn Hayyân'ın çeşitli ilim dallarında ellinin üzerinde eser yazdığı kaydedilmektedir. Ancak *el-Muktebes*'in bir kısmını neşreden Mahmûd Ali Mekkî onun eserlerinin fazla olmadığı görüşündedir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 66). Başlıca eserleri şunlardır: 1. *el-Muktebes min enbâ'î ehli'l-Endelüs (el-Muktebes fi ahbâri beledi'l-Endelüs, el-Muktebes fi târihi'l-Endelüs)*. Endülüs'ün fethinden Halife II. Hakem döneminin (961-976) sonuna kadar tarihini içine alır. Yıllara göre kaleme alınmış olan eserden Endülüs'ün siyasî tarihi yanında ekonomik ve sosyokültürel durumu ile meşhur şahısların hayatlarına dair bilgiler edinmek mümkündür. Müellifin, eserleri günümüze ulaşamayan olan İbnü'n-Nizâm, İshak b. Seleme el-Kaynî, Ferec b. Sellâm el-Bezzâz gibi tarihçilerin kitaplarından istifade etmesi eserin değerini arttırmaktadır. İbn Hazm'ın

on cilt olduğunu söylediği *el-Muktebes*'in, II. Abdurrahman'ın (822-852) son birkaç yılı ile oğlu Muhammed döneminin (852-886) önemli bir kısmını, Emîr Abdullah döneminin (888-912), III. Abdurrahman'ın ilk otuz yılını (912-942) ve son olarak II. Hakem döneminin 970-974 yıllarını kapsayan kısımları bugüne ulaşmıştır. Eserin, I. Hakem döneminin tamamını (796-822) ve II. Abdurrahman döneminin büyük bir bölümünü kapsayan kısmı 1950'li yıllarda Evaristo Lévi-Provençal'ın kütüphanesinde bulunmaktaydı. Ancak bu kısım daha sonra kaybolmuştur. *el-Muktebes*'in 232-267 (846-881) yıllarını kapsayan bölümü Mahmûd Ali Mekkî (Beyrut 1393/1973), 275-300 (888-913) yılları arası Melchor Antuna (*Chronique des règnes du calife umayyade 'Abd Allah à Cordoue*, Paris 1937) ve İsmâil el-Arabî (Mağrib 1990), 299-330 (911-942) yıllarına ait kısım Pedro Chalmeta (Rabat-Madrid 1979, 1982), 360-364 (970-975) yılları arası Abdurrahman Ali el-Haccî (Beyrut 1965), küçük bir bölümü de Lévi-Provençal – Emilio García Gómez (*al-Andalus*, XIX [1950], s. 295-315) tarafından neşredilmiştir. Eserin 275-300 (888-913) yılları arasındaki olayları içeren kısmını Kh. Ghorayyib (*Cuadernos de historia de España* içinde, Buenos Aires 1952), 299-330 (911-942) yıllarına ait kısmını Maria Jesus Viguera – Federico Corriente (Sagossa 1981), 360-364 (970-975) yılları arasını Emilio García Gómez (Madrid 1967) İspanyolca'ya çevirmiştir. 2. *el-Metîn*. 399-463 (1008-1071) yılları arasında geçen olayları ele alır. İbn Hayyân bu eserde anlattığı olayların pek çoğuna bizzat şahit olmuştur. Dönemin siyasî, içtimai ve fikrî yapısı açısından önemli bir eser olan *el-Metîn* günümüze intikal etmemekle beraber başta İbn Bessâm eş-Şenterîni olmak üzere diğer Endülüslü müelliflerin yaptıkları nakiller sayesinde mahiyeti hakkında geniş bilgi sahibi olunabilmektedir. Altmış cüz olduğu kaydedilen esere Beyyâsî bir zeyil yazmış, Abdullah Cemâleddin de *el-Metîn* hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır (1978, Madrid Üniversitesi). 3. *Ahbârü'd-devleti'l-Âmiriyye*. II. Hişâm döneminde (976-1009, 1010-1013) Endülüs Emevî Devleti'nde iktidarı ele geçiren Âmirîler hakkındadır. 4. *el-Başatü'l-kübrâ*. İbn Abbâd el-Mu'temid -Alellah'ın Kurtuba'ya işgalini ve Cehverî hânedanının yıkılışını anlatan bir eserdir (ayrıca bk. İbn Hayyân, *el-Muktebes*, neşredenin girişi, s. 82-84; Muhammed Abdullah İnân, s. 278).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hayyân, *el-Muktebes* (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Beyrut 1393/1973, neşredenin girişi, s. 7-159; İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîre*, I/1-2, tür.yer.; IV/1, tür.yer. (özellikle İbn Hayyân'ın *el-Metîn*'inden yapılan nakiller için); İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, Madrid 1882, s. 154; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Münis), Kahire 1963, I, 219; a.mlf., *et-Tekmilâ* (nşr. F. Codera), Madrid 1889, I, 46; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 370-372; İbnü'l-Hatib, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, II, 48, 151; F. P. Boigues, *Ensayo bibliográfico sobre los historiadores arabigo*, Madrid 1898, s. 152; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 210-211; Muhammed Abdullah İnân, "İbn Hayyân", *Terâcimü'l-İslâmiyye*, Kahire 1390/1970, s. 271-281; Emin Tefvik et-Tîbî, *Dirâsât ve buhûş fi târihi Magrib ve'l-Endelüs*, Trablus 1984, s. 151-155; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-cogrâfiyye ve'l-cogrâfiyyin fi'l-Endelüs*, Kahire 1986, s. 101-102; F. Codera, "Manuscrito de Aben Hayyan", *Bibliotheca Arabico-Hispana*, XIII, Madrid 1888, s. 53-61; E. G. Gómez, "A propósito de İbn Hayyân", *al-Andalus*, XI, Madrid 1946, s. 400 vd.; P. Chalmeta Gendron, "Historiographia Medieval Hispana: Arabica", a.e., XXXVII/2 (1972), s. 379-392; Abdullah Cemâleddin, "Ebû Mervân İbn Hayyân", *Awraq*, sy. 2, Madrid 1979, s. 19-28; Muhammed Abdülhamid İsâ, "el-Muktebes li'bn Hayyân el-Endelüsî", *ed-Dâre*, VIII/3, Riyad 1403/1983, s. 50-58; A. Huici Miranda, "İbn Hayyân", *El²* (İng.), III, 789-790; Yûsuf Rahimlû, "İbn Hayyân", *DMBİ*, III, 385-389.

MEHMET ÖZDEMİR

İBN HAYYÛS

(ابن حيوس)

Ebû'l-Fityân Muhammed b. Sultân b. Muhammed b. Hayyûs el-Ganevî ed-Dımaşkî (ö. 473/1081)

Methiyeleriyle tanınan Arap şairi.

394 (1004) yılında Dımaşk'ta doğdu. Mustafe'd-devle lakabıyla da anılır. Zengin bir ailenin çocuğudur. Büyük dedesi Heysem, Halife Mu'tasım -Billâh'ın kumandanlarındandı. Dedesi Hayyûs'un adıyla tanınan babası Sultân b. Muhammed emir olduğu için İbn Hayyûs emîr diye de anılır (İbn Hallikân, IV, 64).

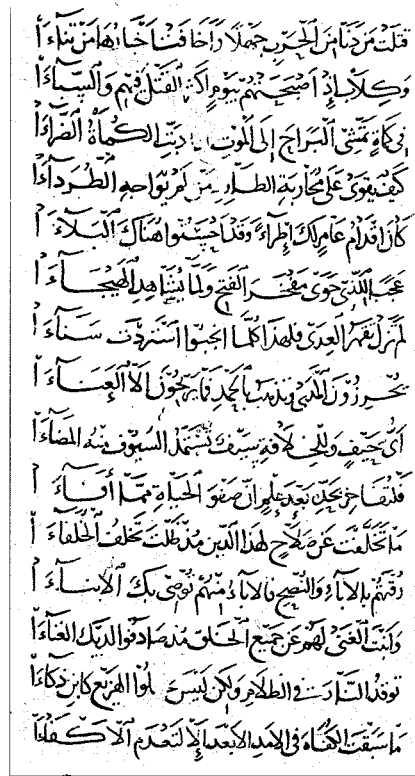
İbn Hayyûs, muhtemelen dayısı Kadı Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed b. Hârûn'un yanında eğitim gördü. Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed es-Semerkan-dî ve Kadı Yahyâ b. Ali el-Kureşî gibi âlimlerin İbn Hayyûs'tan hadis rivayet ettikleri kaydedilmekteyse de bu bilgiler doğru olmamalıdır (Zehebî, XVIII, 413). Bu yanlışlığın, bir fakih olan kardeşi Ebû'l-Mekârim Muhammed b. Hayyûs ile karıştırılı-

miş olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Bir methiye şairi olarak tanınmasını sağlayan ilk şiirlerini İbn Hayyûs Türk kumandanı Anuş Tegin ed-Dizberî için yazdı. 420 (1029) yılında Fâtîmî Halifesi Zâhir-Liî'zâzîdînillah tarafından kabile ayaklanmalarını bastırmak için görevlendirilen Anuş Tegin'in savaşlarını öven iki kaside yazarak kendisiyle yakın ilişki kurdu. İbn Hayyûs on üç yıl boyunca Anuş Tegin'in hizmetinde bulundu. Bu süre içinde onu öven kırk kaside kaleme aldı (Halîl Merdem Bek, s. 161-163; Abdülhâfız İbrâhim ed-Demîsî, s. 59-60).

İbn Hayyûs, Anuş Tegin'in 433 (1041-42) yılında ölümünden sonra Şam'ın yeni yöneticisi Nâsirüddeve Hasan b. Hüseyin el-Hamdânî'yi öven on kaside yazdı. Yönetimde baş gösteren istikrarsızlık sebebiyle bir süre sonra Şam'dan ayrılarak Fâtîmî yönetiminin merkezi Kahire'ye gitti. Burada Fâtîmî Halifesi Müstansır-Billâh'ın veziri Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Yâzûrî'nin sekiz yıl (1050-1058) süren vezirliği sırasında ona on bir kaside yazdı. Fâtîmî vezirleri Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ca'fer el-Mağribî ile Ebû'l-Ferec Abdullah b. Muhammed el-Bâbilî için de methiyeler kaleme aldı. Daha sonra Dimaşk'a döndü.

454 (1062) yılında Fâtîmî idaresinde ortaya çıkan karışıklıklar Dimaşk'ı da etkiledi. Yaklaşık on yıl süren bu karışıklıklar sırasında bütün mal varlığını kaybetti ve Dimaşk'ı terketmek zorunda kaldı. Fâtîmî taraftarı olduğu ve şiirlerinde Abbâsîler'i yediği için Abbâsîler'in hilâfet merkezi Bağdat'a gidemeyeceğinden Trablusşam'da bulunan Kadî Emînüddevele'nin yanına gitti (464/1071-72). Kısa bir süre sonra Emînüddevele'nin ölmesi üzerine Emîr Ali b. Münkûz'un tavsiyesiyle Halep Valisi Mahmûd b. Nasr el-Mirdâsî'nin yanına gitti. Kendisine sunduğu kasideyi beğenen Mahmûd b. Nasr ona 1000 dinar bahşiş verdi ve bir yıllık da ödenek tahsis etti. Zamanla Mirdâsîler'in özel şairi olan İbn Hayyûs, hânedan mensupları için yazdığı methiyelerle büyük servet kazandı. Halep'te yaptırdığı evinin kapısına Mirdâsîler'in cömertliklerini öven bir kasidesini nakşettirdi. İbn Hayyûs, Mahmûd b. Nasr el-Mirdâsî ölünce (467/1074-75) yerine geçen oğlu Nasr b. Mahmûd ile onun ölümünden sonra yerini alan kardeşi Sâbık b. Mahmûd için de methiyeler yazmaya devam etti. Onun Mirdâsîler için toplam otuz kaside yazdığı tesbit edilmiştir (Halîl Merdem Bek, s. 172-174).



İbn Hayyûs'un divanından bir sayfa (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1726, vr. 2^o)

473'te (1080) Mirdâsîler'in hâkimiyetine son veren Emîr Şerefüddevele Müslim b. Kureys'e takdim ettiği kasideye mukabil emîr ona 2000 dinar bahşiş ve Musul'u da timar olarak verdi. Musul'a gitmek üzere yola çıkan İbn Hayyûs, altı ay sonra 473 yılının Şâban ayında (Şubat 1081) vefat ederek Benî Mevsil Mezarlığı'na defnedildi. Musul'a ulaşmadan öldüğü de rivayet edilmektedir. Bırakmış olduğu büyük servet kardeşi Ebû'l-Mekârim'in kızına miras olarak intikal etmiştir (a.g.e., s. 175).

İbn Hayyûs'un hiciv, gazel ve dostlukla ilgili (ihvâniyyât) bir iki parça dışında bütün şiirleri methiye türündedir. Kendisine verilen bahşişler oranında övdüğü kişiler hakkında abartılı ifadeler kullanmış, onlara bazan ilâhik sıfatları yaşıtırmaktan çekinmemiştir. Methiye ile mersiyeyi tek beyitte birleştirebilen güçlü bir şair olan İbn Hayyûs'un şiirleri Buhtürî ve Ebû Temâm'ın şiirleriyle kıyaslanmış, Ebû'l-Alâ el-Maarrî'den sonra V. (XI.) yüzyılda Dimaşk'ın en büyük şairi olarak kabul edilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nü-

haları bulunan divanı (*Divân*, neşredenin girişi, s. 45-49), Halîl Merdem Bek tarafından şairin hayatı hakkında uzunca bir girişle birlikte çeşitli notlar ve indeksler ilâve edilerek iki cilt halinde neşredilmiştir (*Divânü İbn Hayyûs*, Dimaşk 1951; Beyrut 1984). Abdülâzîz b. Nâsır es-Sâlih, *İbn Hayyûs hayâtühü ve şîruhü* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1403/1982-83, Riyad Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hayyûs, *Divân* (nşr. Halîl Merdem Bek), Beyrut 1984, neşredenin girişi, I, 5-50; İbn Halikân, *Vefeyât*, IV, 64, 438-444; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 413-414; Keşfü'z-zunûn, I, 765, 773; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 343-344; Brockelmann, *GAL*, I, 256; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, X, 44-45; Halîl Merdem Bek, *eş-Şu'arâ'ü's-Şamiyyûn* (nşr. Adnân Merdem Bek), Beyrut, ts., s. 158-208; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 20; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 188-191; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 47; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifîn*, I, 407; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, II, 251-252; Abdülhâfız İbrâhim ed-Demîsî, *İbn Hayyûs: Şâirü's-Şam*, [Baskı yeri yok] 1993; "İbn Hayyûs", *EJ*² (İng.), III, 790; Muhammed Seydî, "İbn Hayyûs", *DMBİ*, III, 389-391.



MUSA YILDIZ

İBN HAZM

(İbn Hazm)

Ebû Muhammed Alî
b. Ahmed b. Said b. Hazm
el-Endelüsî el-Kurtubî
(ö. 456/1064)

Zâhirî mezhebinin
en büyük temsilcisi, usulcü,
fakih, muhaddis, tarihçi,
edip ve şair.

Sâid el-Endelüsî'ye yazdığı bir mektuba göre Kurtuba'nın (Cordoba) doğu kesimindeki Rabaz-ı Minyetü'l-Mugire'de 384 yılı Ramazanının son gününde (7 Kasım 994) doğdu (İbn Beşkûvâl, II, 417). Kaynakların önemli bir kısmı onun Fars asıllı olduğunu kaydeder (Humeydî, s. 308; İbn Beşkûvâl, II, 415; Dabbî, s. 415). İbn Hayyân ve Sâid el-Endelüsî gibi çağdaşı bazı tabakat yazarlarının bunu şüphe ile karışılmalardan ve İbn Hazm'ın İslâm'daki sapık mezheplerin ve bid'atların Farslar'dan kaynaklandığı yolundaki sözlerinden (*el-Faṣl*, II, 115) hareketle bazı yazarlar onun Fars asıllı olmadığını söylerken birçok İspanya tarihçisi (Dozy, Peres), İbn Hayyân ve Sâid el-Endelüsî'den de destek alarak İbn Hazm'ın aslen İspanyol, bazılarını da annesinin İspanyol kökenli olduğunu ileri sürmüştür. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* adlı eserinde dönemdeki Arap

asıllı ulemânın isimlerini ve şecerelerini kaydettiği halde kendi soy kütüğüne yer vermemesinden onun Arap olmadığı sonucu çıkarılabilir.

İbn Hazm'ın ailesinin ne zaman müslüman olduğu konusu da tartışılmıştır. Tabakat müellifleri, atalarından İslâmiyet'i ilk kabul eden kişinin Yezîd b. Ebû Süf-yân'ın âzâtlı kolesi Yezîd olduğunu belirtirler. İbn Hazm'ın beşinci göbekten dedesi Halef b. Ma'dân, bir rivayete göre Mûsâ b. Nusayr'ın ordusuyla birlikte 93 (712) yılında, bir rivayete göre de Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'la birlikte 138'de (755) Endülüs'e girmiştir. Bu bilgileri esas alan kaynaklar İbn Hazm'ın ailesinin Müslümanlığını çok eskilere götürürken özellikle şarkiyatçılar onun ailesinin İspanya hıristiyanlarından olduğunu ve dedesinin geç dönemde ihtidâ ettiğini ileri sürmüşlerdir (İbn Hazm'ın ailesi ve nesebine ilişkin görüşler için bk. Hassân Muhammed Hassân, s. 32-39; Muhammed Ebû Zehre, s. 23-26).

Endülüs'ün sayılı zengin ve ileri gelenlerinden olan İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd, II. Hakem el-Müstansır'ın ölümü üzerine küçük yaşta tahta geçen II. Hişâm'ın (Müeyyed) hâcibi ve halifelik yetkilerini kullanan Mansûr lakaplı İbn Ebû Amir'e ve onun oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'e vezirlik yapmıştır. Babasının devlet ricâlinde olması sayesinde İbn Hazm, ilk zamanlarda aristokrat ve kültürlü bir çevrede müreffeh bir hayat yaşadıysa da Muzaffer'in ölümünden sonra baş gösteren ve giderek şiddetlenen taht kavgalarının doğurduğu kargaşa ortamı onun ailesinin de sıkıntılı bir dönem yaşamasına yol açtı. Emevî hilâfetinin ardından mülûkû't-tavâifin ortaya çıkmasıyla neticelenen süreç (1009-1031) başladığında İbn Hazm henüz on beş yaşındaydı. Bu sıralarda Kurtuba, Emevî hilâfetinin daha güçlü bir şekilde geri getirilmesini hedefleyen siyasi faaliyetlerin merkezi durumundaydı. Koyu bir Emevî taraftarı olduğu ileri sürülen İbn Hazm'ın da bir ölçüde bu faaliyetlerin içinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Nesebinin dolaylı da olsa Emevîler'e bağlanması ve babasının Emevî hilâfeti döneminde vezirlik yapması gibi sebeplerin bu desteklemede rolü olabılır.

Veba salgınında ağabeyi Ebû Bekir Ömer'i (401/1010), bir yıl sonra da babasını kaybeden İbn Hazm yaşadığı bu acılara ve kargaşa ortamına rağmen Kurtu-

ba'da kalmayı tercih etti; ancak Berberîler'in hâkimiyeti ele geçirip evlerini yağmalaması üzerine Meriye'ye (Almaria) göç etmek zorunda kaldı (1 Muharrem 404/13 Temmuz 1013). Emevî hânedanını diriltmeye çalıştığı iddiasıyla Meriye valisi tarafından tutuklanarak (407/1016) birkaç ay gözaltında bulundurulduktan sonra Hısnülkasr'a (Aznalcazar) sürüldü. Burada kaldığı birkaç aylık süre içinde yörenin hâkimi Ebû'l-Kâsım Abdullah et-Tüçibî'den (İbnü'l-Mukaffal) ilgi gördü. Daha sonra Belensiye'ye (Valencia) gidip orada iktidarı ele geçiren Abdurrahman el-Murtazâ'yı (IV. Abdurrahman) desteklediği için (*Tavku'l-hamâme*, s. 154-156), vezirlik göreviyle ödüllendirildi. Ancak Murtazâ'nın öldürülmesi üzerine yine baskılara mâruz kaldı ve hapse atıldı. Kâsım b. Hammûd'un hilâfeti sırasında Kurtuba'ya döndü (409/1018) ve 412 (1021) yılına kadar burada kaldı. Hükümdarlığı birkaç ay süren V. Abdurrahman el-Müstazhir b. Hişâm'a da vezirlik yapan İbn Hazm, Müstazhir-Billâh'ın öldürülmesinden (414/1024) sonra tahta geçen III. Muhammed el-Müstekfî-Billâh (1024-1025) tarafından yine tevkiif ettirildi. İbn Hazm, zalim ve zorba olarak nitelediği Müstekfî'nin kendisini tutuklatmasına sebep olarak Müstazhir-Billâh ile olan arkadaşlığını göstermektedir (*et-Takrîb*, s. 199-200). Bu tutukluluğun, Endülüs'ün son Emevî halifesi olan III. Hişâm el-Mu'ted-Billâh'ın (1027-1031) halifeliği almasına kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın, III. Hişâm devrinde de kısa bir müddet vezirlik yaptığı belirtilmektedir (Yâkût, XII, 237).

Berberîler'in Kâsım b. Hammûd'a karşı ayaklanması üzerine Kurtuba'dan kaçarak Şâtibe'ye (Javita) geçen İbn Hazm, sevgi ve aşka dair olmakla birlikte otobiyografik nitelik de taşıyan *Tavku'l-hamâme*'yi burada yazdı (417/1026). Bu tarihten sonra siyasetten büyük ölçüde el çekerek telif çalışmalarına ağırlık verdiği görülmektedir. *Tavku'l-hamâme*'den hemen sonra *el-Ahlâk ve's-siyer* adlı kitabını kaleme aldı, bu arada âlimleri himaye eden emirin daveti üzerine Şâtibe yakınlarındaki Bünt (Alpuente) Kalesi'ne giderek Endülüs'ün faziletine dair risâlesini yazdı. Daha sonra Vali Ahmed b. Reşîk'in davetiyle Mayurka (Majorca) adasına geçti (430/1038-39) ve muhtemelen Mâlikî mezhebinin Endülüs'teki hâkimiyeti sebebiyle dile getiremediği düşüncelerini burada serbestçe açıklama fırsatı buldu; Mâlikî âlimi Ebû'l-Velfid el-Bâcî ile

439 (1047) yılında yine burada tartıştı. Bazılarına göre bu tartışmada yenik düşmesi sebebiyle, bazılarına göre ise daha başka sebepler yüzünden ertesi yıl Mayurka'dan ayrılarak İşbiliye'ye (Sevilla) geçen İbn Hazm, Abbâdî Hükümdarı Mutazîd-Billâh Abbâd b. Muhammed tarafından kitaplarının yakılması üzerine bu hükümdar aleyhine *Naqtü'l-'arûs* adlı eserini kaleme aldı. İşbiliye'de de huzur bulamayan İbn Hazm, atalarının memleketi olan Leble'ye (Niebla) dönerek vefatına kadar orada zâhidâne bir hayat sürdürdü. Saîd el-Endelüsî, İbn Hazm'ın oğlu tarafından yazılmış bir notta hareketle onun 456 yılı Şâban ayının sonunda (Ağustos 1064) vefat ettiğini belirtmektedir (*Tabakâtü'l-ümem*, s. 77).

Tahsili. Babasının sarayındaki mürebbiyelerden okuma yazma öğrenen ve Kur'an'ı ezberleyen İbn Hazm (*Tavku'l-hamâme*, s. 79), Ebû Saîd el-Fetâ el-Caferî'nin Kurtuba Camii'ndeki şiiir meclislerine katılmış (*a.e.*, s. 100), Kurtuba'dan ayrılmadan önce fıkıh, hadis ve kelâm dersleri almıştır. İlk hocası Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Ebû Yezîd el-Ezdî'den hadis, kelâm, cedel ve dil öğrenmiş, onun yanında tanıştığı ve dostluk kurduğu Ebû Ali Hüseyin (Ebû'l-Hüseyin) b. Ali el-Fâsî'den istifade etmiştir (*a.e.*, s. 102-103, 155, 166). Dil hocalarından biri olarak andığı (*el-İhkâm*, IV, 13; VIII, 95) Ebû Ubeyde Hassân b. Mâlik'ten de bu sıralarda okumuş olmalıdır (yaklaşık on dört yaşına gelinceye kadar haremde mürebbiyeler elinde yetişmesinin İbn Hazm'ın karakterine etkisi konusunda bk. *E²* [İng.], III, 791). İbn Hazm başlangıçta edebiyat, tarih, mantık ve kısmen felsefede oldukça iyi bir tahsil görmüştür. Mantık hocası, İbnü'l-Kettânî diye de bilinen Muhammed b. Hasan el-Mezhicî el-Kurtubî el-Kettânî'dir (İbn Kesîr, XII, 91-92). İbn Hazm'a gelinceye kadar Endülüs'te felsefede İbn Meserre'den, tabii veya riyâzî ilimlerde Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî'den başka isim yapmış kimsenin bilinmediğini belirten İbn Kesîr, İbn Hazm'ın tabip olduğunu ve tıp konusunda kitabı bulunduğunu söylemektedir (*a.e.*, a.y.).

Humeydî'nin belirttiğine göre (*Cezvetü'l-muktebis*, s. 308) İbn Hazm, 400 (1010) yılından önce öğrencisi olduğu Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Cesûr'un yanında Yahyâ b. (Abdurrahman b.) Mes'ûd b. Vechî'l-cenne, Ebû Bekir Hümâm b. Ahmed el-Kâdî, Abdullah b. Rebî', Muhammed b. Saîd b. Nebât, Abdurrahman b. Abdullah b. Hâlid, Abdullah b. Yûsuf, Ka-

dı Yûnus b. Abdullah b. Mugîs, Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî ve daha birçok âlimden istifade etmiştir (örnek olarak bk. *el-Muhallâ*, I, 73, 76, 86, 95, 108, 212). İhtilâfta sözü dikkate alınan âlimlerden diye nitelendiği Mes'ûd b. Süleyman b. Müflit ve İbn Abdülber en-Nemerî ile görüştüğünü kendisi belirtmektedir (*el-İhkâm*, V, 102). Belensiye (Valencia) Kadısı (Ebû) Abdurrahman b. Abdullah b. Abdurrahman el-Cehhâf el-Meârifî'nin hayatta gördüğü en iyi kadı olduğunu söylemekte ve ondan duyduğu bazı bilgileri aktarmaktadır (*Tavku'l-hamâme*, s. 165, 179).

Meriye'deki ikameti sırasında İbn Hazm dinler tarihine ilgi duyarak yahudi çevrelerine girmiş (*a.g.e.*, s. 35) ve daha sonra kendisine bir reddiye yazacağı İbn Nagri ile burada tanışmış, arkadaşı Yahyâ b. Abdülkeşir b. Vâfid ile birlikte, Allah hakkında tecsîmi andıran görüşlere sahip olduğunu söylediği Muhammed b. İsmâ es-Sûfî el-El-bîrî'yi ziyaret ederek kendisinden istifade etmiştir (*el-Fasl*, IV, 205). İbn Meserre'ye nisbetle Meserrecilik diye bilinen felsefi akımla tanışması da bu sıralardadır. Nitekim İbn Meserre'nin görüşlerini İsmâiliye mezhebinde yerleşik görüşlere benzer siyasî ve içtimâî görüşlerle mezceden İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî de o tarihte Meriye'de bulunuyordu.

İbn Hazm'ın fıkıh tahsiline nisbeten erken yaşta başladığı belirtilirse de Ebû Bekir İbnü'l-Arabî -muhtemelen Ya'kût'un, "İbn Hazm yirmi altı yaşında iken fıkha yöneldi" ifadesinden hareketle-, onun yirmi altı yaşına kadar en basit ibadetlerden bile habersiz olduğunu ileri sürmüştür. Mevcut rivayetlerin çoğuna göre İbn Hazm önce Şâfiî fıkhiyla ilgilenmiş, daha sonra Dâvûd b. Ali'nin Zâhirîlik mezhebine intisap etmiş ve nihayet bu bağlardan kurtularak bağımsız bir müctehid olmuştur. Fakat Zehebî'nin Ebû Bekir Muhammed b. Turhan et-Türkî'den naklettiği bir rivayete göre İbn Hazm fıkıh öğrenimine (Ebû) Abdullah b. Yahyâ b. Dehhûn'dan Mâlik'in *el-Muvaţta'*ını, diğer bir rivayete göre de İbnü'l-Cesûr'dan *el-Muvaţta'* ve *el-Müdevvene'*yi okuyarak başlamıştır. Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yaygınlığı, hatta bölgenin tek mezhebi olduğu dikkate alınırca Zehebî'nin naklettiği rivayet daha mâkul görünmektedir. Zehebî'ye göre İbn Hazm işe Mâlikî fıkhiyla başlamış, daha sonra Şâfiî fikhına ilgi duymuş ve nihayet Zâhirîlik düşüncesini yeniden hayata geçirip bu düşüncenin en önemli temsilcisi, Muhammed Ebû Zeh-

re'nin nitelenmesine göre (*İbn Hazm*, s. 147) mutlak müctehid olmuştur. İbn Hazm'ın ilmi üstatlarından olmadığı ve onların edep ve terbiyesiyle yetişmediği şeklindeki eleştirisi (Şâtîbî, I, 68) diğer ilim dalları için haklı görülmesi bile fıkıh için bir ölçüde isabetli sayılabilir. Nitekim bu alanda istifade ettiği hoca sayısının çok az olması, belli belirsiz bir iki isim üzerinde durulması ve özellikle kendisinin fıkıh hocası olarak sadece Ebû'l-Hiyâr el-Lugavî'nin adından söz etmesi (*Tavku'l-hamâme*, s. 140) bu görüşü desteklemektedir.

Kaynaklarda hâfız, hadis ilimleri ve fikhü'l-hadis âlimi gibi vasıflarla anılan İbn Hazm, gerek zihni kabiliyetleri gerekse dindarlığı bakımından çok seçkin bir âlim olarak tanıtılmakta; bütün İslâm ilimlerinde derinleşmiş olduğu, hükümlerini doğrudan Kitap ve Sünnet'ten çıkardığı, edebiyat ve şiirde mâhir, dil, siyer ve tarih konularında geniş birikime sahip olduğu belirtilmektedir. İbn Hazm bu alanların hepsinde eser vermiştir. Latince de dahil olmak üzere birçok dil bildiği ileri sürülmüştür (Latince bildiği iddiasını destekleyen bazı ifadeleri için bk. *et-Takrib*, s. 6, 8, 54, 134). İbn Hazm, Endülüs halkı arasında amelî ve ahlâkî bakımdan da seçkin bir kişi olarak tanınmıştır (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVIII, 186). Bazı Şîi yazarlar tarafından sosyal karışıklıklara yol açan bir fitneci diye nitelendirilmesinin, Muâviye'yi hatalı ve Hz. Ali'yi hilâfete hak sahibi görmeye birlikte (*el-Fasl*, IV, 89) Hz. Osman'ın Ali'den efdal olduğunu söylemesi (*a.g.e.*, IV, 147), Ali'nin katili İbn Mülcem'i "mütevvil müctehid" olduğu gerekçesiyle mâzur göstermeye çalışması (Nâsır el-Kettânî, sy. 4 [1966], s. 80) ve ateşli bir Emevî taraftarı olması gibi siyasî sebeplere dayandığı söylenebilir. Genel Sünnî ve Şîi görüşten farklı olarak İbn Hazm'ın Hz. Ebû Bekir'e hilâfetinin nas yoluyla verildiğini savunmasının da Şîa'nın aleyhteki tavrını etkilediği muhakkaktır.

İbn Hazm'dan rivayette bulunanlar arasında oğlu Ebû Râfi' el-Fazl, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh el-Humeydî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin babası sayılabilir. Zehebî'nin *A'lâmü'n-nübelâ'*ında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm ile yedi yıl birlikte bulunduğu ve onun bütün eserlerini dinlediği ifade edilir. Yine Zehebî, İbn Hazm'dan icâzetle rivayet nakleden son kişinin Ebû'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî olduğunu belirtmektedir (XVIII, 186). Sem'ânî, Humey-

dî'nin de İbn Hazm'dan rivayette bulunduğunu, İbn Hazm'ın görüş ve kitaplarının Irak ve Horasan'a onun vasıtasıyla geçtiğini söylemektedir (*Ensâb*, V, 694).

Çağdaşlarıyla birçok konuda ilmi tartışmaları bulunan İbn Hazm, *el-İhkâm*'da çoğunlukla isim vermekten bu tartışmalara işaret etmektedir. Nitekim Mâlikî usulcüsü Ebû'l-Vefid el-Bâci ile fıkıh usulü, Mekki b. Ebû Tâlib ile kıraat konusunda tartışmış (*el-İhkâm*, IV, 167), kendisinin de belirttiği gibi müslümanlarla olan tartışmalarında naslara, gayri müslimlerle yaptığı tartışmalarında ise akî burhana dayanmıştır. İbn Hazm kendinden önceki âlimleri de eleştirmekten geri durmamış, "Selefimizi severiz, ama bizim için gerçek onlardan daha değerli ve daha üstündür" (*et-Takrib*, s. 160) diyerek bunu ilmin gereği saymıştır. Ancak çok defa başta mezhep imamaları olmak üzere tenkit ettiği kimselere karşı nezaket sınırlarını aştığı, bazan hakarete varacak ağır ve sert ifadeler kullandığı da görülmüş; birçok âlimin kendisinden ve eserlerinden yüz çevirmesi, yöneticilerden baskı görmesi ve bazı kitaplarının yakılması gibi olumsuz gelişmeler bu kavgacı kişiliğine bağlanır. İbn Hazm kendisi ve kitapları hakkındaki olumsuz kanaatleri, "Bizim kitaplarımızı bu eserler hakkında hiçbir bilgisi olmayan, onları mütalaa etmeyen, tek bir kelimesini dahi görmemiş kişiler tenkit etmiştir" (*el-Fasl*, II, 95) diyerek reddeder. İbn Hazm hakkında ılımlı bir tavır sergileyen Zehebî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm'a yönelttiği tenkitleri zikrettikten sonra onun babasının hocası olan bu âlime inansız davranmadığını, hakkında âdil olmadığını ve onu çok hafife aldığını belirtmiş, ilimdeki büyüklüğüne rağmen İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm'ın mertebesine erişemeyeceğini ileri sürmüştür (*A'lâmü'n-nübelâ'*, XVIII, 190).

Zâhirîlik Düşüncesi. Endülüs'te İbn Hazm'dan önce Zâhirîlik düşüncesini benimsemiş, en azından Zâhirîliğe meylenmiş olan âlimler ulunmaktaydı. Mevcut mezheplerden hiçbirine bağlanmayan Bakî b. Mahled, resmî olarak Mâlikî fikhını uyguladığı halde şahsî işlerinde Dâvûd b. Ali'nin mezhebine tâbi olan, *el-İnbâh 'alâ istinbâti'l-ahkâm min Kitâbilâh* ile *el-İbâne 'an hakâiki usûi'd-diyâne* adlı eserlerin müellifi Münzir v. Saîd el-Bellûtî ve Kâsim b. Asbağ bunlardandır. Doğudan Endülüs'e 337 (948) yılında tâcir olarak gelen Bağdatlı Ali b. Bûndâr b. İsmâil el-Bermekî'nin Zâhirîlik düşüncesinin Endülüs'e taşınmasında, olü olmuş-

tu. Ali b. Bündâr, Ebû'l-Hasan Abdullah b. Ahmed ed-Dâvûdî'nin öğrencisi olmuş, ondan *el-Muvazzahî* ve *el-Müneccaḥî* dinlemişti (Makkarî, III, 66). Ayrıca İbn Hazm'ın yakın arkadaşı olan İbn Abdülber'ın, İbn Hazm zamanında Zâhirîliğin temsilcilerinden biri olduğu (Zehebî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, III, 1129-1130), hatta özellikle usul konularında İbn Hazm'la tartışmaları bulunan Ebû'l-Vefid el-Bâcî'nin de başlangıçta Zâhirîliğe meylettiği yönünde rivayetler bulunmaktadır (İbn Ferhûn, I, 380-381). Bu bilgilerin doğruluğu araştırmaya muhtaç olmakla birlikte Endülüs'teki Zâhirîlik temayülünü göstermesi açısından önemlidir. İbn Hazm, Endülüs'te Mâlikî fıkının yaygın olmasına rağmen birçok âlimin hadis doğrultusunda görüş açıklayarak veya Zâhirîliği yahut Şâfiî mezhebini benimseyerek Mâlikî mezhebine muhalif kaldığını belirtmektedir (*el-İḥkâm*, IV, 183).

İbn Hazm Zâhirîlik düşüncesini benimsemekle kalmamış, aynı zamanda onu sistemleştirmiştir. Özellikle Ebû Hanîfe ve Mâlik'in başını çektiği geniş anlamıyla re'y ihtihadının Şâfiî tarafından daraltılarak bütün ihtihad faaliyetleri kıyasa indirgenirken İbn Hazm bir adım daha atarak kıyası da reddetmek suretiyle re'yin alanını tamamen kapatmıştır. Kendisi de mezhep imamaları içerisinde Şâfiî'nin usulündeki doğruların yanlışlardan fazla olduğunu belirtmektedir (*a.g.e.*, II, 120). İbn Hazm ile Şâfiî arasında anlayış benzerliklerine örnek olarak ikisinin de Kitap ile birlikte Sünnet'i de bütünüyle vahiy mahsulü sayması Kitap ve Sünnet'in birbirini neshetmesini ilke olarak câiz görmekte birlikte neshi gösteren bir şahit araması, hikmet kavramını sünnet olarak yorumlaması (*Nübzetü'l-kâfiye*, s. 41), nas ve icmâ olmaksızın re'y ve istihsan yoluyla dinde bir görüş ileri süren kişiyi yeni bir şeriat icat etmiş kabul etmesi (*a.g.e.*, s. 50) zikredilebilir.

İbn Hazm, Dâvûd b. Ali'nin öncüsü olduğu Zâhirîlik mezhebini benimsemekle birlikte birçok hususta hem mezhep önderinin hem de kendi zamanına kadar Zâhirîlik düşüncesinde yer almış diğer kişilerin görüşlerine muhalefet etmiştir (meselâ bk. *el-İḥkâm*, III, 129, 130, 147; IV, 2, 231; V, 87; *el-Muḥallâ*, I, 224, 229; II, 24; İbn Rüşd, I, 69). Bir yandan kendisinin Zâhirîler'den olduğunu söylerken öte yandan Zâhirî olanları da dahil olmak üzere şahısları ve mezhepleri taklit konusunda olumsuz ve sert tutum takınmasından, Zâhirîliği teknik anlamda bir mezhep

olarak değil bir yöntem ve yaklaşım tarzı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Esasen diğer İslâm hukuk ekollerinin hemen hepsi bir şahıs ismine nisbet edilirken Zâhirîlik bir tavır alışın adı olmuştur. Bununla beraber İbnü'l-Esîr'in, Mağrib'de İbn Hazm taraftarlarından oluşan Hazmiyye adında bir cemaatin ortaya çıktığını kaydetmesi (*el-Kâmil*, XII, 145), sonraları onun fikirlerinin de öteki mezhep imamlarının gibi taraftar kazandığını göstermektedir. Muvahhidler hânedanının üçüncü emiri zamanında Zâhirîliğin yarı resmî bir anlayış haline gelmesi de bu arada zikredilebilir (Goldziher, s. 138).

Usul Görüşleri. İbn Hazm'ın çeşitli eserlerinde sık sık tekrar ettiği şu ana fikirler onun usulünün teorik çerçevesini, zeminini ve Zâhirîlik karakterini göstermesi bakımından önem taşır: Allah'ın dini zâhirdir, onda bâtın yoktur; cehrdir, onda sır yoktur; burhandır, onda gevşeklik yoktur (*el-Faşl*, II, 116). Hükümü Kur'an'da veya Hz. Peygamber'in beyanında genel veya özel ismiyle açıkça belirtilmeyen bir olayın meydana gelmesi mümkün değildir (*el-İḥkâm*, IV, 184). Dolayısıyla din sadece Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'den sahih olarak sabit olan sünnetten alınır ve bağlayıcılık açısından her ikisi de eşittir. Bir konuda Allah'tan ve Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmedikçe hiç kimsenin onlar adına bir beyanda bulunma yetkisi yoktur (*Nübzetü'l-kâfiye*, s. 38); Allah ne bildirdiyse insanlar sadece onu bilebilir (*el-İḥkâm*, II, 206; III, 4, 21; VIII, 14). Şeriat yalnızca kulların denenmesi için gelmiştir. Kulların maslahatları kendi bakışlarına göre değil Allah'ın emirleri ve nehiyleri doğrultusunda cereyan eder. Bir kimse kendi şahsî görüşünü Allah'a izâfe ederse O'na iftira etmiş olur; eğer Allah'a izâfe etmiyorsa bu da o görüşün dinden olmadığı anlamına gelir. Dinî bir konuda hiç kimse rabbimizin dediğinin ve bize vâcip kıldığından dışarıda bir şey söyleme yetkisine sahip değildir (*a.g.e.*, V, 125). Bu sebeple doğruyu isabet ettirmek ancak nassın zâhirine tâbi olmak suretiyle mümkündür; mânaların dikkate alınması ise re'ydir. Bu suretle İbn Hazm, dili de din gibi tevkîf (yalnız Allah'ın bildirmesi halinde bilinebilecek konular) kapsamına dahil ederek isim verme ve hüküm koyma insanlara bırakılmadığı görüşündedir (*el-Faşl*, V, 110). Resûl-i Ekrem'in Kur'an'ı açıklaması vahiy kaynaklı olup bu yetki sadece ona verilmiştir; sonrakilerin vahiy irtibatı olmadığı için onlara düşen açıklamak değil anlamaya çalışmaktır. Hz.

Peygamber dışında hiç kimseye verilmiş bir hüccet yoktur (*el-Muḥallâ*, XI, 243, 249, 258). İbn Hazm, *el-İḥkâm*'ın yazılış amacını ve konusunu açıkladığı birinci bölümde diğer usul eserlerinde rastlanmayan bir biçimde görüşlerini oturttuğu bu teorik çerçeveye temas eder. Burada da özetle bütün dinî ahkâmın Kur'an'la ve resulün diliyle açıklandığını ve bu iki kelâm içinde aranması gerektiğini, artık tamamlanmış olan dinin Allah'tan, resulünün dilinden ve ülü'l-emrin Hz. Peygamber'den alıp bize tebliğ ettiklerinden alınması gerektiğini, bunun dışında kalanların dinden olmadığını, aksine bir görüşün bâtıl sayıldığını belirtir.

A) Deliller. İbn Hazm'a göre şer'î ahkâmın kaynakları dörttür: a) Kur'an nassı, b) Hz. Peygamber'in kelâmının nassı, c) Ulemânın hepsinin icmâi, d) Bir mânaya (vecih) ihtimali bulunan delil (*el-İḥkâm*, I, 68-71; II, 120; *el-Muḥallâ*, I, 5). Dinî meseleler hakkındaki hükümler sadece bu dört vecihten biriyle bilinir ve bu vecihlerin hepsi de nassa râcidir. 1. Kur'an ve Sünnet. *el-İḥkâm*'ın onuncu bölümünü (I, 95-96) Kur'an'ın gerektirdiğine göre hüküm verme konusuna ayıran İbn Hazm, ayrıntıları ilgili bölümlere havale ederek Kur'an'ın başvurulacak yegâne asıl olduğunu, onda eksik bir şey bırakılmadığını söyler. Kur'an'ın gerektirdiği şekilde amel etme konusunda Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Havâric, Mürcie ve Zeydiyye arasında görüş ayrılığı bulunmadığını, sadece bazı Râfîzîler'in buna karşı çıktıklarını ve bu yüzden kâfir olduklarını belirtir.

İbn Hazm, "O hevâsından konuşmaz, o ancak vahiydir" (en-Necm 53/4) meâlindeki âyeti de dikkate alarak vahiy kavramını ikiye ayıran geleneksel anlayışı benimser. Bunların ilki mu'ciz bir nazımla düzenlenmiş metlûv vahiy (Kur'an), diğeri i'caz özelliği taşımayan, metlûv olmayan mervî vahiydir (sünnet). Bu ikisi arasında farklılık ve çatışma bulunmaz. Kur'an ve Sünnet nasları, tilâvet bakımından farklı olsalar bile hüküm koyma ve bağlayıcılık açısından aralarında fark yoktur; çünkü Kur'an ve Sünnet Allah katından olmaları bakımından eşittir. Kur'an gibi Hz. Peygamber'in kelâmı da vahiy olup, "Zikri biz indirdik, onun koruyucusu da biziz" âyetine göre (el-Hicr 15/9) vahiy zikirdir, zikir de korunmuştur. İbn Hazm bu âyetten hareketle, bazı Zâhirîler'in, aksi üzerinde icmâ yapılmış sahih bir hadisin bulunabileceğini ileri sürerek böyle bir durumun o hadisin neshine delil olduğunu söylemelerini fâhiş bir hata olarak değer-

lendirir (Zerkeşî, IV, 129-130). İbn Hazm, dinin sadece Kur'an'dan ve Resûl-i Ekrem'den sahih şekilde sabit olan sünnetten alınacağını savunduğu için Peygamber'den bu şekilde sabit olma yolları üzerinde önemle durmuştur. Buna göre Resûlullah'tan sabit olma üç yolla gerçekleşir: a) Ümmetin bütün âlimlerinin ondan rivayeti yoluyla (icmâ), b) Bir cemaatin ondan nakliyle (naklül-kâffe), c) Güvenilir tek kişilerin muttasıl rivayeti yoluyla (*el-Muḥallâ*, I, 50). Bu yaklaşımıyla tutarlı olarak İbn Hazm, sünnetin kısımlarını ele aldığı bölüme "Allah'tan ihbârın kısımları" başlığını koymuş (*el-İḥkâm*, I, 104) ve bu başlık altında rivayet açısından haberin kısımları üzerinde durmuştur. Haberi mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırıp "iki ve daha fazla sayıdaki kişinin birbirlerinden ayrı olarak aynı lafızlarla naklettikleri haber" şeklinde tanımladığı mütevâtir haberin zaruri bilgi ifade ettiğini özellikle belirtir (*a.g.e.*, I, 107); böyle bir haberi inkâr etmenin duyularla idrak edilen şeyleri inkârı eşdeğer olduğunu söyler. İbn Hazm, "âdilîn âdilden Peygamber'e kadar muttasıl olarak naklettiği haber" diye tanımladığı haber-i vâhidin hem güvenilir bilgi kaynağı hem de bağlayıcı olduğu görüşündedir. Hadisin muttasıl olmasına önem veren İbn Hazm, icmân desteklemesi durumunda mürsel haberin de alınabileceğini düşünür (*Zerkeşî*, IV, 411). Rivayet ettiği haberin makbul olabilmesi için râvinin âdil olması yanında fakih olması gerektiğini de öne sürer. Fakih olmanın bir şartı da hıfza (ezberleme yeteneği) sahip olmaktır (*el-İḥkâm*, I, 138, 143, 144, 148; IV, 162). Hz. Peygamber'in söylemiş olduğunda iki müslümanın ihtilâf etmediği sahih her nassa uymak farzdır, bu nas Allah'ın Kur'an'daki muradının tefsiri ve mücmelinin beyanıdır (*a.e.*, I, 104). İbn Hazm haber-i vâhidin kabulünde icmâ bulunduğunu, fakat I. (VII.) yüzyıldan sonra ortaya çıkan Mu'tezile kelâmcılarının bu icmâa muhalefet ettiklerini söyler. Zâhirîler'in bazı haber-i vâhidleri terkettikleri iddiasına karşılık olarak hiçbir Zâhirî'nin re'y yahut kıyas sebebiyle veya birinin görüşü yüzünden hadisi terketmediğini, onların bazı hadisleri terketmesinin şu sebeplerle olabileceğini belirtir: a) Hadisin başka bir nas ile nesh veya tahsis edilmiş olması, b) Hadisin kendilerine ulaşmamış bulunması, c) Rivayette tedlîs bulunması, d) İki hadisin birbiriyle çatışması. Ancak İbn Hazm, bunlardan sadece ilk ikisini hadisin terki

için yeter sebep olarak görmektedir (*a.e.*, VIII, 75). Mâna ile nakil konusunda İbn Hazm, ihticâc ve fetva kastıyla tebliğ kasti arasında ayırım yapmış ve birinci durumda eğer râvi hadisin anlamını biliyorsa meâlen nakletmesinin câiz olduğunu, ikinci durumda ise lafzıyla nakletmesi gerektiğini söylemiştir (İbn Hazm'ın sünnet anlayışı için bk. *a.g.e.*, I, 96-150; II, 2-149).

İbn Hazm'ın Hz. Peygamber'in fiil ve ikrarının değerine ilişkin yaklaşımı da (*a.g.e.*, IV, 39-58; *el-Muḥallâ*, I, 65) onun lafızcılığı ve zâhirciliği ile uyumludur. Buna göre Resûl-i Ekrem'in, bir hükmün yerine getirilmesi veya bir emrin beyanı kabildinden olmayan fiilleri yükümlülük doğurmayıp sadece örnek özelliği taşır; aynı şekilde onun ikrarı da yalnızca mubah kılma işlevine sahiptir. Bir emrin beyanı veya bir hükmün uygulaması türünden fiilleri ise vücûb ifade eder. Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda İbn Hazm'ın bu yaklaşımı sonraki muhakkik usulcüler tarafından büyük ölçüde benimsenmiştir. Şâfiî usulcülerinden Ebû Şâme el-Makdisî, bu konuya hasrettiği kitabında geniş yer verdiği İbn Hazm'ın görüşlerine katılmıştır (*el-Muḥakkak*, s. 76-100, 196-198, 207; ayrıca sünnet konusunda ayrıntılar için bk. *el-İḥkâm*, I, 96-150; II, 2-149).

Beyan, "bir şeyin hakikati konusunda bilgi edinmenin özü itibarıyla mümkün olması" (*el-İḥkâm*, I, 40), tebyin ise "anlamı kapalı durumdan kurtarmak" mânasına gelir. Kur'an'ı Kur'an'la, hadisi hadisle ve hadisi menkul icmâ ile beyan etmenin tefsir, tahsis ve istisna gibi yolları vardır. Kur'an sünnetin, sünnet de Kur'an'ın mücmelini açıklar. Hz. Peygamber'in kendi lafzıyla Kur'an'daki bir kapalılığı sahabilere açıklamasına "müredded beyan" ve "müekked tefsir" denir. Mücmel müfesserden önce olabileceği gibi sonra da olabilir. Beyanın amelîn vâcip kılış vaktine kadar tehiri câiz ise de bu vakitten sonraya kalması mümkün değildir (*Gazzâlî* bu görüşü Zâhirîler yanında Mu'tezile'ye ve bazı Hanefîler'e de nisbet eder, *el-Müstasfâ*, I, 368).

İbn Hazm, "hükmün tamamının veya bir kısmının kaldırılması", "tekrar etmeyen konulardaki ilk emrin süresinin sona erdiğini beyan", "vârit olan hükmü belli bir zaman dilimine tahsis etmek" gibi değişik ifadelerle tanımladığı neshi bir beyan türü, daha doğrusu beyanın tehir edilme türlerinden biri sayar ve gerek ne-

sih olayında gerekse neshin gerçekleşme biçimlerinde bir illet ve hikmet aramanın anlamsız olduğunu savunur (nesih - bedâ farkı için bk. *el-İḥkâm*, IV, 68-69). Nesih, tahsis ve istisnanın aynı kapsamda değerlendirilmesine karşı çıkan ve sonuç itibarıyla tahsisi de istisna kapsamında değerlendiren İbn Hazm nesihle istisnanın farkını şöyle açıklar: Bir kısmı istisna edilmiş cümlelerin umumuyla Allah bizi asla sorumlu tutmamış, sadece istisna edilmiş kısmı bizden istemiştir; nesihte ise istisnanın aksine dün yapmakla emrolduğumuz şeyin bugün yasaklanması söz konusudur (*a.g.e.*, IV, 66-67).

Kelâmın emir, dilek, haber ve soru şeklindeki dört kısmından sadece ilkinde nesih söz konusu olabilir (*a.g.e.*, IV, 71-72). Nesih emrolunan şeye (fiile) değil emre yöneliktir (*a.g.e.*, IV, 65). İbn Hazm, neshin kapsamı konusunda Zâhirîler arasında görüş ayrılığının bulunduğunu, bazılarının tevhid gibi akla bilinen şeylerin neshinin câiz olmadığını savunduklarını belirtmiş, fakat kendisi nesihte illet ve maslahat aranmayacağı görüşünde olduğu için bu konuda tevhidle diğer şer'î hükümler arasında fark bulunmadığını söylemiştir. Tâvîzî görüşüne göre teorik olarak meselâ Allah teslimi veya puta tapmayı emrederse olsaydı bu emrin hikmet, adalet ve hak sayılması, tevhidin ise küfür kabul edilmesi gerekirdi (*a.g.e.*, IV, 73). İbn Hazm bazı Zâhirîler'in, aklen imkânsız olduğu gerekçesiyle nimet verene şükretme vecibesinin neshedilemeyeceği yönündeki görüşlerini hatırlatarak bu yaklaşımı da doğru bulmaz. Çünkü Allah'ın emrettiğinin dışında güzel, yasakladığının dışında da çirkin yoktur (*a.g.e.*, IV, 75). Ancak İbn Hazm, Allah'ın kendi vâdine muhalefet etmesinin mümkün olduğu anlamına geleceği için vâd ve vâidîn neshedilemeyeceğini söyler.

Neshi bilmenin yolları üzerinde titizlikle duran İbn Hazm'a göre nesih veya tahsisten bahsedebilmek yahut nassın zâhirinden anlaşılmanın bir te'vili bulunduğunu veya bir hükmün üzerimize vâcip olmadığını söyleyebilmek için başka bir nas veya yakînî icmâ bulunması ya da duyularımızla edindiğimiz bilgilerin bunu zorunlu kılması gerekir (*el-Muḥallâ*, I, 52-53). Açık bir nas, icmâ veya burhan olmadıkça kimse herhangi bir beyanı neshedici olarak değerlendiremez. Neshin varlığını bilmenin dört yolu vardır. a) Yakînî icmâ, b) Her iki nasla da amel etmenin imkânsızlığı durumunda birinin tarihinin sonra

olduğunu bilme, c) Bir emrin ötekini neshettiğine dair üçüncü bir nassın bulunması, d) Ortada birinin uygulamadan kalktığını, ötekinin ise vâcip olduğunu bildiğimiz iki durumun bulunması (*el-İhkâm*, IV, 83-88). İbn Hazm'a göre her ikisi de vahiy olduğu için Kur'an sünnetle, sünnet de Kur'an'la neshedilebilir. Bu vahyin vahiy ile neshi anlamına gelir; sünnetin âhâd veya tevâtür yoluyla nakledilmiş olması önemli değildir (*a.g.e.*, VIII, 107-114; İbn Hazm'ın nesih anlayışı için ayrıca bk. IV, 59-121).

Prensip olarak Kur'an ve Sünnet arasında teâruz ve ihtilâf bulunamayacağını düşünen İbn Hazm, bu sebeple söz konusu kaynaklar arasında kişinin kanaatine göre bir çatışma görülürse yine de ikisini birden uygulamak gerektiğini; vücûb açısından her ikisine de itaat eşit olduğundan birini öteki lehine terketmenin câiz olmadığını savunmuştur (*el-Muḥallâ*, I, 50-51; *Nübzetü'l-kâfiye*, s. 38-39). İnsanların icmâi nassı takviye etmeyeceği gibi ihtilâfî da onu zayıflatmaz; bu bakımdan tercih için üçüncü bir nassa başvurmayla gerek yoktur; mümkün merteye her iki nasla da amel edilmeli, mümkün değilse daha fazla yükümlülük ve ayrıntı içeren nas alınmalıdır (*el-İhkâm*, VIII, 43).

2. İcmâ. İbn Hazm *el-İhkâm*'da icmâ konusunu ele aldığı bölümde (IV, 128-238), ehl-i İslâm'ın bütün zamanlarda sahih ve kuşku götürmez icmâ ile görüş birliğine vardıkları konular bulunduğunu ifade ettikten sonra bu cümleden olarak şu hususlar üzerinde durur: Kur'an nassına ve güvenilir râviler kanalından Hz. Peygamber'e isnad edilen sünnete uyan kimse icmâa uymuş olur. Sünnete uymanın vücûbu konusundaki icmâ da böyledir. Ehl-i İslâm cemaatle birlikte hareket etmenin vâcipliğinde ittifak etmiştir. İbn Hazm "cemaat" kavramıyla sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen imamları kastettiğini belirttikten sonra kendileriyle muhalifleri arasında, İslâm bilginlerince ulaşılan icmâin Allah'ın dininde bir hüccet ve kesin bir gerçek olduğu hususunda görüş birliği bulunduğunu, ihtilâfın ise icmâin mahiyeti konusunda ortaya çıktığını söyler (*a.g.e.*, IV, 128).

İslâm âlimlerinin icmâ ile ilgili tanım ve anlayışlarına yer verip uzun uzadıya tartışarak (*a.g.e.*, IV, 143-238) sonuçta Dâvûd b. Ali'nin anlayışının doğru olduğu kanaatine varan İbn Hazm'a göre icmâ, Hz. Peygamber'in ashabının istisnasız bilip kabul ettikleri yakinen bilinen şeydir. Me-

selâ onların Resûl-i Ekrem'le beş vakit namaz kıldıklarına, namazın rükû ve secde sayılarına, Hz. Peygamber'in insanlarla birlikte ramazan orucu tuttuğuna ve ıkrar etmeyenin mümin olamayacağına ilişkin bilgilerimiz yakînî bilgidir ve bunun icmâ olduğunda kimsenin ihtilâfı yoktur. O dönemde sahâbe müminlerin tamamını teşkil ediyordu. Eğer sahâbeden sonraki bir asırda, sahâbe icmâyıyla hakkında kesin hüküm verilmemiş bir nassın hükmü konusunda icmâ mümkün olsa bu hükmün doğruluğu ve hüccet sayılması gerektiği kesin olmakla birlikte bu yine de icmâ sayılmaz. Sahâbeden sonraki bir dönemde meydana gelen görüş birliğinin hak ve hüccet kabul edilmesi, "Ümmetimden bir grup hakkı destekleyip ayakta tutmaya devam edecektir" (*Buhârî*, "İ'tisâm", 10) meâlindeki hadise dayanır. Bu tür görüş birliğinin icmâ sayılmayışı ise sahâbeden sonraki asırlarda müminlerin, genel olarak İslâm ümmetinin sadece bir kısmını teşkil etmesi sebebiyledir (*el-Muḥallâ*, I, 54-55; *el-İhkâm*, IV, 149). Buna göre diğer mezheplerin "herhangi bir asırdaki ümmetin âlimlerinin görüş birliği" şeklinde tanımladıkları icmâ anlayışı, hüccet olmak bakımından İbn Hazm tarafından devam ettirilirken dinin aslı kaynağı olarak değerlendirilen icmâ sadece sahâbenin görüş birliğine tahsis edilmiş ve bile bile bu icmâa muhalefet edilmesi küfür olarak değerlendirilmiştir. İbn Hazm icmâi, mütevâtir nakille güvenilir tek kişilerin âhâd yolla yaptıkları muttasıl nakil yanında Peygamber'den naklin üçüncü ve en kuvvetli yolu olarak görmekte ve ümmetin bütün âlimlerinin ondan rivayetini icmâ olarak adlandırmaktadır (*el-Muḥallâ*, I, 50; *el-İhkâm*, IV, 141-142). İbn Hazm, sahâbeden gelen bir rivayete Kur'an ve Sünnet'te bulunmak şartıyla ittibâ edileceğini, esasen sahâbe icmâinin bu olduğunu ve sahih icmâin naslara ittibâ etmenin vâcipliğinden ibaret bulunduğunu söylemektedir (*a.g.e.*, IV, 151).

İbn Hazm icmâin, "hakkında nas bulunmayan bir hüküm üzerinde müslüman âlimlerin re'y ve kıyas yoluyla görüş birliğine varmış olması" şeklinde anlaşılmasına şiddetle karşı çıkmakta, ümmet âlimlerinin ancak Kur'an veya Sünnet'ten bir nas üzerine icmâ edebileceklerini savunmaktadır. İcmâin sadece nas kaynaklı olacağı anlayışı, İbn Hazm'ın dinde eksiklik olduğu kanaatine götüreceği kaygısıyla re'y ve kıyasa yer vermeyen sistemine uygundur. İbn Hazm icmâi, "naslara uyma"

anlamına hasrettiği için onu Kur'an ve Sünnet'ten delillendirmeye ihtiyaç duymamış; sadece herhangi bir asırda gerçekleşen görüş birliğinin icmâ sayılmasında hak ve hüccet olacağını göstermesi bakımından yukarıda zikredilen hadise yer vermiş; diğer usulcülerin icmâin temel gerekçesi olarak gösterdikleri, "Ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez" (İbn Mâce, "Fiten", 8) hadisinin, lafız ve sened bakımından sahih olmamakla birlikte diğer hadisin desteğiyle anlamının sahih olduğunu söylemiştir (*el-İhkâm*, IV, 131).

İbn Hazm'ın, Ebû Hanîfe'yi ve İmam Mâlik'i taklit edenlerin Allah'ın emrine, Peygamber'in sünnetine, müslümanların icmâina, kurûn-ı sâlihanın üzerinde bulunduğu şeye ve delâil-i aklın gerektirdiklerine muhalefet ettiklerini söylerken (*a.g.e.*, II, 120; sahâbe ve tâbiîn icmâi ifadesi için bk. *el-Faşl*, II, 177) hem "müslümanların icmâi" hem de "kurûn-ı sâlihanın üzerinde bulunduğu şey" tabirlerine birlikte yer vermesi dikkat çekicidir. Bu durumda kurûn-ı sâliha ifadesinin icmâdan farklı bir anlam kazandığı, müslümanların icmâi veya ümmet âlimlerinin hepsinin icmâi (*el-İhkâm*, I, 68, 71) şeklindeki ifadesiyle özellikle sahâbe icmâinin kastedildiği, kurûn-ı sâliha tabiriyle sahâbeden sonra gelenlerin görüş birliğinin kastedildiği söylenebilir. Ayrıca kurûn-ı sâliha ifadesini icmâin nakli meselesiyle de irtibatlandırmak mümkündür. Çünkü İbn Hazm'a göre icmâ, ancak yine bir icmâ ile veya mütevâtir bir nakille sahih kabul edilebilir (*a.g.e.*, IV, 210). Hz. Ömer'in Şüreyh'e yazdığı mektuptaki "sâlihlerin hükmettiği" ifadesini "sâlihlerin icmâi" olarak açıklayan (*a.g.e.*, VI, 78) İbn Hazm'ın Selef-i sâlih'i sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn olarak göstermesi de (*a.g.e.*, VI, 146) bu konuda önemli bir ipucu vermektedir.

İstishâbü'l-hâl. İbn Hazm'ın, icmâ bahsinden sonra istishâbü'l-hâl konusunu ele almakla (*a.g.e.*, V, 2-49) bir anlamda onunla bağlantı kurduğu ve orada söylediklerini teyit amacı güttüğü düşünülebilir. Esasen bölüm başlığı olarak "İstishâbü'l-hâl, Kur'an ve Sünnet'in vâcip kıldıklarının dışındaki bütün akid, ahid ve şartların butlanı" ifadesini seçmesi de bunu hissettirmektedir. İbn Hazm'ın bu başlık altında özellikle üzerinde durduğu husus salt zaman, mekân ve durum değişmesinin hükmün değişmesini gerektirmeyeceğidir. Ona göre sabit olan bir şey ebediyen ve her hâlükârda sabittir. Bu ba-

kımdan Kur'an'ın ve sabit sünnetin nassı herhangi bir konuda bir hüküm getirmişse hükme konu olan şeyin bazı durumlarının değişmesi veya zaman yahut mekân değişikliği sebebiyle bu hükmün de değişeceğini veya ortadan kalkacağını iddia eden kimsenin Kur'an ve Sünnet'ten delil getirmesi gerekir. Bu yaklaşım diğer usulcüler tarafından, "Neshin vârit olmaması mevcut nassın hükmünün devam ettiğine delildir" şeklinde tanımlanan "nas istishâbı"na benzemektedir. İbn Hazm sisteminin temelinde oturduğu, "Din tamamlanmıştır ve değişmez" anlayışının bir sonucu olarak zaman ve mekânın değişmesi gibi mülâhazalarla hükmün değişmesini, Peygamber'in getirdiği dinin değiştirilmesi olarak algılamakta, aynı gerekçeyle dinde Allah'ın izin vermediği ziyade veya noksanlığa yahut değiştirmeye yol açan ihtiyatın gerçekten ihtiyat değil sapma olduğunu, gerçek ihtiyatın Kur'an ve Sünnet'e uymaktan ibaret bulunduğunu söylemektedir.

Koyu zâhirciliğini akid, ahid şart ve vadelerin geçerliliği hususunda da sürdüren İbn Hazm, nassın iptal ettikleri dışında bu işlemlerin hepsinin bağlayıcı olduğu şeklindeki görüşü tenkit ederek nassın vâcip veya mubah kıldıklarının geçerli, diğerlerinin ise bâtil olduğunu savunmuştur. Öte yandan istishâb-ül-hâlin temellendirilmesi konusunda İbn Hazm ile istishâbı kabul eden diğer usulcüler arasındaki görüş ayrılığı teorik olup İbn Hazm bu ilkeyi dine dayandırırken diğerleri bunun akıl ile sabit olduğunu söylemişlerdir.

"Ekallü mâ kile" ile Hüküm Verme. Ekallü mâ kile (söylenenin en azı) tabiri nafaka, diyet, erş ve zekât gibi miktarın söz konusu olduğu malî veya cezaî hususlarda dikkate alınması gereken en az rakamı ifade eder. Bazı âlimler, farklı miktarların önerildiği ihtilâflı bir konuda önerilen en az miktar (ekallü mâ kile) üzerinde hükmen ittifak meydana gelmiş sayılacağını ve bu miktarın icmâ hükmünde olacağını, öteki görüşlerin alınabilmesi için delile gerek bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm, bu görüş sahiplerinin gerekçelerini de zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Eğer ehl-i İslâm'ın hepsinin görüşünü tesbit etme imkânı bulunsaydı bu görüş doğru kabul edilebilirdi. Bu mümkün olmadığına göre söz konusu görüş faydasız bir külfet yüklenmektir." İbn Hazm'ın anılan ilkeye itibar etmediği itibaini veren bu ifadesi ve yeterince açık olmayan üslubu yüzün-

den olmalı ki Zerkeşi onun ekallü mâ kileyi inkâr ettiğini söylemiştir (*el-Baḥrū'l-muḥîṭ*, VI, 31). Halbuki İbn Hazm bu ilkeyi sadece vücûbunu nassın tayin ettiği, miktarının ise ülü'l-emre itaate havale edildiği salt icmâ konusu meselelerde (emek-sermaye ortaklığı, zimmî tarafından öldürülen zimmînin diyeti gibi) kullanmakta ve onu icmâdan alınan delil olarak adlandırarak bir yönüyle icmâ kapsamına dahil etmektedir. Esasen dinin her hükmü için nas bulunması gerektiğini savunan, buna bağlı olarak icmâ da nassa dayandırılan temel anlayışı bunu gerektirir. Aynı anlayışın bir gereği olarak İbn Hazm, farklı rivayetler söz konusu olduğunda her zaman en fazla hüküm içeren rivayeti aldığı halde bu meselede "ekserü mâ kile" ile (söylenenin en çoğu) amel etmeyi haram görmektedir. Bu noktada İbn Hazm'ın prensip olarak, herhangi bir işin vâcipliğine dair bir nas vârit olunca "emrolunan şeyi yaptı" denilebilecek en az miktarı yapan kişiden farzın düşeceğini kabul ettiği de hatırlanmalıdır. İbn Hazm istishâb-ül-hâl ve ekallü mâ kileyi müstakil hüccet olarak değerlendirmemiş, bunları bir yandan birbirleriyle benzer ve birbirlerini tamamlar muhtevada ele alırken öte yandan diğer usulcülerin yaklaşımlarından farklı olarak her ikisini de icmâ anlayışı içerisinde eritmeye çalışmış ve "icmâdan alınan delil" olarak nitelmiştir (ayrıntılar için bk. *el-İḥkâm*, V, 50-63).

3. Delil. İbn Hazm delil kavramını bazan "aklî burhan" (*el-Muḥallâ*, I, 5), bazan "akıl delillerinin gerektirdikleri" (*el-İḥkâm*, II, 120) olarak açıklasa da kastedilen şey aynıdır. İbn Hazm'ın genellikle hükmün kaynakları olarak gördüğü nas, icmâ ve zaruret üçlüsünden zaruret büyük ölçüde, burada incelenecek olan delil yanında, duyuyla ve akılla zorunlu olarak algılanan şeyleri de içine alacak bir anlam genişliğine sahiptir.

İbn Hazm, kendisinin bir delile dayanarak görüş açıklamış olmasını bazılarının nas ve icmâın dışına çıkma olarak değerlendirdiğini, bazılarının da delil ile kıyası aynı şey zannederek çok büyük bir hata işlediklerini söyler. Ona göre delil nastan ve icmâdan alınmıştır. İcmâdan alınan delil dört kısma ayrılır. a) İstishâb-ül-hâl, b) Ekallü mâ kile, c) Herhangi bir görüşün terki üzerinde icmâ, d) Her birinde farklı görüşlere sahip olsalar bile müslümanların hükmünün eşitliği. Nastan alınan delil ise yedi kısımdır. a) Herhangi birinde açıkça belirtilmeyen (mansûs olmayan) bir sonucu birlikte götürülen iki

mukaddime. Örnek: "Her sarhoş edici şaraptır", "Her şarap haramdır" şeklindeki iki öncülün zorunlu sonucu, "Her sarhoş edici haramdır" şeklindedir. Bu iki öncül her sarhoş edicinin haram olduğuna burhanî delildir. b) Bir hükmün kendisine tâlik edildiği şart. Şart gerçekleştiğinde ona tâlik edilmiş hüküm de vâcip olur. Örnek: "Eğer vazgeçerlerse önceki yaptıkları bağışlanır" (*el-Enfâl* 8/38). Bu hükmün vazgeçen herkes için söz konusu olduğu açıktır. c) Kendisinden herhangi bir dolaylı anlam çıkarılan lafız. Mantıkçılar bunu "mütelâimât" diye adlandırır. Meselâ Hz. İbrâhîm'in yumuşak huylu ve sabırlı olduğunu bildiren âyetten (*et-Tevbe* 9/114) onun sefih olmadığı zorunlu olarak anlaşılabilir. d) Biri hariç tamamı bâtil olan kısımlar. Bu durumda o tek şey sahih olur. Literatürde "aklî taksim" veya "sebr ve taksim" olarak adlandırılan bu hususu İbn Hazm bazan "zarûretü'l-akl" olarak da isimlendirir. Meselâ haram, farz ve mubah şeklinde üçlü ayırım sonrasında bu şey ne farz ne de haramdır denildiğinde o şeyin mubah olduğu zorunlu olarak anlaşılır. e) Yukarıdan aşağıya dereceli olarak vârit olmuş kaziyeler. Bu durumda -konu hakkında nas olmasa bile- en üst dereceye ait hükmün altta bulunanların tamamını kapsamı gerekir. Meselâ Ebû Bekir Ömer'den efdaldır, Ömer Osman'dan efdaldır denildiğinde Ebû Bekir'in Osman'dan da efdal olduğu anlaşılır. f) Mantıkçıların "aksü'l-kazâyâ" dedikleri türden hükümler. Meselâ, "Her müskir haramdır" sözünden haram olan şeylerin bir kısmının müskir olduğu sonucu çıkar. Bu işlemde tümel olumlu her zaman tikele döndürülür. g) Birkaç anlamı dolaylı olarak içinde barındıran lafız. Meselâ, "Zeyd yazıyor" denildiğinde bundan Zeyd'in hayatta olduğu, yazmaya yarayan organlarının sağlam olduğu ve yazma gereçlerini kullandığı anlaşılır.

Delil kavramını genel olarak *el-İḥkâm*'ın yedinci bölümünde (I, 65-79) anlamı açıkça belirtmiş olan "mansûs alâ ma'nâhü" tabiriyle açıklayan İbn Hazm, burada bilgiye ulaşmanın iki yolu bulunduğunu belirterek bunlardan birincisinin aklın apaçık yargılarıyla (*bedîhetü'l-akl*) duyuyla açık seçik verilerinin (*evâilü'l-his*) gerektirdikleri, diğerinin ise *bedîhetü'l-akl* ve *evâilü'l-his*se râci olan mukaddimeler olduğunu söylemiştir. "Mansûs alâ ma'nâhü" Kitap, Sünnet ve icmâ dışında dördüncü bir vecih gibi görünmekle birlikte bu üç aslin dışında değildir; aksine

bunlarda geçen hükümlerle doğrudan ilgili başka hükümlerin çıkarılmasını sağlayan, bir bakıma dil ve mantık kurallarıdır. Hz. Peygamber'in, "Her müskir hamrdir ve her hamr haramdır" sözünden zornu olarak, "Her müskir haramdır" sonucunu çıkar ki işte bu, mansûs alâ ma'nâ-hüdüdür. Âyette, "Kişiyeye annesi ve babası vâris oluyorsa annesinin payı üçte birdir" (en-Nisâ 4/11) denilmektedir. Buna göre sadece anne ve baba vâris olduğu ve annenin payı da üçte bir olduğu için geri kalan üçte iki babanın payı olacaktır. Aklın zaruri olarak ulaştığı bu bilgi her ne kadar lafzan mansûs (ifade edilmiş) değilse de anlam olarak mansûstur. İbn Hazm'ın delil kavramı içerisinde yer verdiği bu hususu Hanefiler "beyânü'z-zarûre" kapsamında değerlendirmişlerdir.

İbn Hazm'a göre ilke olarak delil hiçbir zaman nas veya icmâin dışında olmayıp lafzın mefhumundan ibarettir, bu sebeple de istidlâlden ayrıdır. Bunun yanında illet delil olarak adlandırılmayacağı gibi delil de illet olarak adlandırılmaz. İlet, kendisinden asla ayrı bulunamayacak bir hükmü gerektiren şeydir, ateşin buharlaşma yapması gibi. Bu ateşin yapısından kaynaklanır. İbn Hazm'a göre kıyas ehli illeti delil, delili de illet diye adlandırarak bu hususta fâhiş bir hataya düşmüşlerdir; çünkü onlar bir konudaki hükme dayanarak hakkında nas bulunmayan başka bir konuda verdikleri hükmü delil olarak adlandırmışlardır (delil konusunda ayrıca bk. a.g.e., V, 105-108; VII, 199).

B) Dinde Tefakkuh ve İctihad. İbn Hazm, *el-İhkâm*'in dinde tefakkuh (yeterli bilgi birikimine ulaşma), fetva verme yetkisine sahip müftü ve ehli-İslâm'a vâcip olan icthad konularını incelediği bölümünde (V, 121-141), "Müminler hep birden savaşa gitmesin" âyetinden (et-Tevbe 9/122) hareketle dinde tefakkuhu iki kısımda değerlendirir. a) Kişinin kendine has tefakkuhu. b) Halkını ve çevresini uyarmak suretiyle Allah'ın rızasını amaçlayan kişinin tefakkuhu. İbn Hazm'a göre her toplulukta din hükümlerini öğretme işini üstlenen kişilerin hakkı bâtıldan ayıran kesin delillerin keyfiyetini ve zâhiren çelişik görünen naslar karşısında nasıl davranacağını, nâsih ve mensuhu, Allah'ın ve elçisinin sözünü anlamaya yardımcı olacak vasıtaları (meselâ fakihin, Allah'tan ve Hz. Peygamber'den gelenleri anlayabilmesi için Arap dilini, nahvi ve Peygamber'in siyerini) bilmesi gerekir. Bu özellikleri taşıyan, fetvasında takvâya uygun davranan, din konusunda titiz ve

hak hususunda tâvîzsiz olan kimselerin fetva vermesi helâldir. Bu özellikleri taşımayan kimselerin fetva vermesi haram olduğu gibi resmî makamların bunları görevlendirmesi veya fetva vermelerine imkân tanınması, hatta insanların bunlardan fetva sorması da haramdır. İbn Hazm fıkhî da "Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sözlerinden hareketle şeriat hükümlerini bilme" şeklinde tanımlayarak yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda açıklar. Bir kimsenin bazı konularda yeterli bilgi birikimine sahip olmaması bildiği meselede fetva vermesini engel değildir. İbn Hazm bu suretle icthadın tecezzî edeceği fikrini benimsemektedir.

Resûl-i Ekrem'in huzurunda sahâbenin icthad etmesi, emrolundukları veya yasaklandıkları bir konuda değil sadece mubah olan konularda vuku bulmuştur. Bir şeyin farz veya haram kılınması gibi hususlarda hiçbir kimse kendi re'yi ile icthad edemez; aksi halde Allah'ın izin vermediği bir şeriatı ortaya koymuş olur. İbn Hazm, öteki usulcülerin sahâbenin re'yi icthadına gerekçe yaptıkları Muâz b. Cebel hadisiyle Abdullah b. Amr'a isnad edilen, "Senin huzurunda icthad mı edeceğim, yâ Resûlallah!" şeklindeki rivayetin sahih olmadığını ileri sürer (a.g.e., V, 132).

Peygamberlerin icthadına gelince İbn Hazm, kendilerine vahiy gelmeyen konularda şer'î ahkâm koymak için peygamberlerin icthad etmelerinin câiz olduğunu söylemeyi küfür sayar (a.g.e., V, 132). Resûl-i Ekrem'in vahiy gelmemiş konularda şer'î ahkâm koymasını dinin değiştirilmesi olarak gören İbn Hazm, onun bu konularda re'yi ile hükmettiği yolundaki hadislerin uydurma olduğunu söyler. Önceden bir yasaklama bulunmaması ve istediği gibi tasarruf etmesine Allah tarafından izin verilmesi şartıyla Hz. Peygamber'in dünya işleri, harp taktikleri gibi konularda uygun gördüğü şekilde davranmasının câiz olduğunu belirtir.

İbn Hazm, *el-İhkâm*'in icthad konusuna tahsis ettiği kırkıncı bölümüne (VIII, 133-151), icthadın tanımı ve hükmü hakkında konuşanların bu terimin anlamını bilmediklerini ileri sürerek, icthad lafzının anlam ve içeriğini bilmenin gerektiğine vurgu yaparak başlar. Buna göre icthad, "dinin bir hükmünün araştırılması yolunda olanca çabayı sarfetmek" demektir (*el-Muḥallâ*, I, 67). Allah şeriatın bütün hükümlerini açıklamış olup bazı hükümlerin açığa çıkarılması bir kısım âlimler için

mümkün olmasa bile bu imkânsızlık bütün âlimler için düşünülemez; çünkü din hususunda gerçeğin bütün müslümanlara kapalı kalması mümkün değildir. Nitekim ilgili âyetler gereğince (en-Nahl 16/44, 89) dinin beyanı güvence altına alınmış ve kapalılık kaldırılmıştır. Âlimler, meydana gelen bir olayın şer'î hükmünün Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinde bulunacağı hususunda müttefiktirler. Hüküm bu iki kaynaktan ya doğrudan belirtme (nas) veya bunlardan çıkarılan ve bir tek anlama ihtimali bulunan delil şeklinde bulunur. Mürsel haberi, aksi bilinmeyen sahâbî sözünü, hitap delilini, kıyası, mücerred re'yi, istihsanı, çoğunluğun görüşünü, Medine ehlinin amelini ve bir âlimin sözüne tutunmayı hükümlerin kaynağı olarak değerlendiren âlimler olmuşsa da bunların hepsi bâtıldır. Bazı hükümler konusunda bir sahâbinin veya tâbiinin ya da önceki fakihlerden birinin görüşüne uymak taklittir.

İbn Hazm müctehidlerin Allah katında iki, insanlar katında ise üç kısım olduğunu belirtir. Allah katında müctehid ya isabet etmiş ya da hata etmiştir. Bu bakımdan aynı konudaki farklı icthadlardan biri hak, ötekiler hatadır. İnsanlar açısından bakıldığında bu ikisinin yanında bir de hata veya isabet ettiği bilinmeyecek olan müctehid vardır. Herhangi bir görüşün sıhhatine dair kesin delil bulununca onun Allah katında hak olduğunu kabul ederek kendisiyle fetva vermek ve amel etmek gerekir. İctihadın ilmî, ahlâkî ve metodik şartlarına uymasına rağmen hata etmiş olan müctehid günahkâr sayılmaz. Hata eden müctehid Allah katında isabet eden mukallitten efdaldır (*el-İhkâm*, IV, 118; *el-Muḥallâ*, I, 69).

Kıyas, delîlü'l-hitâb, sahâbî söz veya Medine ehlinin amelini tutunanların hatalı olduğuna kesin gözüyle bakmakla birlikte İbn Hazm bunları belli şartlarla mâzur kabul etmektedir. Fakat bir konuda biri diğerinin içeriğini tahsis eden iki genel âyetin veya hadisin bulunması, teâruz eden iki âyet veya hadis arasında tercih yapmak, zayıf ve mürsel haberle amel gibi bazı konularda kendilerinin hak üzere olduklarını söylemekle birlikte bu tür meselelerde kimin isabet ettiğinin, kimin yanlış olduğunu açıkça belli olmadığını ifade etmiştir (*el-İhkâm*, VIII, 147-150).

C) Delil Olmayan Şeyler. 1. İstihsan, Re'yi ve İstinbat. İbn Hazm bu kavramları birbirinin eş anlamlısı olarak gördüğü

için *el-İhkâm*'da hepsini bir başlık altında ele almakta (VI, 16-59) ve hepsi için "hâkimin o anda ve sonuç itibarıyla uygun gördüğü ile hüküm vermesi" şeklinde ortak bir tanım vermektedir. Bir başka eserinde re'yî, "müftünün herhangi bir nassa dayalı olmaksızın haram veya helâl kılma açısından daha ihtiyatlı ve daha âdil olanla hüküm vermesi" şeklinde tanımlamakta ve re'yin sahâbe döneminde uygulandığını, "hakkında nas bulunmayan konuda, aralarındaki illet birliğine veya bir nevi benzerliğe dayanarak nas veya icmâ ile belirlenmiş hükümün benzeriyle hükmetmek" şeklinde tanımladığı kıyasın ikinci dönemde, "müftünün güzel bulduğu bir şeyle hükmetmesi" olarak tanımladığı istihsanın üçüncü dönemde, nihayet ta'lîl ve taklidin dördüncü dönemde ortaya çıktığını belirtmektedir. İbn Hazm, Ebû Hanîfe'den önce istihsanla görüş açıklayan kimseyi bilmediğini ve istihsanı özellikle Hanefîler ve Mâlikîler'in çok kullandığını, Şâfiîler'in buna muhalefet ettiğini, ta'lîl ve taklidin ise Şâfiî'nin arkadaşları arasında ortaya çıktığını ileri sürer (*Mûlahâş*, s. 4-10; *el-İhkâm*, VIII, 38). İbn Hazm, re'y kapısını ilk açanların ve kıyasla peygamberin hadisine itiraz edenlerin Ebû Hanîfe, Rebîa b. Ebû Abdurrahman ve Osman el-Bettî olduğunu söyleyerek bunu "âlimin zellesi, fâzılın vehesi" şeklinde değerlendirdi (*a.g.e.*, VI, 56).

İstihsan, istinbat ve re'yin câizliği konusunda ileri sürülen gerekçeleri ayrı ayrı ele alarak tenkit eden İbn Hazm, kıyasçıların kimi zaman kıyası istinbat olarak adlandırdığını söyler ve kelimenin kök anlamından hareketle istinbatın temelsizliğini göstermeye çalışır (*a.g.e.*, VI, 21). Peygamber'in kelâmından ve icmâdan, kulakla duyulduğunda anlaşılmanın ve dil ile ifade edildiğinde bunun gerektirdiğinin dışında bir anlam çıkarılmasını kabul etmez. İstihsan, istinbat ve re'ye yönelttiği tenkitlerinin sonucunda dinin sadece vahiyden alınacağını ve re'y yolunu kabul etmekle Allah ve Resulü'nün belirtmediği yeni bir şeriat koymak veya mevcut bir şeriatı iptal etmek arasında fark bulunmadığını söyler (ihtiyat, *sedd-i zerâi'* ve müştebeh konusunda bk. *a.g.e.*, VI, 2-16).

2. Kıyas. İbn Hazm'ın ilmi kişiliğinin en dikkate değer özelliklerinin başında re'y ve kıyas karşısında gösterdiği sert muhalefet gelir. Kıyas konusunda geniş yer ayrıldığı *el-İhkâm*'da (VII, 53-204; VIII, 2-76; ayrıca bk. *el-Muḥallâ*, I, 56; Zerkeşî, III, 13)

Bâkullânî, Cüveynî, Gazzâlî gibi mütekelimîn usulcülerin kıyasla ilgili tanım ve tasnifleriyle bu husustaki görüşleri hakkında bilgi verip bunları eleştirdikten sonra zâhir ehline göre bütün çeşitleriyle kıyasın bâtıl olduğunu, dinî hükümlerin kaynağı olarak ancak Allah kelâmının nassı, Peygamber kelâmının nassı, Hz. Peygamber'den sahih olarak gelen fiil veya ikrar, bütün ümmet âlimlerinin hiçbir muhalif olmaksızın her birinin katılmış olduğu yâkînen bilinen icmâ, nas veya icmâdan bir tek vecihe ihtimali bulunan delilin kabul edilebileceğini söylemiş ve kendisinin de bu görüşleri benimsediğini belirtmiştir.

İbn Hazm'a göre kıyasın temelini oluşturan ve esasen ilk olarak Şâfiî ashâbı tarafından ortaya atılıp diğer ekollerce de benimsenen illet ve ta'lîl kavramı hiçbir suretle sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından dile getirilmemiştir; aynı nesiller arasında kıyas kelimesini telaffuz eden, anlamına dikkat çeken, hatta kıyası bilen hiç kimse yoktur. Usulcülerin çoğunluğunun iddia ettiğinin aksine (Gazzâlî, II, 212; Zerkeşî, IV, 529) bu tesbit, onların kıyasın câizliği değil bâtıllığı üzerinde icmâ ettiklerini gösterir (*el-Muḥallâ*, I, 58-65). Nitekim bu durum, bazı kıyasçıları illet ve ta'lîl kavramlarını açıklamaktan ve kıyas lafzını kullanmaktan kaçınmaya mecbur etmiş, bunlar teşbih, temsil ve tanzîr gibi başka kavramlara sığınmışlardır. Halbuki yaptıkları iş kıyas metoduyla yapılandan başka bir şey değildir. Eğer kıyas hak olsaydı Hz. Peygamber onu açıklamaktan ve onunla amel etmekten geri durmazdı, böylece bize de mutlaka öğretmiş olurdu. İbn Hazm, sahâbenin kıyasa başvurduğunu göstermek amacıyla ileri sürülen rivayetleri tenkit ettikten sonra onların kıyası ve kıyasın temelini oluşturan illeti tanımadıklarını, bu tür teşebbüslerin ikinci nesilde (tâbiîn döneminde, re'y ve ihtiyatla amel kabilden) ortaya çıkmaya başlayıp üçüncü nesilde yaygınlık kazanmış bir bid'at olduğunu ileri sürmüştür (*el-İhkâm*, VII, 177; VIII, 25-26; krş. *a.g.e.*, VIII, 38). İbn Hazm, Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ'ya yazdığı söylenen mektubun uydurma olduğunu (*a.g.e.*, VI, 41; *el-Muḥallâ*, I, 59; *Mûlahâş*, s. 6), Şüreyh'e yazdığı mektubun ise sahih olmakla birlikte bunun kıyasın lehine değil aleyhine gerekçe sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu suretle İbn Hazm, kıyasçıların kıyası ispat sadedinde dayandıkları temel gerekçelerinden biri olan "kıyasın câizliğinde sahâbenin icmâ ettiği" şeklindeki anlayışın asılsız olduğunu göster-

diği kanaatindedir (bu hususta tarafların ayrıntılı gerekçeleri için bk. KİYAS).

Sahâbenin re'y, istihsan ve ihtiyar ile görüş açıklamasının yaygınlığını kabul etmekle birlikte İbn Hazm bunların hiçbir zaman kendi görüşlerinin hak olduğunu, dolayısıyla onlara uymanın dinî bir zaruret teşkil ettiğini söylemediklerini, böyle bir iddianın ileri sürülemeyeceğini ifade eder. Onlar, kendi beyanlarının sadece içlerine doğan görüşleri haber vermekten ibaret olduğunu söylemişlerdir (*el-İhkâm*, VII, 118; VI, 40, 49, 54; *Mûlahâş*, s. 22). İbn Hazm, tâbiînin kıyas karşıtı görüşlerine de yer verdikten sonra Ebû Hanîfe ve Mâlik'in kıyası tanımlamadıklarını ve onlardan aktarılan kıyasların kesinlik iddiası taşımayan şahsî görüşlerden (re'y) ibaret bulunduğunu belirtir (*el-İhkâm*, VIII, 36).

İbn Hazm genellikle, "hakkında nas bulunmayan bir şeyin hükmünü hakkında nas bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek" şeklinde tarif ettiği kıyası dinî ahkâmı Allah'ın emirlerine insanlarca yapılan bir ilâve olarak görür ve onu re'yden titizlikle ayırır. Çünkü re'y, "daha uygun, daha ihtiyatlı ve sonuç bakımından daha emniyetli olanla hükmetmek" demek olup bu tanımla kıyastan ayrılır. İctihad ise hem re'yden hem de kıyastan farklıdır (*a.g.e.*, VII, 113-114). İctihad, meydana gelen bir olayın hükmünü Kur'an ve Sünnet'te bulmak hususunda olanca gücü harcamaktır. İbn Hazm'ın sisteminin doğru ve açık biçimde anlaşılabilmesi için bu ayırımın göz önünde tutulması gerekir. İbn Hazm'ın kıyası re'y ve istihsandan ayrılarak onu tenkide daha fazla önem vermesinin altında, Sünnî usulcülerin kıyası "Allah'tan haber verme ve Allah katındaki gerçeği keşfetme" olarak değerlendirmeleri yatmaktadır.

Kıyasın terki hususunda birkaç yönden icmâ bulunduğunu ileri süren İbn Hazm'a göre kıyasa başvuranlar hata etmişlerdir (*a.g.e.*, VIII, 37-38). Kıyasın ismi gibi hükmünün de hiçbir âyet ve hadiste yer almadığını iddia eden İbn Hazm, buna rağmen kıyasçıların kıyasa meşrûluk kazandırmak için hiç ilgisi olmadığı halde Kur'an'dan ve Sünnet'ten gerekçelere tutunduklarını, gerçekte ise bunları anlamları dışında kullandıklarını öne sürerek bu gerekçeleri tek tek ele almış ve bu delillerin, kıyası meşrûlaştırmak bir yana onun çersizliğini ispatladığını göstermeye çalışmıştır. İbn Hazm kıyasçıların akli gerekçelerini de inceleyerek bunların geçersiz-

lığını, daha sonraki bir başlık altında da kıyasçaların kıyas hususundaki çelişkilerini ortaya koyar (a.g.e., VIII, 48).

İbn Hazm, kendilerinin de kıyasa başvurduğu yolundaki iddialara cevap vermeye çalışır (a.g.e., VII, 93). Meselâ başta Şâfiî olmak üzere birçok usulcünün kıyasa gerekçe olmak üzere zikrettiği kibleye yönelme meselesinde kıyasla değil delil hareket ettiğini belirterek kıyasla delilin farklı şeyler olduğunu özellikle vurgular (a.g.e., VII, 140-141). İbn Hazm, görüşlerinin birçok noktada kıyas ehlinin görüşleriyle uyusabileceğini, fakat kendisinin hareket noktalarının ve dayanaklarının onlarınkinden farklı olduğunu ifade etmektedir (et-Takrîb, s. 144). Zâhirîler'in, sıkışınca kıyasa başvurdukları iddiası araştırmaya muhtaç bir konu olup özellikle İbn Hazm hakkında doğru sayılmaması gerekir. İbn Hazm'ın, akfî konularda kıyası kabul ettiği halde şer'î konularda kabul etmemesi çelişkili görünse de bu husustaki temel iddiasını dinin tamamlandığı ve şeriatın beyanının hiç kimseye havale edilmeyip bu yetkinin sadece Allah'a ve elçisine ait olduğu anlayışına dayandırdığı düşünülünce bu çelişkinin bir yönüyle kalkacağı söylenebilir.

Kıyasın dinde yeri olmadığını göstermeye çalışmasının ardından Allah'ın hüküm koymasının bir illete dayandığı iddiasını ele aldığı bölümde İbn Hazm (el-İhkâm, VIII, 76-132; ayrıca bk. et-Takrîb, s. 169) ilke olarak Allah'ın hüküm koyarken illet, hikmet ve maslahat gözetmediği şeklindeki anlayışlara karşı çıkar. İlet, sebep, alâmet ve maksat kavramları arasındaki farklılık üzerinde durarak bunların hiçbirinin şer'î hükümlerin illetini tesbit edip hükümleri bu illetlere bağlamayı yahut kıyasla hüküm vermeyi gerektirmeyeceğini savunur. İlet herhangi bir işi zorunlu olarak gerektiren özelliktir ve hiçbir zaman ma'lûlünden ayrılmaz. Buna göre İbn Hazm, Allah'ın fiilleri ve hükümleri için illet göstermenin O'nun iradesini sınırlama veya reddetme sonucunu doğuracağından kaygı duymuştur. Allah ve Resulü'nün belirttikleri dışında Allah'ın fiilleri ve hükümleri için sebepten de söz edilmez. Allah'ın fiil ve hükümleri hususundaki maksat ise ortaya çıkan ve gerçekleşen reel durumdan başkası değildir. Allah'a ve Resulü'ne belirtmedikleri bir ta'lîli veya izin vermedikleri bir hükmü nisbet etmekten kaçınmak vâciptir (el-İhkâm, VIII, 99-109). Allah'ın fiil ve hükümleri için mutlaka bir illet, hikmet ve maslahat arayanlar, "İnsanlar arasında hik-

met sahibi olan kişiler ancak doğru ve yerinde bir sebep ve illet gereğince davranırlar" diyerek rablerini kendilerine kıyas etmişler, Allah'ın her şeyi kulların maslahatı için yapacağını söylemişlerdir. Halbuki Allah dilediği şeyi dilediği şeye faydalı kılar (a.g.e., VIII, 110, 120-125). Allah veya elçisi bir işin falan sebepten olduğunu doğrudan belirtmişse bundan Allah'ın bu şeyleri sadece nasta belirtilen hususlarda sebep kıldığı, başka yerlerde bu sebeplerin kesinlikle hiçbir etkisi olmadığı anlaşılır (a.g.e., VIII, 97, 99). Her hükmü bir illete bağlamayı gerekli görenlerden bazıları, İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in, esasen câiz olmayan bir şeyi gözetmediği bir illet ve maslahattan ötürü emredebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir (İbn Hazm kıyas, re'y, ta'lîl ve taklit konularındaki görüşlerini *Mûlahhasu İbtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklid ve't-ta'lîl* adlı eserinde özetlemiştir).

Kıyas ve ta'lîl konusundaki temel yaklaşımları üç usulcü örneğinde göstermek gerekirse bir uçta Kitap ve Sünnet naslarını yeterli görüp kıyasa asla gerek bulunmadığını savunan İbn Hazm, karşı kupta çoğu olaylar hakkında nas bulunmadığını söyleyen İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (Zerkeşî, V, 546), bir diğer uçta da illetlerin değil maslahatların dikkate alınarak gerektiğinde nasların bile aşılabileceğini savunan Necmeddin et-Tûfî bulunmaktadır.

3. Delîlü'l-hitâb (zıt anlamdan sonuç çıkarma). Bazı usulcüler şer'î bir hükmün sıfat, sayı, zaman gibi kayıtlara bağlanması durumunda bunlar gerçekleşmeyince karşıt hükmün geçerli olduğunu ileri sürmüşlerse de İbn Hazm bu yaklaşımı yanlış bulmuştur. Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc ve bazı Mâlikîler de aynı görüştedir. İbn Hazm, genel olarak diğer usulcülerin kıyas ve delîlü'l-hitâb hakkındaki görüşlerinin birbirini iptal ettiğini söyler. Delîlü'l-hitâb konusunu dile dahil etmeyi bir saptırma ve aldatmaca olarak gören İbn Hazm, bunu savunanları bütün hükümleri bir âyetten çıkarmaya kalkışmakla itham ederek ortaya koydukları gerekçeleri çürütmeye çalışmakta ve çelişkilerine örnekler vermektedir. Bu konuda Zâhirîler'in büyüklerinden Ebü'l-Hasan Abdullah b. Ahmed el-Mugallis'i de tenkit etmektedir (el-İhkâm, VII, 19).

4. Sahâbî Sözü. İbn Hazm, Peygamber'in eşlerinin ve ashabının hepsinin cennetlik olduğunu (el-Muḥallâ, I, 44), sahâbeye sevgi ve saygı göstermenin farz

kılındığını söylemekle birlikte (el-İhkâm, V, 89) onlardan birini taklit etmeyi câiz görmez (a.g.e., V, 56, 57, 58). İbn Hazm'ın fakih sahâbîlerin sayısını 100 civarında göstermesi (a.g.e., V, 92) sonraki bazı usulcüler tarafından az bulunarak eleştirilmiştir (Zerkeşî, VI, 212-213). Ayrıca onun, eserlerinin başında Allah'a hamd ve resulüne selâmdan sonra -geleneğin aksine- Peygamber'in ailesini ve ashabını umumiyetle anmaması ilgi çekicidir.

5. Şer'u men kablenâ (İslâm öncesi ilâhî dinlerin hükümleri). Önceki şeriatlarla hüküm vermeyi ilke olarak câiz görmeyen, her peygambere ayrı ve bağımsız bir şeriat verildiğini söyleyen İbn Hazm, bununla birlikte önceki şeriatlarda bulunan bir hükümlerle müslümanların muhatap tutulmasını mümkün görmekte, fakat Zâhirîlik mantığı uyarınca bu durumu öncekilerin şeriatına uyma olarak değil Kur'an'a veya Peygamber'in emrine uyma olarak nitelendirmektedir.

6. Taklit. İbn Hazm el-İhkâm'ın otuz altıncı bölümüne (VI, 59-182) "Taklidin iptali" başlığını vermiş ve burada taklidin haramlığı üzerinde durarak sahâbe de dahil olmak üzere hiç kimsenin, özellikle de mezhep imamlarının taklit edilemeyeceği fikrini savunmuştur. Ona göre taklit, Hz. Peygamber dışında birinin söylediği sözü burhan olmaksızın kabul etmek ve onun delili konusunda ikna olmadan sözüne inanmak demektir. Allah'ın emrettiği şey ise kesin burhan olup ona uymak taklit sayılmaz; taklit Allah'ın uymayı emretmediği birine uymak, Resûl-i Ekrem dışındaki birinin sözünü -doğrularan bir delil olmadığı halde- falan kişi dedi diye benimsemektir.

İbn Hazm, Kur'an'da ve Sünnet'te sahâbenin övüldüğünü ve onlara saygı duymanın gerektiğini kabul etmekle birlikte sahâbenin vahye şahit olması sebebiyle vahyi daha iyi bildiği ve taklit edilmeye lâyık olduğu iddiasını kabul etmez (a.g.e., VI, 90). Hatta sahâbenin farklı görüşlerinden birinin alınmasını dinî konuların kişisel tercihlere bırakıldığı şeklinde yorumlar ve bunu İslâm'dan çıkma olarak değerlendirir. Yine Hulefâ-yi Râşidîn'in, Hz. Peygamber'in sünnetinin dışında sünnet koyabileceklerini mümkün görmeyi de küfür ve irtidad sayar. Dinî hükümlerin tamamı vâcipler, haramlar ve mubahlardan oluşur. Hulefâ-yi Râşidîn'e, Resûl-i Ekrem'in sünnetinin dışında sünnet koyma yetkisi tanımak, Hz. Peygamber zamanında helâl ve mubah olan bir şeyin

daha sonra haram kılınabileceği anlamına gelir. Müslümanın sahâbeye ittibâ konusundaki görevi onların ittifak ve icmâ ettiği şeylere uymaktan ibarettir. Nitekim sahâbiler de taklidin terki üzerinde görüş birliğine varmışlar ve Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ hususunda icmâ etmişlerdir. Öte yandan sahâbiler re'y ile fetva vermişlerse de kendi re'yelerinin hatalı olabileceğini söyleyerek başkalarını kendi görüşlerini kabul ile yükümlü görmemişlerdir.

İbn Hazm, taklidin butlânını ve dinde yerinin olmadığını gösterme sadedinde birçok âyet zikretmiş (a.g.e., VI, 120), aksini ispatlamak üzere ileri sürülen hadislerden çoğunun uydurma olduğunu, sahih olanların ise saptırıldığını kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olan ilk üç nesilden hiç kimse bir diğeri taklit etmemiş (a.g.e., IV, 198), taklitçilik dördüncü nesilden itibaren başlamıştır. Bilhassa mezhep imamlarının ilmî yönden zayıf olan arkadaşları onları taklit etmişler, buna mukabil daha güçlü olanlar imamlarına ve üstatlarına muhalefet etmekten çekinmemişlerdir (a.g.e., VI, 142, 146). Taklidin cevazını göstermek için öne sürülen, "Herkes fıkhı Kur'an ve Sünnet'ten alabilecek derecede anlayış kapasitesine sahip değildir" şeklindeki yaygın delili çürütmeye çalışan (a.g.e., VI, 131-132) İbn Hazm'ın avamdan bir kimsenin bile dinî bir mesele ile karşılaşmışta gücü oranında ictihad etmesi veya fetva istediği konuda Allah ve Resulü'nün sözünü bildirecek ölçüde ilmî yetkiye sahip âlim bulması gerektiğini söylemesi çekicidir (el-Muḥallâ, I, 66). Hata eden müctehid isabet eden mukallitten üstündür; hata eden mukallit ise taklit günahı yanında bir de hataya kanaat getirme günahını işlemiş olur.

Müslümanların şeriatla ilgilenme tarzları üzerinde duran ve bunları tenkit eden İbn Hazm (el-Faşl, II, 92-93) Endülüs âlimlerinin taklit eğiliminden ve mezhep tassubundan şöyle yakınır: "Endülüs âlimleri ele aldıkları konularda delil aramakla uğraşmazlar. Delil arayanlar ise Kur'an ve Sünnet'i kendi imamlarının görüşlerine arzederler; eğer bu naslar imamlarının görüşlerine uygun ise onunla amel ederler, aksi takdirde âyet ve hadisi bırakır, imamlarının görüşlerine uyarlar" (el-İḥkâm, VI, 117-118). Endülüs'te el-Müdevvene veya el-Müstahrece'deki meseleleri ezberleyenlerin fakih kabul edildiğini, hatta İbnü'l-Münzir'in Kitâbü'l-İḥ-

tilâfi'l-evsa'ına sahip olmayanların fetva vermesinin helâl sayılmadığını belirten İbn Hazm bu anlayışı yanlış bulmakta, birçok beldede fıkhıta öncülüğün artık hayırsız ve bilgisiz kişilere kaldığını, kendisinin de hiçbir dinî konuda fetva vermesi câiz olmayan nice fâsik kişiler gördüğünü belirtmektedir (a.g.e., VI, 167).

D) Şer'î Hükümlerin Dereceleri. Diğer usulcülerin "mükellefiyete ilişkin hükümler" başlığı altında incelediği hususları İbn Hazm "şer'î hükümlerin dereceleri" (merâtibü'ş-şer'ia) olarak adlandırmakta ve bu hükümleri kısmen farklı bir şekilde tasnif etmektedir. İbn Hazm, her ne kadar bazı ifadelerinde söz konusu hükümleri Eş'arî usulcülerine gibi farz, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beş kısma ayırmışsa da farz, mubah ve haram tasnifini daha isabetli görmektedir. Çünkü Eş'arîler'in beşli taksimi esas itibarıyla bu üçlü taksimin açılımı mahiyetindedir. Buna göre şeriat farz, haram ve mubah olmak üzere üç ana gruba ayrılan hükümlerden oluşur; mubah da mendup, mekruh ve mutlak olarak üç kısımdır. İbn Hazm'ın teklifi hükümlerle ilgili üçlü tasnifi felsefe ve mantıkta kullanılan vâcip, mümkün (câiz) ve mümteni şeklindeki üçlü ontolojik ve epistemolojik tasnifi hatırlatmaktadır. Nitekim kendisi de et-Taḥrîb'de, "Vâcibin şeriatteki karşılığı farz / lâzım, mümkünün karşılığı helâl / mubah ve mümteni karşılığı haram / şar' mahzurdur" diyerek bu paralelliğe işaret etmiştir. Mubah ve onun iki ucu olarak kabul ettiği mendup ve mekruh ise mümkünün yakın mümkün, uzak mümkün ve eşit mümkün şeklinde ayrımlanmasına tekabül etmektedir (s. 86, 115).

Fikhî Görüşleri. İbn Hazm, diğer fikh mezheplerinden bir hayli farklı bir metoda ve bakış açısına sahip olması sebebiyle fikhin hemen hemen her konusunda onlardan farklı görüş ve çözüm önerilerine sahiptir. Bu tür görüşlerinin belli başlıları şöyledir: Bir lafızda ifade edilen üç talâk hiçbir sonuç doğurmaz. Kasten terkedilen namazın kazâsı olmaz. Cünübün Kur'an okumasında ve mushafa dokunmasında bir sakınca yoktur, çünkü aksini destekleyecek âyet, hadis veya başka bir delil bulunmadığı gibi makbul bir görüş de mevcut değildir (el-Muḥallâ, I, 78-82); zina eden evli kişiye önce celde, ardından recim cezası birlikte uygulanır. Temlik (boşama yetkisinin kadına verilmesi) câiz değildir (Tavku'l-ḥamâme, s. 177-178; farklı diğer bazı görüşleri için bk. Ven-

şerîsî, I, 73, 148; İbn Rüşd, II, 52, 67, 102, 360).

İbn Hazm'ın fikhî meseleleri çok iyi bildiği, nakil konusunda Beyhâkî ile karşılaştırılacak kadar güvenilir olduğu hemen herkesçe kabul edilmekte, hadis tashihleri ve tenkitleri büyük ölçüde dikkate alınmakta, özellikle Endülüs tarihi konusunda eserleri ve rivayetleri temel başvuru kaynağı olma özelliği taşımaktadır. Bunun yanında siyer, sahâbe âsârı ve neseb konularında da nakillerine değer verilmektedir. Fakat fikhî görüşleri için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hazm'ın nakildeki güvenilirliğini ve meselelere vukufunu kabul etmekle birlikte onu üzerinde çalıştığı konuları yeterince düşünce süzgecinden geçirmeyen kimseler kategorisine koyarak bunlardan görüşlerinin delili sorulduğunda şaşırıp kaldıklarını ve cevap veremediklerini söylemektedir (el-'Avâsım, II, 67-68). İbn Hazm'ın fikhî görüşleri mukayeseli hukuk kitaplarında yer almış, şâz diye nitelenen görüşleri bazan tasvip, bazan da tenkit edilmiştir (İbn Rüşd, I, 69). Tenkitler daha çok metodolojik farklılıklara dayanmaktadır. Meselâ İbn Hazm'ın, "Ruhsatları araştıran fâsıktır, bunda icmâ var" sözü diğer âlimlerin görüşleriyle çürütülmeye çalışılmıştır (Venşerîsî, VI, 382; XII, 29-31; bk. Şâtîbî, IV, 104). Kâdî İyâz, İbn Hazm'ın bir lafızda söylenen üç talâkla boşamanın gerçekleşmeyeceğini ilişkin görüşünü ağır bir dille eleştirmiştir (Mezâhibü'l-ḥukkâm s. 281, 286).

Eserleri. İbn Hazm, İslâm dünyasında çok sayıda eser veren âlimler arasında önemli bir yer işgal etmekte, oğlu Ebû Râfi' Fazl b. Ali babasının yazdığı, yaklaşık 80.000 varak tutan 400 cilt kitabın kendisine kaldığını haber vermektedir (İbn Beşkuvâl, II, 416). Bu eserlerden 150 kadarının adı kaynaklarda geçmektedir (eserlerinin bir listesi için bk. Abdülhalim Uveys, s. 111-121; et-Taḥrîb, neşredenin girişi, s. 6-15). Yetişkinlik dönemi Endülüs Emevîleri'nin iç çalkantılarına ve mülûkû't-tavâif dönemine rastlayan İbn Hazm, birçok kitabını vatanından ve ailesinden uzakta her an saldırıya uğrayıp öldürülme korkusu içerisinde yazdığını ifade etmektedir (et-Taḥrîb, s. 200-201). Başlıca eserleri şunlardır: A) **Fıkıh ve Usulü.** 1. **el-Muḥallâ***. Zâhirî fikhına dair en önemli eser olup müellifin el-Mücellâ adlı kitabının şerhidir. İbn Hazm bu eseri tamamlamadan vefat ettiği için kalan kısmı (X, 401'den XI. cildin sonuna kadar

oğlu Ebû Râfi' tarafından babasının *el-İşâl* adlı kitabından özetlenerek tamamlanmıştır. *el-Hişâl* ve bunun şerhi olan *el-İşâl*'in günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. *el-Muḥallâ*, ilk altı cildi Ahmed Muhammed Şâkir tarafından olmak üzere tahkik edilerek yayımlanmış (I-XI, Kahire 1347-1352), daha sonra bu neşrin ofset yanında başka baskıları da yapılmıştır. Muhammed Muntasir el-Kettânî eserin alfabetik terimler indeksini hazırlamıştır (*Mu'cemü fıkhi İbn Hazm ez-Zâhiri* [*Mu'cemü fıkhi'l-Muḥallâ*], I-II, Dımaşk 1966; Beyrut 1416/1996). Bu çalışma, Eşref b. Abdülmaksûd tarafından *el-Muḥallâ*'da geçen hadisler ve İbn Hazm'ın cerh ve ta'dilde bulunduğu râvilerle ilgili olarak yapılan indekslerle birlikte *Mevsû'atü takrîbi fıkhi İbn Hazm ez-Zâhiri* adıyla yayımlanmıştır (I-III, Kahire 1412/1992). Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ da İbn Hazm'ın hadislerle ilgili değerlendirmelerini tenkit ve tashih ettiği *el-Mücellâ fi tahkiki ehâdisi'l-Muḥallâ* adıyla bir çalışma yapmıştır (Dımaşk 1415/1995).

2. el-İhkâm* fi uşûli'l-aḥkâm. Zâhirî düşüncesi ve fıkıh usulüne dair olup önce Ahmed Muhammed Şâkir tarafından sekiz cüz halinde neşredilmiş (Kahire 1345-1348/1926-1929; İhsan Abbas'ın önsözünü ve iki ciltte sekiz cüz olarak, Beyrut 1980, 1983), daha sonra Zeke-riyyâ Ali Yûsuf bu neşre dayanarak eseri yeniden yayımlamıştır (I-II, Kahire 1970).

3. en-Nübzetü'l-kâfiye fi uşûli aḥkâmi'd-dîn. İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'dan sonra kaleme aldığı muhtasar bir fıkıh usulü kitabıdır. Zâhid Kevserî'nin *en-Nübez fi uşûli'l-fıkhi'z-Zâhiri* (Kahire 1940), Ahmed Hicâzî es-Sekkâ'nın *en-Nübez fi uşûli'l-fıkhi* (Kahire 1981) adıyla neşrettiği eser Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî tarafından yukarıda kaydedilen adla yeniden yayımlanmıştır (Kahire 1412/1991).

4. Merâtibü'l-icmâ'. Üzerinde icmâ gerçekleşen konuları fıkıh bablarına göre derleyen bu kitabın çeşitli baskıları yapılmıştır (İbn Teymiyye'nin *Nakdü Merâtibi'l-icmâ'* ile birlikte, Kahire 1357/1938; Beyrut 1978, 1402/1982).

5. es-Siyâse. Bazı bölümleri M. İbrâhim el-Kettânî tarafından *Mecelletü Ma'hedî Mevlây el-Hasan li'l-ebhâsi'l-Mağribiyye*'de (sy. 5 [Tıtvân 1960], s. 94-107) yayımlanan eseri Ali Sâmi en-Neşşâr, İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî'nin *Bedâ'iu's-silk fi tabâ'i'i'l-mülk*'ü ile birlikte neşretmiştir (Bağdad 1978).

6. Mülâḥḥaşu (telḥiḥu) ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'îl (nşr. Saîd el-Efgânî, Dımaşk

1379/1960; Beyrut 1969).

7. Manzûmetü İbn Hazm fi kavâ'idü uşûli'l-fıkhi'z-Zâhiri. M. İbrâhim el-Kettânî tarafından neşredilmiştir (*MMMA*, XXI [Kahire 1975], s. 145-151).

8. Uşûlü'l-fıkhi (Dımaşk 1331).

B) Tarih ve Biyografi. 1. Cemheretü ensâbi'l-'Arab. En kapsamlı ensâb kitaplarından biri olup bu konuda daha sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir. Araplar'ın Adnân, Kahtân ve Huzâa kollarının kendi zamanına kadar gelen nesep silsilesine yer veren müellif, kişilerin ilmi seviyeleri konusunda ilginç değerlendirmeler yaparak birçoğunun ilmi ve idarî görevlerine de işaret etmiştir. Ayrıca tarihî, siyasî ve edebî bilgilerin de yer aldığı eser Lâvi-Provençal (Kahire 1948) ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire 1962, 1977) tarafından neşredilmiştir.

2. Cevâmi'u's-sire. İbn İshak'tan nakillerde bulunduğu muhtasar bir siyer kitabı olup İhsan Abbas ve Nâsirüddin el-Esed tarafından müellifin beş risâlesiyle birlikte (aş. bk.) *Cevâmi'u's-sire ve ḥamsü resâ'ile uḥrâ* adıyla yayımlanmış (Kahire 1955, 1956, 1959), daha sonra müstakil baskısı da yapılmıştır (Kahire 1982; Beyrut 1403/1983).

3. Ḥaccetü'l-vedâ'. Vedâ hutbesinin açıklaması mahiyetinde olan bu eseri Memdûh Hakkî neşretmiştir (Dımaşk 1956).

4. Ḥulâşa fi uşûli'l-İslâm ve târihihi. Ebû Abdurrahman b.

Akil ve Abdülhalim Üveys tarafından müellifin *Cümel mine't-târih* ve *Risâletü'l-câmi'i* ile birlikte yayımlanmıştır.

C) Kelâm ve Felsefe. 1. el-Faṣl* fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl. Dinler ve mezheplere dair olan eser önce Kahire'de basılmış (I-V, 1317-1321, kenarında Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i olarak), daha sonra M. İbrâhim Nasr ve Abdurrahman Umeyre tarafından yayımlanmıştır (I-V, Cidde 1402/1982; Beyrut 1985).

2. et-Takrîb li-ḥaddi'l-mantîk ve'l-medḥal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye. Aristonun mantığa dair eserlerinin açıklaması mahiyetinde olup mantık ilminin önemini göstermek, mantık ve felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek amacıyla kaleme alınmıştır. İhsan Abbas'ın neşrettiği eser (Beyrut 1959, 1983, *Resâ'ilü İbn Hazm* içinde) Ali Müderris Müsevî-i Bihbehânî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (*Mantîk-ı İbn-i Hazm-ı Endelüsî*, Tahran 1373 hş.).

3. Müdâvâtü'n-nüfûs* ve tehzîbü'l-aḥlâk ve'z-zühd fi'r-rezâ'il. *el-Aḥlâk ve's-siyer* adıyla da bilinen eserin birçok neşri yapılmıştır (nşr. Mustafa el-Kabbânî, Dımaşk 1323/1905; Kahire 1333/1914; nşr. Ömer el-Mahmesânî, Kahire 1325; nşr. Muhammed Edhem, Kahire 1329/1911; nşr. Ali el-Hattâb, İskenderiye 1330; nşr. İhsan Abbas, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* için-

Ibn Hazm'ın *el-Uşûli ve'l-Fârû'* adlı eserinden iki sayfa (Stileymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2704, vr. 1*, 2*)



de, Kahire 1954; Beyrut 1401/1980; nşr. Nada Tomiche, Beyrut 1961 [Fr. tercümesiyle]; nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1390/1970; nşr. Tâhir Ahmed Mekki, Kahire 1401/1981, 1412/1992; nşr. Eva Riad, Uppsala 1980; nşr. Âdil Ebû'l-Muâtî, Kahire 1408/1988). **4. el-Uşûl ve'l-fürû'**. Çeşitli kelâm konularına yer verilen eseri M. Âtîf el-İrâkî, Süheyr Fazlullah ve İbrâhim Hilâl uzun bir mukaddime ile birlikte neşretmiş (Kahire 1978), daha sonra Beyrut'ta yeni bir baskısı yapılmıştır (1404/1984).

D) Edebiyat. 1. Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf. Aşk ve âşıklar konusunda nazım ve nesir karışımı bir eser olup birçok defa basılmıştır (nşr. D. K. Petrof, Leiden 1914; nşr. L. Bercher, Cezayir 1949; nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî, Kahire 1950; nşr. Tâhir Ahmed Mekki, Kahire 1395/1975, 1405/1985; nşr. Nasr Ferîd Muhammed v.dğr., Kahire 1976; nşr. Selâhaddin el-Kâsimî, Tunus 1401/1980, 1988; nşr. İhsan Abbas, *Resâ'ilü İbn Hazm* içinde, Beyrut 1401/1980; nşr. Fâruk Sa'd, Beyrut 1992; birçok dile tercüme edilen eseri Mahmut Kanık Türkçe'ye çevirmiştir: *Güvercin Gerdanlığı*, İstanbul 1985, 1995, 1996, 1997). **2. Dîvânü şî'ri İbn Hazm** (nşr. Muhammed el-Hâdî et-Trablusî, *Mecelletü Havliyyâti'l-Câmi'ati't-Tûnisîyye*, sy. 9 [Tunus 1972], s. 151-176).

E) Risâleler. İbn Hazm'in çeşitli konularla ilgili otuz yakın risâlesinden birkaçı müstakil olarak, diğerleri de çeşitli mecmualar halinde basılmıştır. **1. Cevâmi'u's-sîre** ile (yk. bk.) birlikte basılan risâleler: *Risâle fi'l-kur'ât*, *Esmâ'ü's-şahâbeti'r-rüvât ve mâ li-küllî vâhidin mine'l-'aded* (ayrıca nşr. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'dânî, Bulak 1990; nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 1412/1992), *Tesmiyetü men ruviye 'anhümü'l-füyâ mine's-şahâbe ve men ba'dehüm*, *Cümelü fütûhi'l-İslâm ba'de Resûlillâh*, *Esmâ'ü'l-hulefâ ve'l-vülât ve zikri müdedihim*. **2. Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî** (nşr. İhsan Abbas, Kahire 1954, 1956): *er-Red 'ale'l-hâtif min bu'd*, *el-Beyân 'an ha-kîkati'l-İslâm*, *et-Tevkîf 'alâ şâri'i'n-necât bi-ihtisârî't-tarîk*, *Merâtibü'l-ülûm*, *el-Ginâ'ü'l-mülhî*, *Elemü'l-mevt ve ibtâlühû*, *Ma'rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-zâtihâ*, *Müdvâtü'n-nüfûs*. **3. er-Red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî ve resâ'ilü uhrâ li'bn Hazm** (nşr. İhsan Abbas, Kahire 1380/1960): *er-Red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî*, *Risâletân ecâbe fihimâ 'an ri-*

sâleteyn sü'ile fihimâ sü'âlü ta'nîfin, *et-Telhiş li-vücûhi't-tahlîş*, *er-Red 'ale'l-Kindî*. **4. Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî** (I-IV, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1980-1983, 1987): I: *Tavku'l-hamâme*, *Müdvâtü'n-nüfûs*, *el-Ginâ'ü'l-mülhî*, *Ma'rifetü'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ bi-zâtihâ*; II: *Naqtü'l-'arûs fi tevârîhi'l-hulefâ* (ayrıca nşr. C. F. Seybold, *Revista del Centro de Estudios Historicos de Granada*'da, Granada 1911; nşr. Şevki Dayf, *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XIII/2 [Kahire 1951], s. 41-90), *Ümmehâtü'l-hulefâ* (ayrıca nşr. Selâhaddin el-Müneccid, *MMAdm.*, XXXIV/2 [1378/1959], s. 291-299; Beyrut 1980), *Cümelü fütûhi'l-İslâm*, *Esmâ'ü'l-hulefâ ve'l-vülât ve zikrî müdedihim*, *Fazlü'l-Endelüs ve zikru ricâlihâ*; III: *er-Red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî*, *Risâletân ecâbe fihimâ*, *er-Red 'ale'l-hâtif min bu'd*, *et-Tevkîf 'alâ şâri'i'n-necât*, *et-Telhiş li-vücûhi't-tahlîş*, *el-Beyân 'an ha-kîkati'l-îmân*, *el-İmâme*, *Risâle fi hükmi men kâle inne ervâhe ehli's-sekâ'* mu'azzebetün ilâ yevmi'd-dîn; IV: *Merâtibü'l-ülûm*, *Elemü'l-mevt ve ibtâlühû*, *er-Red 'ale'l-Kindî el-Feylesûf*, *Tefsîru elfâzin tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-uşûl*.

İbn Hazm'in ayrı basılan diğer bazı risâleleri de şunlardır: *Risâle fi'l-mufâdâle beyne's-şahâbe* (nşr. Saîd el-Efgânî, Dimaşk 1940; Beyrut 1389/1969); *Risâle fi'n-nâsih ve'l-mensûh* (Kahire 1301, 1303; Fîrûzâbâdî'ye nisbet edilen *Tenvîrürü'l-mikbâs min tefsîri İbn 'Abbâs*'ın kenarında, Kahire 1316, 1380/1960; *Tefsîrürü'l-Celâleyn*'in kenarında, Bulak 1280; Kahire 1374/1954; nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1981; nşr. Abdülgaffâr Süleyman Bündârî, Beyrut 1406/1986), *er-Risâletü'l-bâhire fi'r-red 'ale'l-ahvâli'l-fâside* (Bodleian Library'de [Marsh, nr. 342] bulunan yazma nüshası M. Sagîr Hasan el-Ma'sûmî tarafından önce tanıtılarak bir özeti verilmiş [*Sind University Arts Research Journal*, II, Hyderabad 1962, s. 1-13], daha sonra yayımlanmıştır [*MMAdm.*, LXIV/1, 1409/1989, s. 3 vd.]); *Risâletü'l-elvân* (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akil v.dğr., Riyad 1399/1979); *Cüz' fi zikri'l-hadîseyne'l-mevzû'ayn fi's-Şahîhayn* (Ebû Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî tarafından *Naqzu hadîseyne veredâ fi's-Şahîhayn* adıyla yayımlanmıştır. *Âlemü'l-kütüb*, IV/4 [Riyad 1981], s. 592-595).

Literatür. İslâm dünyasının fikir ve ilim alanında yetiştirdiği önemli şahsiyetler-

den biri olan İbn Hazm üzerine Doğu'da ve Batı'da birçok ilmî araştırma ve tez çalışması yapılmış, birçok eser ve makale kaleme alınmış olup bunların başlıcaları şunlardır: Asin Palacios, *Aben hazem de Cordoba y su histoire critica de las ideas religiosas* (I-V, Madrid 1927-1932); Muhammed Uceyme, *İbn Hazm el-Endelüsî* (Tunus 1956); Abdel Magid Türkî, *Polemiques entre İbn Hazm et Bâğî sur les principes de la loi musulmane* (Alger 1963); Saîd el-Efgânî, *Nazariyyetü'l-luğa inde İbn Hazm* (Dimaşk 1963), *İbn Hazm el-Endelüsî ve risâletühû fi'l-mufâdâle beyne's-şahâbe* (Beyrut 1969); R. Brunschvig, *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, Al-Gazâlî, Ibn Taimiyya* (Roma 1971); Abdullah Zâyed, *İbn Hazm uşûliyyen* (doktora tezi, 1974, Câmîatü'l-Ezher külliyyetü's-şerîa ve'l-kânûn); İsmâil Mustafa İsmâil el-Yûsuf, *İbn Hazm el-Endelüsî hayâtühû-felsefetühû* (yüksek lisans tezi, 1397/1977, Câmîatü'l-Kiddîs Yûsuf [Beyrut]), Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî ve cühûdühû fi'l-bahşî't-târîhi ve'l-haqârî* (Kahire 1399/1979); Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihî Tavku'l-hamâme* (Kahire 1396/1976, 1397/1977, 1401/1981); İbrâhim Muhammed İbrâhim Harîbe, *İbn Hazm ve'l-kıymetü'l-İlimiyye li-naqdihî el-Yehûdiyye ve'n-Nasrâniyye* (1982, Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü usûli'd-dîn); M. Tâhâ el-Hâcirî, *İbn Hazm sûretün Ende-lüsîyye* (Kahire 1948; Beyrut 1982); Ebû Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî, *İbn Hazm hilâle elfi 'âm* (I-II, Beyrut 1983); Mahmud Ali Himâye, *Tahkîku Kitâbi'l-Milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal* (doktora tezi, Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü usûlü'd-dîn); ve *İbn Hazm ve menhecühû fi dirâseti'l-edyan* (Kahire 1983); Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Dârülbeyzâ 1986); İbrâhim b. Muhammed es-Subeyhî, *Naqdü İbn Hazm li'r-ruvât fi'l-Muḥallâ* (doktora tezi, 1406, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]); Ahmed b. Nâsir el-Hamed, *İbn Hazm ve mevkiühû mine'l-ilâhiyyât* (Riyad 1406); Nurşif Abd al-Rahim Mustafa Rifat, *Ibn Hazm on Jews and Judaism* (doktora tezi, 1988, University of Exeter); Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer-Hasan Mahmûd Ebû Heniyye, *Tecridü esmâ'î'r-ruvât ellezîne tekelleme fihim İbn Hazm cerhan ve ta'dilen* (Zerkâ 1988); Hasan

Zikrî Hasan, *Hadîşü'l-hub beyne'l-Huş-rî ve İbn Hazm* (Kahire 1409/1988); Ali Hasan Abdülhamîd el-Eserî, *el-Kâşif fi taşhîhi rivâyeti'l-Buhârî li-hadîsi tah-rîmi'l-me'âzif ve'r-red 'alâ İbn Haz-mi'l-muḥâlîf ve muḳallidihi'l-mücâzif* (Demmâm 1410); İbrahim Gürbüz, *İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistem-leri* (doktora tezi, 1990, AÜ İlahiyat Fakül-tesi); Fâruk Abdülmü'tî, *İbn Hazm ez-Zâhirî* (Beirut 1992); Hâmid Ahmed ed-Debbâs, *Felsefetü'l-hub 'inde İbn Hazm el-Endelüsî* (Amman 1993); Ah-met Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik* (Kayseri 1996); Nasr Muhammed Nasr, *İbn Hazm el-Endelüsî müfekkiren ve nâḳiden* (doktora tezi, Câmîatü'l-Kâhire, Külliyyetü usûli'd-dîn); Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scrip-tures* (Atlanta 1998); M. Abdullah eş-Şer-kâî, *Menhecü naḳdî'n-naş beyne İbn Hazm el-Endelüsî ve İsbînûzâ* (Kahi-re, ts.); İbn Hazm'ın kıyas anlayışına dair değerlendirme için bk. Muhammed Süley-man Dâvûd, *Nazariyyetü'l-kiyâsi'l-uşûlî: menhecün tecribiyyün İslâmî*, İskenderi-ye 1984, s. 233-253; Abdülmeccid Türkî, *Ka-dâyâ şekâfiyye min târihi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1409/1988, s. 195-211).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İ'tişâm", 10; İbn Mâce, "Fiten", 8; İbn Hazm, *el-İḥkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâ-kir), Beyrut 1983, I-VIII, tür.yer.; a.mlf., *Mûlaḥ-ḥaşu ibtâli'l-kiyâs* (nşr. Saîd el-Efğânî), Dimaşk 1379/1960; a.mlf., *en-Nâşiḥ ve'l-mensûḥ* (nşr. Abdülğaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1406/1986; a.mlf., *et-Takrîb li-haddî'l-manḥik* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, tür.yer.; a.mlf., *el-Faşl*, I-V; a.mlf., *Tavku'l-ḥamâme* (nşr. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1405/1985, tür.yer.; a.mlf., *el-Muḥallâ*, I-XI; a.mlf., *Merâtibü'l-icmâ*, Beyrut 1402/1982, tür.yer.; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-fürû*, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; a.mlf., *en-Nüb-zetü'l-kâfiye* (nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî), Kahire 1412/1991, s. 38, 39, 41, 50; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVII, 280; Saîd el-Endelüsî, *Ṭabaḳâtü'l-ümem*, Beyrut 1912, s. 75-77; Humeydî, *Cezvetü'l-muḳtebis* (nşr. Mu-hammed Tâvî et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 49, 177-179, 308-310, 348-349; Gazzâlî, *el-Mûstaşfâ*, I, 145-146, 368; II, 212; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşim* (Tâlibî), II, 67-68, 107, 336, 339, 341, 349-351, 363-364; Kâdî İyâz, *Mezâhibü'l-ḥükkâm fi nevâzili'l-aḥkâm* (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Beyrut 1990, s. 281, 286; Sem'anî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 694; İbn Beşkû-vâl, *eş-Şıla*, Kahire 1966, II, 415-417; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I-II, tür.yer.; Dabbî, *Buğ-yetü'l-mültemis*, s. 415-418; Yâkût, *Mu'ce-mü'l-üdebâ*, XII, 237; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 145; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Muḥakkak min 'ilmi'l-uşûl* (nşr. Ahmed el-Küveytî), Amman 1409/1989, s. 76-100, 196-198, 207; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela*, XVIII, 184-213; a.mlf., *el-*

İber, II, 306; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1129-1130; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Mif-tâhu'l-uşûl* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1403/1983, s. 117; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 91-92; Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, I, 68; IV, 104; Zer-keşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ* (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkâr – Abdüsettâr Ebû Gudde), Küveyt 1988, III, 13; IV, 31, 129-130, 411, 529; V, 546; VI, 42, 212-213, 280, 292, 297; İbn Ferhûn, *ed-Dibâ-cû'l-müḫzeb*, I, 380-381; Venşerîsî, *el-Mi'yâr-ürü'l-mu'rib*, Beyrut 1401-1403/1981-83, I, 73, 148; II, 251; VI, 382; XII, 29-31; Makkarî, *Nef-ḥu't-ṭib*, II, 67-68, 77-85, 88, 519, 648; III, 66; R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956; a.mlf., "İbn Hazm", *E²* (İng.), III, 790-799; Hassân Muham-med Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Abdülha-lîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî*, İskenderiye 1399/1979; Tâhir Ahmed Mekkî, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi Tavku'l-ḥamâme*, Kahire 1401/1981; I. Goldziher, *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, tür.yer.; Muhammed Süleyman Dâvûd, *Nazariyyetü'l-kiyâsi'l-uşûlî*, İskenderiye 1984, s. 233-254; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikrî'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dârülbeyzâ 1986; a.mlf., "İbn Hazm el-Endelüsî", *Mevsû'a-tü'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 223-241; Abdülmeccid Türkî, *Münâzarât fi uşûli's-şer'i'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî* (trc. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986; a.mlf., *Ḳadâyâ şekâfiyye min târihi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1409/1988, s. 195-211; Ömer Ferruh, *İbn Hazm el-Kebîr*, Beyrut 1987; Aidit Ghazalî, "Economic Thought of Ibn Hazm", *Readings in Islamic Economic Thought* (ed. Abulhasan M. Sadeq – Aidit Ghazalî), Kuala Lumpur 1992, s. 66-73; M. Saghir Hasan al-Ma-sumi, "İbn Hazm's Risalah al-Bâhirah", *Sind University Research Journal*, II, Hyderabad 1962, s. 1-13; Nâsir el-Kettânî, "İbn Hazm el-İsbânî evi'l-Fârîsî ve teşeyyühü li-Benî Ümey-ye", *el-Lisânü'l-Arabî*, sy. 4, Rabat 1966, s. 76-81; Qasım al-Samarrai, "New Remarks on the Text of Ibn Hazm's Tavq al-Hamama", *Arabi-ca*, XXX/1, Leiden 1983, s. 57-58; Fadel I. Abd-ullah, "Notes on Ibn Hazm's Rejection of Ana-logy Qiyâs in Matters of Religious Law", *Ame-rican Journal of Islamic Social Sciences*, II/2, New York 1985, s. 207-224; Muhammed Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *IQ*, XXIX/2-3 (1985), s. 75-100, 165-171; Edîb Nayîf Ziyâb, "el-Menhec 'inde İbn Hazm ve mevḳifühü mine'l-kiyâs", *Dirâsât*, XIV/7, Amman 1987, s. 99-116; C. Van Aren-donk, "İbn Hazm", *IA*, V/2, s. 748-753; Şerefed-din Horasânî, "İbn Hazm", *DMBİ*, III, 345-356.



H. YUNUS APAYDIN

İtikadî Görüşleri. Eserlerinde kendini Sünnî olarak tanıtan, Ehl-i sünnet'i de "ashabın izinden gidenler" diye tanımlayan İbn Hazm (*el-Faşl*, I, 201; II, 232, 271), İslâm âleminde genellikle benimsenen itikadî görüşleri ayrıntılı biçimde inceleyip eleştiren önemli bir âlim olarak kabul edilir. Onun iddiasına göre kelâmcılar,

Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra mantık ve felsefe de bilmediklerinden itikadî esas-ları kanıtlama ve savunmada yetersiz kal-mışlar, ayrıca duyular ötesini duyular âlemle mukayeseye dayanan bir akıl yü-rütme tarzını benimsedikleri için yöntem açısından da hatalı davranmışlardır. Hal-buki İslâm dininin kesin kanıtlara başvu-rularak doğrulanması ve savunulması ge-rekir (a.e., II, 365; *el-Uşûl*, s. 71, 73). İbn Hazm, itikadî konuların doğru olarak an-laşılmasına zemin hazırlamak amacıyla *et-Takrîb li-ḥudûdî'l-manḥik* ve *el-Faşl* gibi eserler telif ettiği gibi doğrudan aka-idi konu edinen *Esmâ'ü'llâhi'l-ḥusnâ*, *el-Uşûl ve'l-fürûc*, *en-Neşâ'ihu'l-mün-ciye* adlı eserleri de kaleme almıştır. Ala-h'ın varlığı, dinî hükümlerin kendi delil-lerinden çıkarılması, ilâhî kelâmın an-laşılması, muhaliflerin reddi, hak ile bâtilin ayır-tılması gibi konularda gerekli ol-duğundan mantık ve felsefe bilgisini İslâm âlimleri için vazgeçilmez bir şart ola-rak kabul eden İbn Hazm, mantıkta Aris-tocu bir çizgide yer almakla birlikte bu ilmin konularını işlerken dinî örnekler seçmiş, yer yer Aristo'ya muhalefet et-miş, eksik bir istidlâl olduğu gerekçesiyle "istikrâ'nın kesin bilgi ifade etmeyece-ğine dikkat çekmiştir. O, bu yönüyle ori-jinal sayılabilecek bir mantık denemesi yapan bir İslâm düşünürü olmuştur. İbn Hazm'a göre hakkında hüküm verilen küllinin kapsadığı bütün cüz'leri gözlem yapmak suretiyle incelendikçe istikrâ ile varılacak sonuç bilgi değil bilgisizliktir (Sâlim Yefût, s. 204-226). İbn Hazm felse-fe yapmanın amacını, "hakikat ile erde-min mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve âhiret mutluluğuna erişmek" şeklinde açıkla-mış ve böylece felsefe ile dinin aynı nok-tada birleştiğini söylemiştir; ona göre din âlimleriyle filozofların görüşlerini muka-yese etmek bizi böyle bir sonuca götürür (*el-Faşl*, I, 171; II, 237). Şöyle ki: Felsefe burhana dayanır, din ise vahye dayan-makla birlikte bütün iddialarını kesin ak-lî delillerle kanıtlamaya çalışır ve getirdi-ği delillerin tartışılmasını ister. Bu sebeple din felsefenin delillerini de ihtiva eder ve bütün felsefî burhanlar özlü olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alır (a.g.e., II, 238, 240). Bu husus, din âlimlerinin mantık ve felsefe disiplinleriyle meşgul olmala-rını zorunlu kılar. Akıl dinin bildirdiği bü-tün gerçekleri tek başına bilemeyeceğin-den dinî buyrukların tamamı vahiyile be-lirlenmiş ve din tamamlanmıştır (Sâlim Yefût, s. 116). İbn Hazm felsefe, mantık

ve kelâm kültürünün kendisine kazandırdığı tahlil gücünü kullanarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinleri mukayeseli bir şekilde eleştirmek suretiyle dinler tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle dinlerin mukayesesinde kullandığı metot başarılı görülmüştür. İbn Hazm'ın kelâmî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Bilgi duyu verilerine, apaçık akli ilkelere veya bunlara dayanan kesin kanıtlara bağlı olarak bir şeye olduğu gibi (aslı hüviyetiyle) inanmaktır. Bir varlık ve olay hakkında beslenen inanç sözü edilen kanıtlara dayanırsa doğru bilgi olur, eğer kanıttan yoksun olursa bilgi sayılmaz. Bundan dolayı her bilgi aynı zamanda bir inançtır, fakat her inanç bilgi değildir. Bilginin kaynakları duyu verileri, akıl yürütme ve haberdan oluşur. Mütevâtir haberin bilgi ifade edebilmesi için duyuma dayanması gerekir. Akli bilgilerin ise apaçık ilkelerden veya bunlara dayalı öncüllerden oluşması şarttır (*el-Uşûl*, s. 92-100). İnsan bilgidan yoksun olarak doğar ve bu dönemde bütün faaliyetleri diğer canlılarda olduğu gibi içgüdü ile gerçekleşir. Fizikî gelişmesine bağlı olarak akıl yürütme gücü Allah tarafından yaratılır ve temel bilgileri öğrendikten sonra bunlar aracılığıyla istidlâli veya iktisâbî bilgiler üretir (*el-Faşl*, I, 40-42; V, 241-242). İnsanın varlık ve olayları tanıyıp tahlil etmesinin yanı sıra dinî bilgilerin doğruluğunu bilmesi de akli bilgilerle mümkün olur (*a.g.e.*, I, 150). Ancak akıl dinî bir hüküm vazedemez, sadece ilâhî hükümleri idrak edip uygulanması gerektiğini anlar (Sâlim Yefût, s. 121).

Kâinat Allah tarafından yaratılmış olup her varlık amacına uygun bir tabiat ve özelliğe sahip kılınarak şekillendirilmiştir. İlâhî bir müdahale olmadan veya bünyevî bozulma sürecine girmeden varlıkların tabiatında herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Şer'î hükümlerin aksine tabiiyyât alanında sebeple sonuç arasında zorunlu bir bağlantının bulunduğu anlamına gelen illiyet ilkesi ve değişmez kanunlar geçerlidir (*et-Takrib*, s. 169). Eş'ariyye'nin iddia ettiği gibi bakırın altına dönüşmesi mümkün değildir. Maddenin en küçük parçası olan atom sonsuzca bölünebilir. Belli bir karaktere sahip bulunan cevherler birbirinin benzeri değildir. İnsandan daima insan, hayvandan her zaman hayvan doğar, buğdaydan da buğday meydana gelir. Nitekim Kur'an ve Sünnet'te canlı-cansız bütün varlıkların

belli bir tabiat üzere yaratıldığı açıkça ifade edilmiştir (*el-Uşûl*, s. 21, 26; *el-Faşl*, V, 116-117). Dünya, güneş ve yıldızlar yuvarlak olup uzay boşluğunda hareket etmektedir, önemsenecek İslâm âlimleri bu görüştedir (*el-Uşûl*, s. 74; *el-Faşl*, II, 241, 244).

Ulûhiyyet. Allah'ın varlığı hudûs ve itkân (nizam) delilleriyle kanıtlanabilir. İster cevher ister araz olsun kâinattaki bütün varlıklar sonludur, bu husus gözlemlerle sabittir. Her biri sonlu olan varlıklardan meydana gelen kâinatın tamamı da sonlu olur. Ayrıca bilfiil mevcut olan her varlığın sayılabilmesi ve belli özelliklere sahip bulunması da kâinatın sonlu olduğunu gösterir. Sonlu varlıklar ise kadîm değil hâdîstir. Kur'an'da da her şeyin sonlu ve sınırlı olduğuna işaret edilmiştir (*el-Uşûl*, s. 126, 160-163; *el-Faşl*, I, 57-63). Bundan başka varlıkların farklı yapısal özellikler taşıması, düzenli ve birbirleriyle irtibatlı olması da bilgili ve iradeli yüce bir varlık tarafından yaratıldığını gösterir (*el-Uşûl*, s. 71; Sâlim Yefût, s. 226-227, 335-336; Ahmed b. Nâsir el-Hamed, s. 121, 126).

Sıfat kavramının Allah Teâlâ'ya atfedilmesi câiz değildir; zira Kur'an ve Sünnet'te Allah'ın sıfatları bulunduğuna ilişkin herhangi bir beyan bulunmadığı gibi sahâbe ve tâbiîn ile tebeu't-tâbiînden hiçbir kimse Allah'a sıfat kavramını nisbet etmemiştir. Şu halde söz konusu kavram bid'at olup Selef'in izinden ayrılan Mu'tezile tarafından icat edilmiş, onların yolundan giden kelâmcılar da bunu benimseyip yaygınlaştırmıştır. Diğer dinî meselelerde olduğu gibi ulûhiyyet konularında da herhangi bir ilâve ve eksiltme yapmadan naslara uymak farzdır. Esasen sıfat bütün dillerde "nitelenen varlığın taşıdığı mâna" demektir ki bunun Allah'a isnat edilmeyip sadece yaratıklar için kullanılabilmesi açıktır. Naslarda Allah'a atfedilen âlim, kadîr, semî, basîr, mürîd, hay gibi kavramlar türemiş isimler olmayıp birer "alem"dir. Allah'ın ilmi, iradesi ve hayatı bulunduğunu değil bilen, gücü yeten, duyan, gören, dileyen, diri olan bir varlık olduğunu ifade eder. Bu konuda Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin Allah'ı "illet" diye isimlendirmesi ve Eş'arîler'in Allah'a ilim, irade, kudret, hayat gibi sıfatlar nisbet etmeleri, fizik ötesi bir varlık olan Allah'ı fizikî varlıklarla kıyaslama (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid) yanlısına dayanır. Fizik âlemde ilim, hayat, irade, kudret gibi sıfatlar bunları taşıyan varlık için birer araz-

dır ve sadece bu âlemde geçerlidir. Bu istidlâl tarzını bahane edip ilmi olmayan âlim, iradesi olmayan mürid, gücü olmayan kadîrden söz etmeyi gayri mâkul saymak hiçbir zaman tutarlı değildir. Eğer "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" yöntemi doğru olsaydı bu âlemde gözü olmayanın görmesini, kulağı olmayanın işitmesini, beyni olmayanın bilmesini de mâkul kabul etmek gerekirdi; halbuki bunun imkânsız olduğu ve ayrıca bu organların Allah'a atfedilemeyeceği apaçıktır. Aslında zât-ı ilâhiyyeye sıfat isnat etmek tam anlamıyla bir şirktir, çünkü bu durumda onun unsurlardan meydana gelmesi gerekir, bu ise tevhide aykırıdır. Allah kendisini vasıflamadığı kudem, bekâ gibi sıfatlarla da vasıflanamaz; esasen kudem Kur'an'da yaratılmış varlıklar hakkında kullanılmıştır (Yûsuf 12/95; Yâsîn 36/39; el-Ahkâf 46/11). Bekâ ise naslarda mevcut değildir (*el-Faşl*, II, 284-337; V, 166-167). Mevcut bir varlık olması anlamında Allah'ın mahiyeti vardır, bu da inniyet ile ifade edilebilir (*a.g.e.*, II, 359-361).

"Kur'an" ve "kelâmullah" mâna itibariyle müşterek lafızlardır. Bu sebeple Kur'an gerçekten Allah kelâmı olup onun hem lafzı hem de mânası kadîmdir, insanın Kur'an'ı okuması ve yazması ise mahlûktur (*a.g.e.*, II, 14-18).

Kur'an ve Sünnet'te Allah'a nisbet edilen "yed, vech, ayn, nefis, cenb" lafızları ile kastedilen zât-ı ilâhî olup Müşebbihe ve Mücessime'nin iddia ettiği gibi bunlar Allah'a mahsus organlar değildir. Arşa "istivâ" da Allah'ın arşa gerçekleştirdiği bir fiil olup yaratıklarının burada son bulması, onun ötesinde hiçbir yaratığın mevcut olmaması demektir. Hadislerde zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilen "kadem" ilâhî ilimde mevcut olan ümmet, "nüzûl" ise duaların kabul edilmesiyle ilgili bir fiildir, "esâbi" de işleri yürütmek ve nimet vermek demektir (*a.g.e.*, II, 290-291, 347-358). Allah dünyada görülmez; âhirette ise bu dünyada göze verilen görme gücünden farklı bir yetenek sayesinde veya altıncı bir duyu vasıtasıyla görülecektir. Sahih hadisler de bu hususu kanıtlayıcı mahiyettedir (*a.g.e.*, III, 8, 10).

"Allah ezelden beri yaratıp rızık vermektedir", yani "ilâhî fiiller ezeldir" demek yanlıştır. Bunun yerine, "Allah ezelden yaratan ve rızık verendir" demek gerekir. Zira Allah'a nisbet edilen "hâlik-hallâk, râzık-rezzâk" lafızları yaratmak ve rızık vermekten türemiş isimler olmayıp alemdirler. İlâhî fiillerin hepsi hayır

ve adalettir; ancak bunu anlayabilmek için ilâhî adalet ve hikmeti insanlar arasında oluşan adalet ve hikmetle mukayese etmemek gerekir. Aksi takdirde O'nu yaratıklara benzetme hatasına düşülür (a.g.e., II, 34, 382; III, 137-138, 210-211). İlâhî fiiller tabîyyât alanının aksine bir illete bağlı olarak vuku bulmaz (el-Uşûl, s. 45-46).

Kader, Allah'ın yaratıkları hakkındaki ezeli bilgisi olup bütün varlık ve olayları kapsar. Ümmet bu noktada icmâ etmiştir. Ancak kader insanları fiillerinde icbar altında bırakmaz; Allah, fiillerini gerçekleştirmeleri için kullarında irade ve güç yaratmıştır. Bu açıdan kulların fiillerini yaratan Allah'tır. Kul yaratılmış olan irade ve gücünü kullandığı için sorumlu olur. Allah'ın müminleri hidayete erdirmesi, hayrı kabul etmeleri için yardım ederek onları kullukta başarıya ulaştırması demektir. Bu anlamda Allah kâfirleri hidayete erdirmeyip inkâr ve isyanlarını artırır (a.g.e., s. 204-205; el-Faşl, III, 35-37, 64-74, 113-117).

Nübüvvet. Allah tarafından yaratılan kâinat farklı imkân ve özelliklere sahip varlıklarla doludur. Nitekim üstün zekâlı insanların zor problemleri çözmesi, çetin işleri başarması ve anlaşılması güç metinlerden ince mânalar çıkarması mümkün iken bu hususların zekâ seviyesi düşük olanlarca gerçekleştirilmesi imkânsızdır. Gerçekleşmesi beşerî bünyeye sahip olmayı gerektiren hususların da bu bünyeden yoksun olanlarca meydana getirilmesi mümkün değildir. Bu da bütün varlıkların farklı imkân ve kabiliyetlerde yaratıldığını gösterir. Şu halde Allah'ın insanlardan bir grubu herhangi bir öğrenime ihtiyaç duymadan beşeriyet için gerekli olan bilgi, hikmet, fazilet ve ismet özelliklerine sahip kılarak yaratması aklın mümkündür. Hilkatın başlangıcında beşeriyetin muhtaç olduğu ziraat, tıp, hukuk, iktisat kısaca bilim ve sanat gibi çeşitli alanlara ilişkin ilk bilgileri insanların tecrübe yoluyla öğrenmeleri imkânsız olduğundan bunların Allah tarafından bazı insanlara vahiy yoluyla bildirilmiş olması gerekir. İşte bu insanlara nebî denilir. Cenâb-ı Hak, nebî olarak seçtiği kimselerin nübüvvetlerini kanıtlamak üzere onların elinde nesnelerin tabiatını değiştiren mucizeler yaratır ve nübüvvetlerinin insanlar tarafından bilinmesini bu yolla temin eder. Nebîler bilerek büyük ve küçük günah işlemezler, sadece hata edebilirler. Naslarda nebî ve resullerle il-

gili olarak zikredilen hatalar bu türdendir. Kadınlardan nebîlerin gelmediğini gösteren hiçbir delil yoktur, ancak onlardan resul gönderilmemiştir. Nitekim kadınlardan peygamber gönderilmediğini savunanların delil olarak gösterdikleri âyette (el-Enbiyâ 21/7) ifade edilen de budur. Buna göre nebî Allah'tan doğrudan doğruya haber alan kişidir. Bazı kadınlar da çeşitli hususlarda bu tür bilgiler almıştır; İshak, Mûsâ ve İsâ peygamberlerin anneleri bunlardandır. Kur'an'da Hz. Meryem'in nebîler grubu içinde zikredilmesi de (Meryem 19/58) bu hususun önemli delillerinden birini oluşturur. Hz. Peygamber, Meryem ve Âsiye gibi bazı kadınların kemale erenlerden olduklarını belirtmek suretiyle onların nebîler arasında yer aldığına işaret etmiştir (el-Uşûl, s. 115-116; el-Faşl, I, 139-143; IV, 6, 58, 59, 207; V, 120-121).

Peygamberlerin sonucusu olan Hz. Muhammed'in nübüvvetine ilişkin çeşitli deliller mevcuttur. Bunların en önemlisi onun hayatından çıkarılan delildir. Nitekim bilgi ve medeniyetten yoksun bir çevrede yetişen yetim, fakir ve güçsüz bir kişi olmasına rağmen hiç kimseden öğrenim görmeden toplumuna hikmet ve bilgi dolu bir kitap ve din getirmiş, buna karşılık toplum tarafından reddedilip öldürülmeye teşebbüs edildiği halde her türlü tehlikeden korunmuş, getirdiği din kısa zamanda toplumunu aşip evrensel bir kabul görmüştür. Bu husus, onun ilâhî himayeye mazhar olduğunu ve nübüvvetle görevlendirildiğini gösterir. Bunun dışında Kur'an'ın i'câzı, ayın yarılması, ölümü temenni etmeye çağırdığı yahudilerin bundan çekinmesi, gaybdan haber vermesi, parmaklarından su akıtması, az yemeği çoğaltması gibi mucizeleri de vardır. Ancak Hz. Peygamber'in sîreti başka bir delile ihtiyaç bırakmayacak şekilde nübüvvetini kesin olarak kanıtlayıcı mahiyettedir. Bu sebeple onun nübüvvetini tanımak isteyenler hayatını ve sîretini çok iyi incelemelidirler. Ayrıca Tevrat ve İncil'de nübüvvetini müjdeleyen haberler de son derece önemlidir (el-Uşûl, s. 49-54; el-Faşl, II, 224-232). Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy ve dolayısıyla nübüvvet kapısı kapanmıştır. Varlıkların tabiatında değişiklik meydana getirmek sadece Allah'a ait olduğundan ve bunu da yalnız nübüvvetin delili olmak üzere peygamberlerin gösterdikleri mucizelerde gerçekleştirdiğinden velîlerin veya sihirbazların elinde eşyanın tabiatını deği-

tiren olayların meydana gelmesi mümkün değildir. Aksi takdirde bütün gerçekler bâtil olur, peygamberleri tanımak imkânsız hale gelir. Yahudiler ile hıristiyanların, kendi din adamları hakkında ileri sürdükleri kerametlerin yanı sıra Şî'îler'in Hz. Ali ile ilgili olarak naklettikleri hârikülâde olaylar tamamen yalan ve asılsızdır. Süfîlerin velîlere atfettikleri su üzerinde yürüme, havada uçma, yiyecek içecek icat etme türünden kerametler de varlıkların tabiatında değişiklik meydana getirmeyi gerektirdiğinden vukuu imkânsız ve asılsız olaylardır (el-Uşûl, s. 132-133; el-Faşl, V, 99-107).

Âhîret. Kıyametin kopması ve âhîret âleminin varlığı aklın değil naklen temellendirilebilecek bir inanç konusudur. Zira akıl iyiliğe mükâfat, kötülüğe ceza verilmesini gerekli görmediği gibi bazı âhîret hallerini de tasavvur edemeyebilir. Ancak Allah, dilediğini yapan bir varlık olduğu ve âhîret âlemini yaratacağını haber verdiği için ona inanmak gerekir. Bu sebeple âhîret halleri sadece Kur'an ve sahih sünnetle bilinebilir. Bu konularda Hz. Peygamber'e atfedilen gayri sahih rivayetler de vardır; meselâ kabir azabının keyfiyetine ve mizanın altın kefelere bulunduğuna ilişkin rivayetler bunlardandır.

"İbtidâ" âleminde yaratılan ruhlar, "ibtîlâ" âlemine indikten ve birleştikleri bedenleri terketmeleriyle gerçekleşen ölümden sonra kabirde sorgulamaya tâbi tutulur, bunun ardından dünya semâsında bulunan ruhlar âlemine intikal ederek kıyamete kadar nimet veya azap içinde bulunurlar. Ölümün ardından gerçekleşen berzah döneminde ruhların cesetlerle hiçbir alakası kalmaz, zira cesetler zamanla toprağa dönüşür ve yok olur. Cesetlerin kabre konulmasından sonra ruhlarla irtibat kurduğunu ve kabir hallerinin bu suretle gerçekleştiğini iddia eden kelâmçıların görüşleri zandan ibaret olup naslarla temellendirilemez. Aksine naslar, ölümden sonra müminlere ait ruhların ruhlar âlemine, peygamberlerle şehidlere ait ruhların ise cennete yükseldiklerine işaret etmektedir. Nitekim bazı âyetlerde Allah'ın, ruhları (nefis) ölümleri anında alıkoyduğunu ve kıyamete kadar da onları bedenlerinden ayrı tutacağını, kıyamet koptuktan sonra ise dirilteceği bedenlere iade edeceğine temas edilmiş (ez-Zümer 39/42), bazı âyetlerde de bedenlerden ayrılan ruhların cezalandırılacağı açıklanmıştır (el-En'âm 6/93; el-Enfâl 8/50). Hadislerde de Hz. Peygamber'in

Mi'rac gecesinde dünya göğünde kâfirlerin ruhlarını Hz. Âdem'in sol tarafında, müminlerin ruhlarını ise sağ tarafında gördüğü belirtilmiştir. Ashaptan bunların dışında herhangi bir sahih rivayet nakledilmemiştir. Bazı Sünnîler'in, ruhların kabirlere konan cesetlere iade edildiğine veya ölümle birlikte ruhların yok olduğuna dair ileri sürdükleri rivayetler sahih değildir, zira bu dirilişle ilgili âyetlerde açıklananlarla çelişmektedir. Söz konusu âyetlerde toprağa dönmüş bedenlerin diriltileceği ifade edilmesine rağmen ruhların diriltiimesinden bahsedilmemiştir (Yâsîn 36/78), bu da ruhların ölümle birlikte yok olmadığını gösterir. Ruh bir tür cisim olup bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Her insan bunu yoğun zihni faaliyetlerini yürütme sırasında fark edebilir. Tenâsüh inancı İslâm'ın âhiret âlemi telakkisine bütünüyle aykırıdır. Bütün İslâm âlimlerinin tenâsüh inancını benimseyenleri tekfir etmesi, ayrıca müslümanların insanlara verilecek cezanın bu dünyada değil âhiret âleminde gerçekleşeceği hususunda icmâ etmesi de bunu göstermektedir (el-Uşûl, s. 16-38, 83-89, 144-147; el-Faşl, I, 166; III, 170-172; IV, 114-126).

Cennet gök katlarında olup me'vâ cenneti altıncı kat gökte ve "sidre-i müntehâ"nın yanındadır. Hz. Peygamber'in Mi'rac gecesinde peygamberlerin ruhlarını birinci gökten yedinci göğe kadar değişik katmanlarda görmesi cennetin gök tabakalarında bulunduğunu gösterir. Cennet ve cehennem sonsuz olup hiçbir zaman yok olmaz. Hem kâfir hem de müslümanların çocukları cennette olacaktır (el-Uşûl, s. 40; el-Faşl, IV, 127, 134, 141-142, 148).

İman-Küfür. Sözlükte, "bir şeyin gerçek olduğunu bilerek tasdik edip dile ifade etmek" anlamına gelen iman şer'î bir terim olarak "emredilenleri yapıp yasaklanan hususlardan kaçınmak suretiyle ilâhî buyruklara itaat etmek" diye tanımlanır. Sözlükte "mağlûbiyeti kabul edip uzlaşmak" mânasına gelen İslâm da bazan aynı anlamı ifade eder. İman kavramı içinde amellerin de dahil olduğuna ilişkin çeşitli nakli deliller mevcuttur. Namaz karşılığında iman kelimesinin kullanılması (el-Bakara 2/143) bunlardan biridir. Naslarda imanın artacağına bildirilmesi de (et-Tevbe 9/124) bunu göstermektedir; zira tasdik için artış söz konusu edilemeyeceğine göre bununla amelî hususlar kastedilmiş olmalıdır. Şu halde iman ar-

tıp eksilir. Eğer iman tasdik ve ikrardan ibaret olsaydı âhirette bütün kâfirlerin mümin olması gerekirdi; çünkü dünyada inkâr ettiklerini âhirette tasdik etmiş olacaklardır. Resûl-i Ekrem'in getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri benimseyen, bunlardan birini inkâr eden kimse mümin olamaz. Buna göre her mümin tasdik edicidir, fakat her tasdik eden mümin değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kâinatı yarattığını tasdik eden bazı kimselerin mümin olmadıkları açıklandığı gibi (ez-Zuhruf 43/87) Allah'ın varlığını ve gönderdiği bir kısım vahiyleri benimsedikleri halde yahudilerle hıristiyanların kâfir oldukları bildirilmiştir (el-Uşûl, s. 8-14; el-Faşl, III, 230-238, 269-270). Hz. Peygamber'in varlığından ve getirdiği vahiylerden haberdar olmayanlar sorumlu sayılmadıklarından âhirette azaba uğratılmayacaklardır, çünkü bilmemek geçerli bir mazerettir. Ancak İslâm davetinden haberdar olanların bunu araştırmaya yönelmeleri gereklidir. Günah işleyen mümin birisi olan amelî terketmesi sebebiyle amel yönünden imanı eksiktir. Bu sebeple kişiyi iman statüsünden çıkararak sadece inkârdır. Şirk bütün iyi amelleri yok eder (a.g.e., III, 274, 279).

Tekfirin ölçüsü, İslâm'dan olduğu kesin olarak bilinen ilkelerden birini inkâr etmektir. Temel ilke olarak müslüman olduğunu söyleyen herkes müslüman sayılır. Müslüman olmak için herkesin itikadî ve fikhî meseleleri ayrıntıları ile bilmesi gerekmez. Ancak Allah'ın ve O'nun son elçisinin söylediklerine muhalif bir hüküm bile bile benimsemek, inkâr içeren ifadeleri kullanmak, haramları helâl telakki etmek, müslümanların izlediği yoldan başka bir yola girmek, üzerinde İslâm âlimlerinin icmâ ettiği bir hususu reddetmek, İslâm'la alay etmek veya buna rızâ göstermek, ister mütevâtir isterse âhâd habere dayansın Hz. Peygamber'in sahih yolla sabit olan sözlerini reddetmek, son Peygamber'den sonra Hz. İsa dışında başka bir peygamberin geleceğine inanmak, kişiyi Müslümanlık'tan çıkararak belli başlı inanç ve davranışlar arasında yer alır. Buna karşılık ilmi ölçülere bağlı kalmak ve İslâmiyet'i kasten değiştirme amacını taşımamak şartıyla nasları hatalı bir şekilde de olsa te'vil etmek tekfire konu teşkil etmez. Bundan dolayı nasları farklı şekillerde yorumlayan mezheplere mensup olanların müslüman olduğuna hükmetmek gerekir. Bununla birlikte yukarıda sıralanan ilkeleri reddeden bir

kısım Hâricî fırkaları, tenâsühe inananlar ve Kur'an'ın sahâbilerce değiştirildiğini iddia eden bazı Şîiler müslüman değildir. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra İslâm'a ve müslümanlara tuzak kuranlar Ehl-i beyt sevgisi izhar ederek ayrılıkları körüklemişlerdir. Fars hâkimiyetinin müslümanlarca sona erdirilmesini hazmedemeyenler Şîa adı altında toplanmışlar ve naslardan temeli bulunmayan bir İslâm anlayışı ortaya koymuşlardır (el-Faşl, II, 213, 271-274; III, 235, 243-245, 292-301; V, 84-95).

İbn Hazm gerek dinlerin mukayeseli olarak incelenmesi, gerek Sünnî kelâm ekolünün ve özellikle Eş'ariyye'nin eleştirilmesi, gerekse felsefe ve mantık disiplinlerinden yararlanarak İslâm dininin savunulması konusunda önemli görüşler ortaya koyan bir şahsiyettir. Bütün bilgilerin nasların ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ısrarla savunmak suretiyle bir taraftan nakle dönüşü gerekli gören İbn Hazm, bir taraftan da mantık ve felsefe disiplinlerinin ilkelerini araştırmayı lüzumlu görerek nakille akıl arasında çelişki bulunmadığını göstermek istemiş, bunu yaparken de yer yer Aristo ve Eflâtun'un nazariyelerinden etkilenmiştir. Âlemin yaratılmışlığını onun sonlu oluş prensibiyle açıklarken Kindî'den faydalanmış, fakat filozofun ulûhiyet telakkisini yer yer eleştirmiştir. İlâhî sıfatlar konusunda Allah'ın yaratıklara benzetilmesi sonucunu doğuracak kıyasları isabetsiz bulup bu hususta sadece naslara itibar edilmesi gerektiğini ısrarla savunmasına rağmen haberî sıfatları te'vil etmiş, sıfatlar meselesinde Mu'tezile'den Ebû'l-Hüzeyle el-Ailâf ve Kâ'bî gibi âlimlerin görüşlerine benzer telakkileri benimsemiştir. Tabiat felsefesinde illiyet ilkesini kabul edip kelâmcıların "âdet teorisi"ni reddetmiştir. Nübüvveti imkân mantığından yola çıkarak kanıtlamaya çalışmış ve onu ispat edebilmek için kerametleri reddetmeyi gerekli görmüş, ruhun ölümden sonraki durumu konusunda kelâmcılardan farklı bir görüşe meylenmiştir. Tekfir konusunda tutarlı ölçülere dikkat çekmesine rağmen nasları kendi anlayışından farklı şekilde yorumlayan Bâkılânî, İbn Fûrek, Süleyman b. Halef el-Bâcî gibi Eş'arîler'i küfre nisbet ederek yer yer kendi koyduğu ilkelere ters düşmüştür. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi Sünnî âlimleri çok sert bir üslûpla eleştirdiği için eserlerinde ortaya koyduğu değerli görüşlerden yeterince faydalanılmamasını engellemiştir (Mukaddime, III, 1048).

Bununla birlikte İbn Rüşd ve Takyyüddin İbn Teymiyye, kelâmcıların tenkidine ilişkin konularda İbn Hazm'dan büyük ölçüde faydalanmışlardır. M. Reşid Rızâ, her asırda İbn Hazm'ın eserlerinden yararlanan pek çok âlimin bulunduğunu, ancak onun adını sadece tenkit etmek amacıyla andıklarını söyler (*Tefsîrü'l-menâr*, VII, 144). İbn Hazm'ı tenkit edenler arasında İsa b. Sehl el-Esedî, İbn Teymiyye, İbn Abdülber en-Nemerî, Ömer b. Muhammed es-Sekûnî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmed b. Nâsir el-Hamed gibi âlimler yer alır. Tenkit noktaları, daha çok nakle dönmeyi ısrarla savunduğu halde felsefî kültürün etkisinde kalarak görüşlerini naslardan hareketle temellendiremediği konularında yoğunlaşır. Bu tenkitler bir yana, itikadî problemleri mantık ve felsefe kültüründen faydalanarak çözmeye çalışması ve bunu yaparken nasları ihmal etmemeyi gerekli görmesi açısından İbn Hazm'ın Gazzâlî'den önce kelâm tarihinde yeni bir çığır açtığını söylemek gerekir. İbn Hazm'ın itikadî görüşleri üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Ahmed b. Nâsir el-Hamed'in *İbn Hazm ve mevkiühû mine'l-ilâhiyyât* (Mekke 1406), Hassân Muhammed Hassân'ın *İbn Hazm el-Endelüsî* (Kahire, ts. [Dârü'l-fikri'l-Arabî]) ve Sâlim Yefût'un *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Dârülbeyzâ 1986) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *Merâtibü'l-ʿulûm* (*Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* [nşr. İhsan Abbas] içinde), Beyrut 1983, IV, 62; a.mlf., *et-Takrîb li-haddi'l-manâhik* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s. 169; a.mlf., *el-İhkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1345, I, 6, 34-35, 119; a.mlf., *el-Usûl ve'l-fürûʿ*, Beyrut 1404/1984, s. 8-163; a.mlf., *el-Faşl* (Umeyre), I-V, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Enîs İyâde - Muhammed Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mek-tebetü Nusayr), s. 172, 175; İbn Haldûn, *Muqaddime*, III, 1048; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, VII, 144; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikrû'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dârülbeyzâ 1986; Ahmed b. Nâsir el-Hamed, *İbn Hazm ve mevkiühû mine'l-ilâhiyyât*, Riyad 1406; Hassân Muhammed Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 104-105, 119-121, 164-165; Abdülmüteâl es-Saîdî, *el-Muceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-Hammâmî), s. 190-194; Abdülmecid Türkî, *Kaḍâyâ şekâfiyye min târihi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1409/1988, s. 208-210; Abdurrahman el-Fâsî, "Ebû Muhammed İbn Hazm fî târihiyyâtihi bi-huzûri Zâhiriyyetihi ve yaḳâzati 'aḳlâniyyetihi", *et-Türâşü'l-ḥadâriyyi'l-müşterek beyne İsbânyâ ve'l-Mağrib*, Gırnata 1412/1992, s. 243-251; Muhammed İzzet et-Tahtâvî, "Min a'lâmî'l-ğarnî'l-ḥâmîsî'l-hicrî İbn Hazm", *ME*, LV/1 (1982), s. 79-81; Süheyr Fazlullah Ebû Vâfiye, "İbn Hazm

'alem min a'lâmî'l-fikri'l-İslâmî bi'l-Endelüs", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1412/1991, s. 325-326; Hüseyin Benî Hâlid, "İbn Hazm ez-Zâhiri ve eşeruhû fî ḥifzi't-türâşi'l-İslâmî", a.e., s. 363-366.

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

Dinler Tarihi. İbn Hazm fıkıh, hadis, edebiyat, felsefe ve mantığın yanında dinler tarihine de ilgi duymuş ve bu konuda eserler yazmıştır. Bu saha ile meşgul olmasının temel sebeplerinden biri yetiştirildiği ortamın kültür ve inanç çeşitliliğidir. O dönemde İspanya (Endülüs), müslümanlar dışında yahudi ve hıristiyanlarla bunların oluşturduğu çeşitli fırkaların yoğun olarak yaşadığı bir bölge idi. Genel olarak İslâm dünyasının benzer coğrafyalarında olduğu gibi Endülüs'te de gayri müslimlerin İslâm ve müslümanlarla ilgili olumsuz görüş ve iddialarına karşı İbn Hazm da mücadele vermiş olup dinler tarihi alanında yazdıklarının önemli bir kısmı reddiye mahiyetindeki eserlerden oluşmaktadır. Meselâ mülûkû't-tavâif devrinde Gırnata (Granada) Emîri Habûs tarafından vezirliğe getirilen, 1027'de Nagid unvanını alarak Gırnata yahudi cemaatinin lideri olan ve Talmud uzmanı olarak bilinen nahivci ve şair İbn Nağrîle (Samuel ha-Nagid [İsmâil b. Yûsuf el-Lavî]), Kur'an'ın âyetleri arasında çelişkiler bulunduğu yolunda iddialar ortaya atınca İbn Hazm *Risâle fi'r-red 'alâ İbni'n-Nağrîle el-Yehûdî* adlı eserini, tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî'ye isnat edilmekle birlikte halen elde bulunmayan *el-ʿİlmü'l-ilâhî*'deki İslâmî akide ile uyuşmayan görüşlere karşı da *et-Tahkîk fi nakdi Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî fi kitâbihi'l-ʿİlmî'l-ilâhî* adlı kitabını yazmıştır. Ayrıca *el-Faşl*'ın bir bölümünü teşkil etmekle birlikte Zehebî'nin müstakil eser olarak zikrettiği *İzhârü tebdîli'l-Yehûd ve'n-Naşârâ li't-Tevrât ve'l-İncil ve beyânü tenâkuzihî mâ bi-eydihim minhâ mim mâ lâ yaḳtemilü't-te'vil*'i de reddiye türü eserlerindendir.

İbn Hazm'ın dinler tarihi sahasında en önemli eseri *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*'dir. Müellif, eserin mukaddimesinde din ve mezheplere dair o zamana kadar yazılmış eserleri değerlendirmektedir. İbn Hazm'a göre bu konuda çok sayıda eser kaleme alınmışsa da bunlardan bir kısmı gereğinden fazla uzatıldığı için anlam karışıklıklarına yol açmış ve konuların doğru anlaşılmasını engellemiştir. Diğer bazı eserler ise kısa tutulduğu için konuyla ilgili birçok tartışma

ihmal edilmiş, böylece okuyucu yeterince bilgilendirilmediği gibi İslâm'a yönelik tenkitler de gerektiği şekilde cevaplandırılmamıştır. İbn Hazm, eserinde muteber kaynaklara başvurmak suretiyle somut deliller getirip meseleleri insaf ölçülerini içerisinde ortaya koymayı amaçladığını, karmaşık ifadelerden kaçınıp kolay anlaşılır bir dil kullandığını söylemektedir (*el-Faşl*, I, 35-36).

İslâm dinine aykırı kabul edilen akımların başlıca altı gruba ayrıldığını belirten İbn Hazm bu fırkaları İslâm'a en uzak olanlardan başlayarak ele alır. Birinci fırka kelâmcıların Sûfestâiyye dedikleri, varlıkların objektif gerçekliğini reddeden sofistler, ikinci fırka âlemin ezeli olduğunu, dolayısıyla bir yaratıcı ve yöneticisinin bulunmadığını ileri süren dehrîyye (materyalistler), üçüncü fırka, âlemin hem ezeli olduğunu hem de ezeli bir yöneticisinin bulunduğunu kabul eden felâsife, dördüncü fırka âlemin yaratılmış (muḥdes) olduğuna inanmakla birlikte birden çok ezeli yöneticisinin bulunduğunu ileri süren Mecûsîlik, Sâbilîlik, Maniheizm, Mezdekiyye, Deysâniyye, Hıristiyanlık vb. inanç gruplarıdır. Beşinci fırka âlemin yaratılmış olduğuna, ezeli bir yaratıcısının bulunduğuna inanmakta, fakat nübüvveti inkâr etmektedir; Brahmanlar bu grupta yer almaktadır. Altıncı fırka objektif gerçekliğe, âlemin yaratılmışlığına, tek ve ezeli bir yaratıcısının bulunduğu ve peygamberliğe inanan, ancak bazı peygamberleri kabul ettikleri halde bir kısmını reddeden gruplardır. Yahudiler ve Mecûsîler bu gruba girmektedir (*a.g.e.*, I, 36-37). Hıristiyanlar ise teslîse inandıkları için de dördüncü gruba, Hz. Muhammed'in peygamberliğini tanımadıkları için altıncı gruba girerler.

İbn Hazm bu fırkaları tek tek ele alarak temel görüşlerini belirtip tenkit eder. Önce Sûfestâiyye'yi, ardından dehrîyyeyi eleştirirken âlemin hâdis olduğuna dair deliller getirir (*a.g.e.*, I, 43-69). Daha sonra âlemin yaratıcı ve yöneticisinin birden çok olduğunu kabul edenleri iki grupta ele alır. İlk grup yedi gezegen ve onların ezeli olduğunu, ayrıca iki ayrı prensibi (Hürmüz ve Ehrimen) kabul eden Mecûsîler'dir. Mezdekiyye, Hürremiyye, Sâbilîlik de bu gruba dahildir. İkinci grupta Deysâniyye, Merkûniyye (Marcionites) ve Mâniyye (Mânevîyye, Maniheizm) yer almaktadır. İbn Hazm birden çok tanrı bulunduğunu ileri sürenlerin delillerini çürütür (*a.g.e.*, I, 86-108). Teslîs inancı sebe-

biyle hıristiyanları da bu bölümde ele alarak Ariuşçular, Samsatlı Pavlus (Paul de Samosate) taraftarları, Makdoniusçular (Macedonius), Berberâniyye, Melkâniyye (Melkâniyye = Melkites), Nestûriyye, Ya'kübiyye gibi fırkaları ve bunların görüşlerini zikreder; ayrıca teslîs akidesini ve İsâ'nın çarmıha gerilmiş olduğu inancını eleştirir, Mesih'in tabiatı konusunu değerlendirir (a.g.e., I, 109-132). Nübüvveti ve melekleri inkâr edenler grubuna örnek olarak ele aldığı Brahmanlar'ın görüşlerini nakledip nübüvvetin zaruretini delilleriyle ortaya koyar (a.g.e., I, 137-147). Bu arada insan dışında diğer varlıkların din karşısındaki durumlarına dair iddialarla ruh göçünü (tenâsüh) savunanların görüşlerini tenkit eder.

Yahudilerin beş fırkaya ayrıldığını belirten İbn Hazm Sâmiriyye, Sadûkiyye, Anâniyye, Rabbâniyye ve İseviyye'den oluşan bu fırkalar hakkında bilgi verir; ayrıca yahudilerin neshe dair görüşlerini değerlendirir. Müslümanlarla yahudiler arasındaki münasebetlere temas eden İbn Hazm, Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda haber verilmesi meselesini ele alır. Mecûsîler'i de tanıttıktan sonra (a.g.e., I, 177-200) Tevrat ile İnciller hakkında ayrıntılı bilgi vererek bunların tahrif edildiğini gösterir. Nitekim yahudilerin elindeki Tevrat ile Sâmiri'lerin Tevrat'ının farklı olduğunu, her iki tarafın da diğerinin elindeki kitabı muharref kabul ettiğini ifade eden İbn Hazm, gerçekte her ikisinin de tahrif edilmiş bulunduğunu belirterek Tevrat'tan buna dair deliller getirir. Hz. Mûsâ'nın vefatından Ezra'nın yeniden kaleme almasına kadarki dönemi inceleyerek Tevrat'ın nasıl tahrif edildiğini ortaya koyar (a.g.e., I, 287-329). Tahrifi kanıtlamak üzere Tevrat'tan verdiği örnekler (a.g.e., I, 201-285) onun Tevrat'ı çok iyi bildiğini göstermektedir.

Daha sonra İnciller başta olmak üzere Yeni Ahid'in eleştirisine geçen İbn Hazm, dört İncil ve yazarları ile Yeni Ahid'i teşkil eden diğer yazılar hakkında bilgi verir; gerek İnciller'le Tevrat arasında gerekse İnciller'in kendi arasında bulunan çelişkileri ortaya koyar. Bu çerçevede İnciller'de yer alan Hz. İsâ ile ilgili çelişkili bilgileri de nakleder. İnciller'deki havâriilerle Kur'an'daki havâriilerin birbirinden farklı olduğunu, Hz. İsâ'nın getirdiği İncil'in kaybolduğunu belirtir; mevcut İnciller'in telif edildiği şekli hakkında bilgi verir, hıristiyanların inançlarını tenkit eder. Ahd-i Cedid'in diğer kitaplarından Yahuda, Ya'küb ve Yuhanna'nın risâlelerini de ele-

tiren İbn Hazm bu arada hıristiyanların Kur'an'la ilgili iddialarını cevaplandırır (a.g.e., II, 213-217).

İbn Hazm yahudi ve hıristiyanların yoğun olduğu İspanya'da yaşamış olduğundan onun söz konusu dinlere dair verdiği bilgilerin doğruluk derecesi yüksektir. Zira ülkesinde yaşayan bu din mensuplarından birçoğu ile görüşmüş, tartışmış, ayrıca onlarla ilgili çok sayıda kitap okumuştur. Nitekim onun bilhassa yahudi bilgini İbn Nağrîle ile olan tartışmalarından yahudi ve hıristiyanlar hakkında geniş bilgi sahibi olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Meselâ diğer kaynaklarda pek rastlanmayan Samsatlı Pavlus ve mezhebine dair önemli bilgiler vermektedir. Faydalandığı kaynaklar arasında özellikle dehrîler konusundaki Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-İlmü'l-ilâhî*'sini, Yahudilik konusunda İbn Nağrîle, yahudi tabip İsmâil b. Yûnus ve İsmâil b. Kurrâd'ın eserlerini, Hıristiyanlık konusunda Amr b. Câhiz'in *el-Muhtâr fi'r-red 'ale'n-naşârâ* adlı kitabını saymak mümkündür. Ayrıca İbn Hazm, Kitâb-ı Mukaddes'in Peşitta ve Vulgate tercümelerinden de iktibaslar yapmış olup bu husus onun Latince'yi de bildiğini göstermektedir.

Abdullah et-Tercümân, müslüman âlimlerin Ehl-i kitap'la ilgili eserlerinde çoğunlukla akîl delillere başvurduklarını, İbn Hazm'in ise Ehl-i kitap'ın hem akîl hem de onların kendi kitaplarındaki nakli delillerle reddettiğini belirtmektedir (*Tuhfetü'l-erib*, s. 55-56). Gerçekten İbn Hazm, diğer din ve fırkalara mensup insanların inançlarını onların kendi kaynaklarına dayanarak açıklamaya çalışır ve herhangi bir dinin temel inançlarıyla o dinin kaynağı arasındaki çelişkileri ortaya çıkarır. Ayrıca söz konusu ettiği inanç ve fikirlerle ilgili Kur'an-ı Kerim'in âyetlerine müracaat eder, bu inancın akıl ve mantık kurallarına ters düşen yönlerini ortaya koyar. Tartışmacı bir karaktere sahip olmasına rağmen İbn Hazm muarızlarına karşı dürüst ve gerçekçi bir tutum sergilemesi, onları eleştirirken kendi kaynaklarından alıntılar yapması dolayısıyla bazı şarkiyatçıların bile takdirini kazanmıştır.

Spinoza, Kitâb-ı Mukaddes'in tahrif edilmiş olduğunu kabul eder ve Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili tenkidî çalışmaların XVI. yüzyılda felsefe tarafından ortaya konulduğunu ileri sürer. Halbuki İbn Hazm'ın *el-Faşlî*, bu tarihten 600 yıl önce Tevrat ve İnciller'in ilmî tenkidini ihtiva etmesi sebebiyle Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin

tenkitli müzakeresi konusunda ilk eser sayılmaktadır. Nitekim Philip Khuri Hitti, XVI. yüzyılda Tevrat tenkidi okulunun ortaya çıkışına kadar Tevrat kussalarındaki bazı problemlere ilk dikkat çeken kişinin İbn Hazm olduğunu söylemektedir (Abdülhalîm Uveys, s. 348). İbn Hazm ayrıca, muhtelif dinlere ait inanç esaslarını birbiriyle karşılaştırmış olmasından dolayı mukayeseli dinler tarihinin kurucularından sayılmaktadır (Mahmûd Ali Himâye, s. 149-150). Avrupa'da ise mukayeseli dinler tarihi çalışmalarına XIX. yüzyılda başlanmıştır. Fritsch Erdmann, İbn Hazm'ı İslâm din tarihinin kurucusu olarak görmektedir. Roger Arnaldez de onun yahudi İbn Nağrîle'ye karşı ileri sürdüğü delilleri tatminkâr bulmasa da hasımlarının durumunu ortaya koymasındaki gerçekliğini ve dürüstlüğüne açıkça ifade eder. Aristo ve Yeni Eflâtuncular'a ait âlemin kâdemi iddiasını Eş'arî'den Gazzâlî dönemine kadar geçen süreç içinde ilk reddeden İbn Hazm olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), tür.yer.; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-furû'*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2704; Zehebî, *A'İlâmü'n-nübelâ'*, XVIII, 195-197; Abdullah et-Tercümân, *Tuhfetü'l-erib* (nşr. Ömer Vefik ed-Dâûk), Beyrut 1408/1988, s. 55-56; J. W. Sweetmann, *Islam and Christian Theology*, London 1955, I, 179-181; R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956; a.mlf., "Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila lejuif", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, sy. 13-14, Aix-en-Provence 1973, s. 41-48; J. N. D. Anderson, *The World's Religions*, London 1965, s. 27-28; Chejne, *Muslim Spain*, s. 310-311; Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire, ts. (Dârü'l-İ'tisâm), s. 347-348; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Hassân Muhammed Hassân, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); I. Goldziher, *Zâhiriler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, tür.yer.; Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve menhecühü şî dirâseti'l-edyân*, Kahire 1983; Ekrem Sarıkoçlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 134; Abdülkâdir Şeybe, *Çağdaş Dünya Dinleri* (trc. Osman Cilacı), İstanbul 1983, s. 40; G. W. Whyte, *Ibn Hazm's Controversy with the Christians: A Study of a Section of his al-Fisal*, Montreal 1984, tür.yer.; Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *Fî Mukâreneti'l-edyân: buhûş ve dirâsetü*, Nasr 1406/1986, s. 91, 113; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989, s. 60-61; İbrahim Gürbüz, *İbn Hazm'a Göre Dinler ve İnanç Sistemleri* (doktora tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; G. C. Anawati, "Polémique, apologie et dialogue islama-chrétiens", *Euntes Docete*, XXII (1969), s. 400-401; Muhammed Abu Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *IQ*, XXIX/2 (1985), s. 75-100; XXIX/3 (1985), s. 165-171.

İBRAHİM GÜRBÜZER

Hadis İlimindeki Yeri. Hadis hâfızı ve fıkıh ilminde ehl-i hadîsin temsilcisi kabul edilen İbn Hazm'a göre sünnet vahiy kaynaklı olup Kur'an'ın tefsiridir. Allah her ikisine de itaati emretmiştir. Kur'an'da Allah tarafından korunduğu bildirilen "zıkr"e (el-Hicr 15/9) sünnet de dahildir. Sika bir kişinin muttasıl isnadla Hz. Peygamber'den naklettiği haberin kabul edileceğinde Mu'tezile kelâmcıları dışında ümmetin icmâi vardır. Resûl-i Ekrem'e ulaşan âhâd haberleri kabul etmek dinin gereğidir. Zira Kur'an'da âhâd derecesindeki haberler yeterli bulunmuş (et-Tevbe 9/122), ashabın bir kısmı İslâmiyet'i âhâd haberler vasıtasıyla diğer sahâbilerden öğrenmiş, bu tür haberlere değer veren Resûl-i Ekrem'in dini tebliğ amacıyla gönderdiği elçiler de sayı bakımından bir kişiyi geçmemiştir. Bütün bunlar, sahih olan âhâd haberlerin kesin deliller arasında yer aldığını göstermektedir. İbn Hazm haber-i vâhidde yalan, yanlışlık ve vehmin söz konusu olabileceği, bu sebeple onun delil kabul edilmeyeceği şeklindeki gerekçenin esasen doğru olduğunu, ancak dinî konularda sika kişilerden yapılan rivayetlerle bize ulaşan sünnet vahye dayandığı için Allah'ın onu koruduğunu söylemektedir.

İsnadın muttasıl olmasını hadislerin sıhhatinin vazgeçilmez şartı kabul eden İbn Hazm, mürsel hadisi delil kabul etmeleri sebebiyle Hanefîler'le Mâlikîler'i ve aynı gerekçeyle Buhârî'deki muallak hadisleri eleştirmiş, iki ve daha fazla râvinin rivayet ettiği hadisi de her tabakada çok sayıda râvi tarafından rivayet edilen hadisler gibi mütevâtir olarak kabul etmiştir.

Ona göre haber-i vâhid Kur'an üzerine ziyade hüküm getirebilir, mütevâtir haberi veya âyeti neshedebilir. Kaynakları aynı olduğu için Kur'an'la hadis arasında teâruz bulunmayacağı gibi bir hadisin diğeriyle teâruzu da mümkün değildir. Eğer teâruz söz konusu ise bu iki delil arasında tahsis, takyîd veya istisnanın bulunduğu anlamına gelir. Görünüşte birbirine zıt olan haberlerin herhangi biri terkedilmemeli, hepsiyle amel edilmelidir.

Sünnet Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olup tebliğ görevi sözle yapıldığı için Resûl-i Ekrem'in sadece kavli sünneti delil sayılabilir. Fiil ve takrirleri ise ayrı bir delil bulunduğu bağlayıcı olabilir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in bir emri açıklamak veya bir hükmü yerine getirmek amacıyla yapma-

dığı fiillerine uymak mubahtır; bunları terketmek günah değildir.

Hadis öğrenimini farz-ı kifâye kabul eden İbn Hazm'a göre hadisler semâ, kuraat, mükâtebe ve münâvele yollarından biriyle öğrenilebilir; icâzet, ilâm, vasiyyet ve vicâde usulleriyle hadis nakli uygun değildir. Güvenilir râvinin hocasından hadis rivayet ederken kullandığı çeşitli edâ sîgaları arasında herhangi bir fark bulunmayıp bunların hepsi onun hadisi semâ yoluyla rivayet ettiğini gösterir. Sahâbenin, "Şöyle yapmak bize emredildi"; "Şunu yapmak bize yasaklandı" şeklindeki ifadelerine bakarak o emir ve yasağın kesin biçimde Hz. Peygamber'e nisbet edilmesi doğru değildir.

Zehebî ve Sehâvî gibi âlimlerin hadis münekkikleri arasında zikrettiği İbn Hazm'ın yaklaşık 880 râvi hakkında cerh veya ta'dil hükmü verdiği tesbit edilmiştir (Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, s. 52). Ancak onun bazı sahâbilerle güvenilir bazı râvileri "meçhul" olarak nitelemesi tenkitlerinde aceleci davrandığını ortaya koymuş, râvi ve hadislerle ilgili eleştirilerinin ihtiyatla karşılanması gerektiğine dikkat çekilmiştir. *el-Muḥallâ* adlı eserinde mükerrerleriyle birlikte *Şahîh-i Buhârî*'den 470, *Şahîh-i Müslim*'den 780, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inden 383 ve Nesâî'nin *es-Sünen*'inden 504 hadise yer veren İbn Hazm, Buhârî ve Müslim'in eserlerini en güvenilir hadis kitapları olarak kabul etmiştir. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i ile Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-Şahîh*'inden nakilde bulunmaması, bu iki eserin onun zamanında Endülüslü'e ulaşmamış olmasıyla açıklanmıştır.

İbn Hazm'ın hadisçiliği üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin *Kitâb fi'r-reddi'alâ Ebî Muhammed b. Hazm fi kitâbi'l-Muḥallâ* adlı eseri (İbnü'l-Kattân el-Mağribî, I, 150); Selman Başaran'ın *İbn Hazm ve Hadisteği Metodu* (1977, AÜ İlahiyat Fakültesi), Ahmed Eşref Ömer'in *el-Kavâ'idü'l-ḥadîşiyye fi Kitâbi'l-İḥkâm fi usûli'l-ahkâm* (Câmiatü'l-Ezher külliyyetü usûlü'd-dîn), Şemsülkâmer Muhammed Mûsâ Hasyâ ed-Demîr'in *İbn Hazm ve men-hecühü fi'l-ḥadîş* (Câmiatü'l-Ezher külliyyetü usûlü'd-dîn), Ahmet Demirci'nin *La critique du hadith chez Ibn Hazm de Cordoue* (1982), İbrâhim b. Muhammed es-Subeyhî'nin *Naḳdû İbn Hazm li'r-ruvât fi'l-Muḥallâ* (1406, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye) adlı doktora tezleri; Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali

Rızâ'nın *el-Mücellâ fi taḥkîki eḥâdîsi'l-Muḥallâ* (Dımaşk 1415/1995), Ali Hasan Abdülhamîd el-Eserî'nin *el-Kâşif fi taḥşîhi rivâyeti'l-Buhârî li-ḥadîsi taḥrîmi'l-me'âzif ve'r-red'alâ İbn Hazm el-muḥâlif ve muḳallidihî'l-mücâzif* (Demmâm 1410) ve Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer Hasan Mahmûd Ebû Heniyye'nin *Tecridü esmâ'r-ruvât ellezîne tekelleme fihim İbn Hazm cerḥen ve ta'dilen* (Amman 1408/1988) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, I, 50-54, 65; a.m.f., *el-İḥkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1345, I, 67-68, 87, 89, 93, 96-98, 105-189, 255-257, 422-438, 477-484; a.m.f., *Risâletân ecâbe fihimâ'an risâleteyn sü'ile fihimâ sü'âlü ta'nîf* (Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî) [nşr. İhsan Abbas] içinde), Beyrut 1981, III, 77-79, 81-84, 87-88, 99-100; a.m.f., *Cüz' fi zikri'l-ḥadîşeyni'l-mevzu'ayn fi's-Şahîhayn* (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akil ez-Zâhirî, *Âlemü'l-kütüb*, I/4, Riyad 1401/1981 içinde), s. 592-595; İbnü'l-Kattân el-Mağribî, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmî'l-vâkı'ine fi kitâbi'l-Aḥkâm* (nşr. Hüseyin Âyet Saîd), Riyad 1418/1997, I, 150; İbn Abdülhâdî, *Ulema'ü'l-ḥadîş*, III, 341-352; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1146-1155; a.m.f., *Zikru men yu'temedü kavluhü fi'l-cerḥ ve't-ta'dil* (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Beyrut 1410/1990, s. 214; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 231, 432; IV, 198-202; Sehâvî, *el-İlân bi't-tevbiḥ*, s. 348, 354-355; a.m.f., *el-Mütetekellimün fi'r-ri-câl* (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Beyrut 1410/1990, s. 118; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 297-327; Abdülmecid Türkî, *Münâzarât fi usûli's-şerî'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî* (trc. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986, s. 120-156; Ömer b. Mahmûd Ebû Heniyye - Hasan Mahmûd, *Tecridü esmâ'r-ruvât ellezîne tekelleme fihim İbn Hazm cerḥen ve ta'dilen*, Amman 1408/1988, s. 16-27; Muhammed Abdullah Ebû Suaylîk, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, Dımaşk 1415/1995, s. 50-69; Ali Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ, *el-Mücellâ fi taḥkîki eḥâdîsi'l-Muḥallâ*, Dımaşk 1415/1995, s. 26, 31, 32, 36, 38, 41, 47, 55, 72, 77, 88, 92, 94, 101, 134, 135; Zekeriya Güler, *Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara 1997, s. 140, 146, 148-149, 158-159, 172; M. S. H. Ma'sûmî, "İbn Hazm's Allegations Against the Leading Imams", *IS*, VII/2 (1968), s. 113-128; Selman Başaran, "İbn Hazm'a Göre Hadis Rivayetinde Meçhul", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/2, Bursa 1987, s. 9-18; a.m.f., "Tirmizî ve İbn Mâce'yi İbn Hazm'ın Meçhul Olarak Vasıflandırması", a.e., II/2 (1987), s. 19-25; a.m.f., "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitteye Bakışı", *İslâmî Araştırmalar*, II/6, Ankara 1988, s. 7-21.



İ. HAKKI ÜNAL

Dil ve Edebiyat. İbn Hazm, Endülüslü Emevî Devleti'nin çöküş döneminde yetişmiş olup bu coğrafyanın en verimli şa-

irlerindedir. Genel filoloji, Arap dili ve edebiyatı konularında ilginç tahlilleri bulunan İbn Hazm, aşk üzerine yazdığı psikolojik-felsefi çözümler içeren *Tavku'l-ĥamâme*'siyle Arap edebiyatında romantizmin öncülüğünü yapmıştır.

İbn Hazm, Hz. Âdem'in konuştuğu dil meselesinden hareketle dillerin doğuşunu incelemiş, akfî ve naklî delillere dayanarak bu konuda ileri sürülen başlıca görüşleri eleştirdikten sonra İslâm ulemâsının çoğunluğu tarafından da benimsenen "tevkif" (ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebilecek olma) nazariyesini savunmuştur. Dillerin uzlaşma ve anlaşma sonucu doğduğunu ileri süren teoriyi eleştirirken bir anlaşma ve uzlaşmanın gerçekleşmesi için daha önce belli bir sözün veya ortak işaretlerin mevcudiyetine ihtiyaç olduğu, ayrıca bu iş için eşyayı ayrıntılarıyla bilen bir topluluğun bulunması ve insanoğlunun bu yeteneği kazanabilmesi için de çok uzun zaman geçmesi gerektiği şeklindeki akfî delil yanında, "Allah bütün isimleri Âdem'e öğretti" (el-Bakara 2/31) meâlindeki âyetin ifade ettiği naklî delile de dayanarak söz konusu teoriyi reddeder. İbn Hazm dilin ima ve işaretlerden doğduğunu da kabul etmez (el-İĥkâm, I, 28-30). Tabiatın etkinliğinin tek düze ve sabit olduğunu, dil ve konuşma olgusunun ise değişkenliği yanında ihtiyarî ve muhtelif tasarrufları içeren bir işlem ifade ettiğini ileri sürerek ilk dilin tabiatın doğduğu nazariyesini de reddeder. İbn Hazm'a göre dilin mekân ve coğrafyanın ürünü olduğunu savunan görüş de doğru değildir. Çünkü bu görüş benimsendiği takdirde bir coğrafî bölgede sadece bir dilin bulunması gerektiğini de kabul etmek gerekir; halbuki tecrübe bunun aksini göstermektedir. Bununla birlikte dillerin değişim ve gelişiminde mekân ve zamanın etkili olduğunu düşünmektedir. Sonuç olarak Âdem'e vahyedilen dil ilk ve aslî dildir. Âdem'in çocukları zaman, mekân ve şartlara göre bu aslî fakat basit dili geliştirmek suretiyle diğer dillerin türemesini sağlamışlardır (a.g.e., I, 130).

İlk dilin Süryânîce, İbrânîce, Arapça veya Yunanca olduğu yolundaki görüşlerin hiçbirini naklî delil olmadığı için kesin bulmayan İbn Hazm, bu yaklaşımıyla dil grupları ve dil aileleri teorisine Avrupalı dil bilimcilerden iki asır önce dikkat çekmiştir. Ona göre Arapça, İbrânîce ve Süryânîce Himyer dil grubundan değil Mудар ve Rebîa dil ailesinden olup bunlar bir tek dil sayılır; daha sonra farklı me-

kânların ve komşu dillerin etkisiyle değişikliğe uğrayarak her biri müstakil dil haline gelmiştir. Bu görüşünü kanıtlamak için Arap halk dilinden ve Berberice'den örnekler veren İbn Hazm (a.g.e., I, 30-31) ilk Arapça konuşanın Hz. İsmâil, ilk İbrânîce konuşanın Hz. İshak olduğunu, babaları İbrâhîm'in ise Süryânîce konuştuğunu, bu durumda Arapça ve İbrânîce'nin Süryânîce'den türetilmiş olması gerektiğini söyler.

İbn Hazm, Yunanca'nın en zengin dil sayıldığı için ilk dil olabileceği iddiasına katılmaz. Ona göre bir dilin güçlü, zengin veya zayıf olması, dillerin orijiniyle değil o dili konuşanların içtimaî ve siyasî gücüyle orantılıdır. Devleti yıkılan, işgale uğrayan veya yurtlarından çıkarılan milletlerin dilleri zamanla zayıflayıp yok olur. İbn Hazm'ın bu görüşüyle dillerin evrim ve gelişimi konusundaki çağdaş anlayışa hayli yaklaştığı söylenebilir. Aynı şekilde bir dilin diğerine üstünlüğü iddialarını reddetmesi de orijinal bir yaklaşım olup modern anlayışla uyumaktadır. Yunanca'nın en üstün dil sayıldığını, diğer dillerin köpek veya kurbağa sesi kabilinden olduğunu iddia eden Câlinûs'un bir cahil ve ahmak olduğunu söyledikten sonra konuyu psikolojik açıdan değerlendirerek her insanın ana dilinin dışındaki bütün dilleri birtakım garip sesler şeklinde algılayabileceğini, bu konuda üstünlüğü dil, alfabe, harf gibi araç ve vasıtalarda aranmanın doğru olmadığını belirtir. Vahiy dili olduğu gerekçesiyle Arapça'yı en üstün dil sayan yaklaşıma da dilin bir iletişim aracı olduğunu, her peygamberin ilâhî emirleri kendi kavminin diliyle tebliğ ettiğini söyleyerek karşı çıkmış, nitekim Tevrat, Zebûr ve İncil'in İbrânîce, İbrâhîm'in suhufunun da Süryânîce olduğunu ifade etmiştir. Cennette dilin Arapça olduğu iddiasını da bu konuda nas veya icmâ bulunmadığı için reddetmiştir.

Latince bildiği anlaşılan İbn Hazm yer yer Arapça ile Latince'yi karşılaştırır. Ona göre Arapça'nın aksine Latince'de iltibasa yol açacak ortak ve eş anlamlı kelimelerin az oluşu bu dilin muhkem bir dil olmasını sağlamıştır (et-Takrîb, s. 15, 52, 54). Onun bu yaklaşımı, mensup olduğu zâhirî düşüncenin bir tezahürü gibi görünse de bir dilin zenginliğinin ve mükemmelliğinin eş anlamlı ve mükerrer lafızların çokluğundan değil anlamı tam yansıtan lafızların yoğunluğundan kaynaklandığını söylemesi ileri derecede bir anlayıştır. Yine aynı zâhirî yaklaşımla İbn Hazm, temel işlevi iletişim sağlamak olan

dilin bu işlevini karışıklığa meydan vermeden yapabilmesi için kullanılan lafızların açık ve kesin anlamlarla sınırlanması gerektiğini söyler.

Dilin tanımı, amacı, önemi ve eğitimi, ses-söz, lafız-mâna ilgisi, kelime, kelâm ve kâvil, dillerin mukayesesi ve iştikak gibi genel filoloji ve dil bilimi alanına giren birçok konuda Zâhiriyye mezhebinin de etkisiyle özlü ve açık fikirler ortaya koyan İbn Hazm, "kavram ve düşünceleri ifade eden lafızlar kümesi" (el-İĥkâm, I, 42) olarak tanımladığı dili Allah'ın yaratıkları içinde sadece insana değil akıl sahibi bütün varlıklara (melekler ve cinler) bahşettiği, bu varlıkları üstün kılan ayırıcı bir vasıf ve en büyük nimet olarak görmektedir. Ona göre dilde anlatımın gerçekleştirilmesi için dört temel öğenin varlığı şarttır. Bunlar nesnelere, bunlara ait kavramlar, nesnelere ayırıcı nitelikleri ve iletişimi sağlayan kelimeler veya yazıdan ibarettir (et-Takrîb, s. 4-5).

Genel ve özel dil meseleleriyle ilgili olarak değişik kitap ve risâlelerinde dağınık biçimde rastlanan bu bilgilerin yanında İbn Hazm'ın nüshası henüz tesbit edilememiş *ed-Ďâd ve 'z-Zâ'* ile Arap dilinde pekiştirmenin mahiyeti, türü ve yollarına ilişkin olarak kaleme aldığı *et-Te'kid* adlı iki risâlesinin bulunduğu belirtilmektedir. İbn Hazm, *Beyânü'l-belâğa ve'l-feşâha* adıyla bir risâle daha yazmışsa da eserin zamanımıza ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. Ayrıca belâğata ve belâğatın bazı konularına dair çeşitli kitap ve risâlelerinde dağınık mâlumata rastlanmaktadır. *et-Takrîb*'de belâğata ayırdığı kısa bölümde bu konudaki görüşleri özet olarak yer almaktadır (s. 204-205). Ona göre bir ifade, edebî (belîğ) sayılması için halk ve aydınların anlayabileceği derecede sade olmalı, söz maksadına taşmamalı, ibaresi kısa, fakat anlamı derin olmalı ve böylece rahatlıkla akılda kalabilmelidir. Üslûpta güzellik ve mükemmellik dili konuşanların beğenisine göre değişebilir, fakat genellikle garîb (nâdir ve ilginç) sayılan bir söz belîğ kabul edilirken çokça kullanılarak yıpranan sözler edebî sayılmamaktadır.

İbn Hazm belâğatın üç derecesinden söz eder. 1. Câhiz'in üslûbunda olduğu gibi halkın bildiği lafızlardan oluşan belâgat. 2. Hasan-ı Basrî ve Sehl b. Hârûn örneğinde olduğu gibi halka yabancı lafızlardan oluşan belâgat. 3. Bu iki türü mezceden belâgat. Bunun örnekleri de İbnü'l-Mukaffa' ve diğer bazı müelliflerin üslûbunda görülür.

Kur'an'ın taklit edilmezliğini (i'câz), onun belâgat ve nazmında insanların bilemeyeceği birtakım gayb haberleri içerisinde görenleri şiddetle eleştiren İbn Hazm (*el-Faşl*, III, 16-17) Nazzâm tarafından ortaya konan ve Kur'an'ı indiren Allah'ın, onun benzerini telif etme gücünü ediplerin elinden aldığı için taklit edilemediği şeklinde açıklanan "sarfe" nazariyesini benimsemektedir (*a.g.e.*, I, 106-107; III, 18-19). Buna göre Kur'an'ın belâgatı yaratıkların belâgatı türünden değildir. Onun belâgatı tamamen kendine özgüdür. İbn Hazm bu görüşünü, Ebû Zer el-Gıfârî'nin kardeşi Üneys'in, "Kur'an'ı belâğatın ve şairlerin sözleriyle karşılaştırdım, hiçbirine uymadığını gördüm" şeklindeki sözüyle de teyit etmektedir (*a.g.e.*, I, 107). İbn Hazm, Kur'an'ın i'câzı ve i'câz yönünden belâgatıyla ilgili olarak İbn Şüheyd el-Eşcaî'ye hitaben *Risâle fî i'câzi'l-Kur'ân* adıyla bir risâle yazdığını, onun bir kısmına *el-Faşl*'da yer verdiğini belirtir (*a.g.e.*, I, 107).

Şiiri sanat açısından olduğu kadar din, fıkıh, ahlâk ve eğitim açısından da değerlendiren eleştiren İbn Hazm şiiri sunî (sınâa), tabii (tab') ve üstün (berâe) olmak üzere üç kategoriye ayırarak her birini örneklerle açıklar. İbn Hazm'a göre şairlik doğuştan gelen bir yetenek olup her yetenek gibi onu da işleyip geliştirmek gerekir (*et-Takrib*, s. 205-207). Kelime seçimi, derinlik, sanat kurallarına riayet ve mükemmel nazım güzel şiirin vazgeçilmez unsurlarıdır (*a.g.e.*, s. 202). Öğrencisi Humeydî'nin, "İrticâlen şiir söylemede ondan daha hızlısını görmedim" dediği İbn Hazm, Endülüs Emevî hilâfetinin çöküş döneminin en velüd şairidir. Aristokrat bir ailenin çocuğu olarak geniş imkânlar içinde ve bir şiir ortamında yetişmesi sayesinde çocuk denilecek yaşta şiir söylemeye başlamış, bu dönemde âşık olduğu Nu'm için gazeller söylemiş, onu hayatının baharında yitirmesi üzerine de mersiyeler nazmetmiştir. Hocası Nasrî'den dil ve edebiyat dersleri alması yanında küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i hıfz etmesinin, ayrıca birçok hadisle meşhur kasideleri ezberlemesinin de dil zevkini ve şiir yeteneğini geliştirmesindeki tesiri büyük olmuştur. Ancak şiir konusundaki yetmişliğini daha çok Ebû Mudar Muhammed et-Tubnî ve oğlu ile Belevî'ye borçludur; romantik mizacının teşekkülünde ise Mervân'ın etkisi olmuştur. Üstadı Ebû Saîd el-Ca'ferî'den Kurtuba Câmi-i Kebîri'nde *Mu'allaka* şairlerinin kasidelerini okumuş ve birçok şair gibi o da şiire baş-

kalarını taklit ederek başlamıştır. Mesele Tarafe'nin *Mu'allaka*'sını taklit ettiği bilinmektedir.

İbn Hazm, şiiri her konunun anlatımına elverişli bir vasıta olarak görürse de bunun Allah'a yaklaştıran bir ilim olmadığını düşünür. Şiirde mânaya önem verir, kelime seçimine özen göstermez. Çok uzun olan ve genellikle irticâlen söylediği manzumelerinde başta fıkıh, felsefe ve kelâm olmak üzere mantık, tarih, coğrafya ve astronomi alanındaki birikimini mısralara yansıtması, duygu yerine daima akıl ve mantık sınırları içinde kalması, ayrıca şiirlerinin çoğunun yer aldığı *Tavku'l-hamâme*'de nesirle anlattığı çeşitli gazel temalarını, nesrin belirleyip sınırladığı dar çerçevede içinde şiirle terennüm etmesi gibi hususlar sanat açısından birer olumsuzluktur. İçtimaî ve siyasî birçok problemle uğraşması, çağdaşlarıyla sert tartışmalara girişmesi onda şiiri besleyen duygu ve hayal ufkunun körelmesine, şiirinin genellikle nesri andırmasına, heyecansız ve soğuk kalmasına yol açmıştır. Bununla birlikte gençlik yıllarında yazdığı şiirler, özellikle sevgilisi Nu'm için söylediği gazel ve mersiyelerle bazı fahiyeleleri daha sanatkârane dir. Şiirlerinde yer yer başarılı tasvirler, örf ve âdetleri dile getiren parçalara rastlanmakla birlikte orijinal bir şair sayılmaz.

Gençlik döneminde yazdığı *Tavku'l-hamâme*'de yer alan gazellerinde platonik aşkı dile getirmiştir. Eserde tamamı 789 beyti bulan muhtelif hacimde parçalarla seksen altı beyitlik uzun bir kaside yer alır. Sekiz yerde geçen yirmi yedi beyitlik bir parça ona ait değildir. İbn Hazm bu şiirlerde edep ve hayâ sınırları içinde kadın güzelliğini tasvir etmiş, doğu Arap şiirinden farklı olarak gazele din, ahlâkîlik ve iffet boyutları getirmiş, platonik aşk ile ahlâkın ilgisini inceleyerek derin felsefî ve psikolojik tahlillere girişmiştir. Platonik aşka dair bu şiirlerini aynı türden şiir yazan Avrupalı şairlerden önce kaleme almış olan İbn Hazm, bu manzumeleri ve *Tavku'l-hamâme*'si ile sadece Endülüs İslâm toplumunda değil belki de bütün Avrupa'da platonik aşkın ve romantizmin öncüsü olmuştur. Eserin benzerlerinden farklı bir yanı da ihtiva ettiği şiir ve nesirlerin tamamına yakınının kendine ait olmasıdır. Eserdeki nesir bölümleri şiirlerinden daha şiirsel ve özgün bir anlatıma sahiptir. Bu nesirlerinde takrir, tahkiye ve sanatlı tasvir yöntemleri çoğunlukla ardarda ve iç içedir.

Yazarın özellikle sanatlı tasvirlerinde ifadeye güç katmak için bilinçli olarak yoğun bir anlatımı tercih ettiği görülmektedir. İbn Hazm, otuz-otuz beş yaşlarında kaleme aldığı *Tavku'l-hamâme*'den sonra olgunluk devresinin de etkisiyle gazel tarzını bırakarak dinî, fikhî ve ahlâkî şiirler, kendi mezhebiyle ilgili kasideler, mersiyeler, itâb (sitem) üzerine manzumeler, felsefî ve hikemî şiirler kaleme almıştır.

İbn Hazm'ın Halife Hişâm için söylediği kısa bir methiyesi dışında günümüze methiye türünde şiirleri ulaşmamıştır. Kurtuba'nın (Cordoba) Berberiler tarafından istilâ edilerek yıkılıp yıkılmasına ağladığı Kurtuba kasidesiyle üstadı Ebû Saîd et-Tubnî ve sevgilisi Nu'm gibi bazı kişiler için kaleme aldığı mersiyeleri bilinmektedir. Fahriyelerinde atalarını değil kendi ahlâkî ve ilmî erdemlerini dile getirmiştir. Sert üslubu ve mizacı sebebiyle pek çok düşmanı bulunmakla birlikte başta İbn Şüheyd olmak üzere kendileri için şiir yazdığı ve kendileriyle şiirle yazıştığı sıcak ve samimi dostları da vardı. Onun âlim tabiatına ters düşmesine rağmen Endülüs'ün zengin ve çekici tabiatı İbn Hazm'ın şair ruhunu etkilemiş; bahçe, çiçek, kır, yıldız, mehtap, seher tasvirleri yapan manzumeler ve pastoller de kaleme almıştır. Şiiri her konuyu dile getirmede kullanabileceği bir vasıta, görüş ve inançlarını savunduğu bir silâh olarak gören İbn Hazm'ın, başta almış beyitlik "el-Kasidetü'z-Zâhiriyye"si olmak üzere mezhebinin inanç ve görüşlerini ifade ettiği didaktik dinî şiirleri yanında kişisel inanç ve görüşlerini savunduğu daha sanatkârane ve şiirsel olan dinî şiirleri de vardır.

Şiiri tarihî konuların anlatımında da bir vasıta olarak kullanan İbn Hazm, 140 beyit civarındaki "el-Kasidetü'n-Nikfûriyye"sinde tarihî ve dinî konuları hararetle bir üslûpla dile getirmiştir. IV. (X.) yüzyılın ortalarına doğru Abbâsî Devleti'nin sınırlarını zorlayarak Halep ve civarını istilâ eden Bizanslı Kral Nicéphores bir ermeni kâtibe zaferlerini dile getiren, İslâm'a ve müslümanlara hakaretler yağdıran, Mekke ve Medine'yi bile müslümanların elinden alacaklarını iddia eden doksan yedi beyitlik bir kaside yazdırarak Abbâsî Halifesi Mutî'-Billâh'a göndermişti. Yaklaşık bir asır sonra Endülüs Emevî sarayında okunan bu şiiri dinleyen İbn Hazm, kasidedeki küfür ve hakaretler karşısında öfkelenerek ona cevap olmak

üzere hemen orada irticâlen uzun bir kaside söylemiştir. Aynı vezin ve kafiye ile nazmettiği kasidede müslümanlara yapılan hakaretlere ve ileri sürülen iddialara cevap veren İbn Hazm tevhid ve teslis inancının değerlendirme ve eleştirisini yapmış, hak ile batılı karşılaştırmış, müslümanlarla hristiyanlar arasında cereyan eden olaylar ile tarihî hadiselerin, zafer ve hezimetlerin bir tasvirini yapmış, bu arada Türk ve Hazar askerlerinin gücünden, İstanbul'un fethedileceğinden söz etmiştir.

İbn Hazm'ın, öğrencisi Humeydî tarafından tertip edildiği bilinen divanı henüz bulunamamıştır. Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de (nr. 16302) ona nisbet edilen bir divan bulunmaktaysa da bu divandaki şiirlerin sayısı azdır ve bunlar başka kaynaklarda da geçmektedir. Onun biyografisine yer veren Endülüs, Mağrib ve Doğu İslâm dünyasına ait kaynaklarda ve edebî eserlerde de çok sayıda şiiri bulunmaktadır.

İbn Hazm mensur eserlerinde ilmî ve edebî iki ayrı üslûp kullanmıştır. İlmî üslûbu son derece sade ve açıktır. Dile ve konuya hâkimiyeti sayesinde anlatımı oldukça güç olan fıkıh, felsefe ve kelâm meselelerini bile büyük bir ustalıkla anlatır. Özellikle hilâfla ilgili kitaplarında fikir ayrılıklarına konu olan meselelerde ve cedel mevzularında keskin, sert, ağır ve kışkırtıcı bir üslûp hâkimdir. Bu yüzden, "Haccâc'ın kılıcından ve İbn Hazm'ın dilinden Allah'a sığınılır" sözü âlimler arasında yaygınlık kazanmıştır. İbn Hazm'ın bu üslûbunda Endülüs'te kadrinin bilinmemesi, hak ettiği takdiri görmemesi, kitaplarının yayılması, çevresindeki hristiyan ve yahudilerin İslâm'a karşı alaycı ve saldırgan bir tutum içinde olmaları, kendine ve bilgisine aşırı derecede güvenmesi gibi sebeplerin etkisi olmuştur. Özellikle hayatının belli bir devresinde müptelâ olduğu hastalığın da kendisini hırçınlaştırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu hastalığa yakalanmadan önceki eserlerinde dil ve anlatım oldukça yumuşaktır. Bunun en güzel örneği *Tavku'l-hamâme*'sidir. Bununla birlikte hastalandıktan sonra kaleme aldığı hilâfla ilgili olmayan *Müddâvâtü'n-nüfûs* gibi eserlerinde de üslûbu yumuşaktır.

Başta *Tavku'l-hamâme*'si ile *Müddâvâtü'n-nüfûs*'u olmak üzere bazı risâlelerinde Câhiz ve İbnü'l-Mukaffa' ile boy ölçüşen edebî bir üslûp hâkimdir. Seçilmiş lafızlar, yerinde kullanılmış kelime ve ifadeler, tekellüfsüz seciler, gereksiz lafzî

süslerden uzak tabii bedîî sanatlar, canlı tasvirler, mantıkî dizim, mâna ve hayal derinliği gibi özellikler onun sanatlı nesrinin başlıca vasıflarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *el-lhkâm* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1345, I, 28-47, 97, 350, 355, 522; II, 693, 890, 892-893, 966, 1123-1125; III, 324-325, 368-370; IV, 391, 393, 397-421; a.mlf., *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s. 3-5, 11-15, 31, 36-39, 48-49, 52, 54, 61, 62-63, 79, 82, 98-101, 104, 142, 154-155, 168, 171, 174-175, 201-207; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. e-m; a.mlf., *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, neşredenin girişi, I, 1-16; a.mlf., *Risâle fi Müddâvâtü'n-nüfûs ve tehzi'bi'l-ağlâk ve'z-zühd fi'r-rezâ'il* (*Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde), Beyrut 1987, neşredenin girişi, I, 369-372; a.mlf., *Risâle fi fazli'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ* (a.e. içinde), Beyrut 1987, II, 181-183, 184, 187-188; a.mlf., *Tavku'l-hamâme* (nşr. Tâhir Ahmed Mekki), Kahire 1405/1985, s. 19-28, 195-198; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-18; a.e.: *Le collier du pigeon au de l'Amour et des Amants Tawq al-hamâma fi'l-ulfa wa'l-ullâf* (trc. ve nşr. Léon Bercher), Alger 1949; a.mlf., *Şaşıde fi usûli'l-fıkhi'z-Zâhiriyye* (nşr. Mustafa el-Vadîfî - Mustafa Nâcî), Rabat 1988, s. 33-35; a.mlf., "Manzûmetü İbn Hazm fi kavâ'idü usûli fıkhi'z-Zâhiriyye", *MMMA* (Kahire), XXI/1 (1975), s. 149-151; Eflâ-tun, *el-Me'dübe* (trc. Abbas eş-Şirbînî - Ali Sâmî en-Neşşâr), İskenderiye 1970, s. 8, 60; Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhiri, *Kitâbü'z-Zühre* (nşr. A. R. Nykl v.dğr.), Beyrut 1351/1932, s. 15, 16, 17; H. Corbin, *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (trc. N. Mrowa - H. Kobeissi), Beyrut - Paris 1966, s. 337-339; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 118, 170-176, 197-204; Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihi Tavku'l-hamâme*, Kahire 1401/1981, s. 77, 169, 172-409; ayrıca bk. tür.yer.; Muhammed Ridvân ed-Dâye, *Târihu'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelüs*, Beyrut 1401/1981, s. 308-310, 314-321, 323, 325; İhsan Abbas, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, Beyrut 1404/1983, s. 484 vd.; a.mlf., *Târihu'l-edebî'l-Endelüsî*, Beyrut, ts. (Dârü's-Sekâfe), I, 141, 303-322, 333, 341-343, 370-374, 376-388, 415-416; II, 145-159; Abdüllatif Şerâre, *İbn Hazm*, Beyrut, ts. (el-Mektebü't-Ticâriyye), s. 53, 57-62, 88-91, 120, 127-128; Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve menhecühü fi dirâsâti'l-edyan*, Kahire 1983, s. 69-92, 134-140; L. A. Giffen, "İbn Hazm and the Tawq al-hamâma", *The Legacy of Muslim Spain* (nşr. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 317-366, 420-442; Muhammed Abdullah Ebû Suaylık, *el-İlmâ İbn Hazm ez-Zâhiri*, Dimaşk 1415/1995, s. 25, 46-49, 116-127; R. Arié, "İbn Hazm et l'amaur courtois", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, sy. 40, Aix-en-Provence 1985, s. 75-89; Münîd Mustafa Behcet, "Nakdû'n-naşşi's-şirî beyne İbn Hazm ve İbn Bessâm el-Endelüsîyyeyn", *Mecelletü Dirâsât Endelüsîyye*, sy. 5, Tunus 1411/1990, s. 5-35; C. Van Arendonk, "İbn Hazm", *DMİ*, I, 138, a.mlf., "İbn Hazm", *İA*, V/2, s. 748-749; R. Arnaldez, "İbn Hazm", *El²* (Fr.), III, 816-817.

İSMAIL DURMUŞ

İBN HAZM, Ebü'l-Mugire

(أبو المغيرة ابن حزم)

Ebü'l-Mugire Abdülvehhâb
b. Ahmed b. Abdirrahmân
b. Saîd b. Hazm
(ö. 438/1046)

Şair, kâtip
ve devlet adamı.

Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Endülüs Emevîleri zamanında devletin çeşitli kademelerinde önemli görevler üstlenen şahsiyetlerin yetiştiği soylu bir aileye mensuptur. Meşhur fakih ve edip Ebû Muhammed İbn Hazm amcasının oğludur. Ondandır edilmek için Ebü'l-Mugire künyesiyle anılmıştır.

İbn Hazm, hayatının büyük kısmını Endülüs Emevî hükümdarları arasındaki taht kavgaları sebebiyle siyasi otoritenin sık sık el değiştirmesi sonucunda ortaya çıkan kargaşa devrinde geçirdi. Tahsili hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Ancak gençlik yıllarında bazı eserler yazdığı ve bu sebeple rakiplerinin kıskançlığına maruz kaldığına bakılarak (İbn Bessâm eş-Şenterîni, I, 111) ciddi bir tahsil gördüğü ve kendisini özellikle edebiyat sahasında iyi yetiştirdiği söylenebilir. Nitekim onun daha sonraki yıllarda ilmî ve edebî çevrelerde kazandığı itibar da bunu göstermektedir. Sosyal ve kültürel münasebetlere önem veren İbn Hazm, İbn Şüheyd el-Eşcaî ve Ebû Muhammed İbn Hazm gibi devrin önde gelen şair ve ediplerinin yanı sıra saray çevreleriyle de iyi ilişkiler kurmuş ve bazı emirlere yazdığı methiyeler sayesinde önemli ölçüde maddî imkâna kavuşmuştur. Ayrıca onun, hâcib İbn Ebû Âmir Mansûr'un sarayda tertip ettiği eğlence meclislerine katıldığı ve muganniyelerin şarkılarına kendi şarkılarıyla eşlik ettiği bilinmektedir. İbn Hazm'ın çok güzel tasvir ettiği bu meclislerden birinde, İbn Ebû Âmir'in Ünsülkûlûb denilen câriyesinin şarkısından sonra, ona olan aşkını dile getirdiği bir şiiri İbn Ebû Âmir'i öfkelenirmiş, câriyeye karşı ağır sözler söyleyerek kılıcına davranmış, ancak câriyenin ağlayarak onu öven sözler söyleyip af dilemesi, İbn Hazm'ın da yine okuduğu bir şiirle affını istemesi üzerine İbn Ebû Âmir onları bağışlamış ve câriyeyi İbn Hazm'a hediye etmiştir (Makkarî, I, 617-618).

414 (1023) yılında iktidara gelen Halife Müstazhir-Billâh (Abdurrahman b. Hişâm) tarafından vezir tayin edilen İbn Hazm'ın bu görevi halifenin iki ay sonra öldürül-

mesi sebebiyle kısa sürdü. Yeni halife Müstekfî-Billâh, onun Emevîler lehine propaganda yaptıkları gerekçesiyle amcasının oğlu Ebû Muhammed İbn Hazm'la beraber hapsedilmesini emretti (İbn Saîd el-Mağribî, I, 55). İbn Hazm'ın hâpiste ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Muhtemelen bu olaydan sonra Kurtuba'yı terkeden İbn Hazm, mülûkût-tavâif döneminde Sarakusta (Sarakossa) meliklerinin vezirliklerinde bulundu. 431 (1040) yılında Sarakusta, Lârîde (Lerida) Valisi Ebû Eyyûb Süleyman b. Hûd tarafından işgal edildiği sırada Muizzüddeve II. Münzir'in veziriydi. Bundan sonra aleyhindeki birtakım söylentiler üzerine ikinci defa hapsedildiyse de bir süre sonra serbest bırakıldı. İbn Hazm Tuleytula'da (Toledo) vefat etti.

Vezirliği yanında şair ve müellif olarak da devrinin önde gelen şahsiyetleri arasında yer alan İbn Hazm kıvrak zekâsı, hazırcıca ve edebî ilimlerdeki geniş bilgisiyle tanınmıştır. Bu sayede hâcib İbn Ebû Âmir'in sarayında yapılan ilmî ve edebî tartışmalarda muarızlarına karşı daima üstün gelmiş, ancak amcasının oğlu İbn Hazm ile araları açılmıştır.

İbn Hazm'ın bazı resmî yazıları ve çağdaşlarıyla yazışmalarını ihtiva eden birkaç risâlesi dışında (Humeydî, s. 292; İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 113-117, 127, 136, 139; Dabbî, s. 392-393; Makkarî, I, 617, 618; *DMBİ*, III, 345) günümüze herhangi bir eseri ulaşmamıştır. Risâlelerinin dil ve üslûbu her bakımdan övülmüştür (İhsan Abbas, s. 275). İbnü'r-Rebîb olarak tanınan Kayrevanlı edip ve ensâb âlimi Ebû Ali Hasan b. Muhammed et-Temîmî kendisine yazdığı bir mektupta Endülüslüler'in kendi âlim, edip, şair ve devlet adamlarını tanıtan çalışmalar yapmadıklarından şikâyet etmesine (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 111-113) yazdığı risâle ile amcasının oğlu İbn Hazm'a gönderdiği mektuplar onun seci ağırlıklı üslûbunu yansıtan en güzel örneklerdir. İbn Hazm'ın yetiştiği dönemde Endülüs nesrinde Abbâsîler'de olduğu gibi ağırdal bir üslûp hâkimdi. Diğer Endülüslü nesir yazarları gibi İbn Hazm da Câhiz ve Bedüzzaman el-Hemedânî'den etkilenmiş, Hemedânî'nin yazılarından birine aynı üslûpta bir nazîre yazmıştır. Âmirîler devrinin en önemli şairleri arasında yer alan İbn Hazm'ın şiirlerinden pek azı günümüze ulaşmıştır. Kaynaklarda parçalar halinde yer alan özellikle aşka dair şiirleri onun bu sahadaki gücünü ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî). Kahire 1990, IV, 486-487; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, Kahire 1966, s. 291-292; Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Matmahu'l-enfûs ve mesrahu't-te'ennûs fi mûlehi ehli'l-Endelüs*, İstanbul 1302, s. 22; İbn Bessâm eş-Şenterînî, *ez-Zahîre*, I, 36, 110-152; İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, II, 380-381; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 392-393; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Münis), Kahire 1985, II, 13; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, I, 55, 95, 355-357; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 197; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 489, 616-618, 620-621; II, 79-80; III, 156; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mû'ellifîn*, VI, 218; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 179; İhsan Abbas, *Târîhu edebî'l-Endelüs*, Beyrut 1960, s. 108, 260, 275, 291; Ch. Pellat, "İbn Hazm, bibliographe et apologiste de L'Espagne musulmane", *al-Andalus*, XIX/1, Madrid 1954, s. 53; a.mlf., "İbn Hazm", *EI²* (İng.), III, 790; İnâyetullah Fâtihî Nijâd, "İbn Hazm [Ebü'l-Mugîre]", *DMBİ*, III, 344-345.



MEHMET YAVUZ

İBN HAZRÛN

(ابن خزرون)

1012-1066 yılları arasında
Endülüs'te Erküş ve çevresinde
hüküm süren İslâm hânedanı.

Benî Hâzrûn (Hizrûn), Endülüs Emevî hilâfetinin çöküş döneminde İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un ordusuna katılmak için Endülüs'e gelen İrniyyân (Yirniyyân) kabilesine mensup Zenâte Berberîleri'ndendi. Hânedanın kurucusu İmâdüddeve Ebû Abdullah Muhammed b. Hazrûn b. Abdûn, Endülüs Emevîleri'nin zaaf içerisinde bulunmasından yararlanarak Kalsâne'de (Kalsâne [Calsena]) ayaklandı ve Erküş Kalesi'ni (Arcos de la Frontera) zaptederek kendini hükümdar ilân etti (402/1011-12). Kaynaklara göre İmâdüddeve cesareti yanında kan dökmekten çekinmeyen merhametsiz bir kişiydi. 420'de (1029) ölümünden sonra yerine oğlu Abdûn b. Muhammed b. Hazrûn geçti.

Şezûne'yi (Sedona, Sidonia) topraklarına katan Abdûn b. Muhammed b. Hazrûn Karmûne (Carmona), Mevrûr (Moron) ve Gırnata (Granada) Berberîleri'nin yanında yer aldı. Abbâdîler'e karşı üstünlük sağlamış olan Zirîler hânedanının Gırnata Hükümdarı Bâdis b. Habbûs'un Cezîretülhadrâ (Algeciras) hâkimi Muhammed b. Kâsım el-Hammûdî'nin halife olarak tanınması isteğine olumlu cevap verdi ve Cezîretülhadrâ'daki Hammûdî hâkimiyetini tanıdı. Bu arada komşu küçük Berberî hânedanlarını ortadan kaldırmak isteyen Abbâdî Hükümdarı Ebû Amr Abbâd b. Muhammed'e (Mu'tazîd-Billâh) karşı onlar-

la birlikte cephe aldı. Mütteliklerin 439 (1047-48) yılında İşbiliye'ye (Sevilla) düzenledikleri başarısız saldırı Abbâdîler'le ilişkilerin daha da gerginleşmesine sebep oldu. Bir süre sonra Mevrûr hâkimi Muhammed b. Nûh ed-Demmerî, Runde (Ronda) hâkimi Ebû Nûr b. Ebû Kurre ve Abdûn b. Muhammed b. Hazrûn ile zâhirî dostluklar kuran Ebû Amr Abbâd b. Muhammed onları davet ederek ederek İşbiliye'ye gelmelerini sağladı. Ancak burada bir suikast düzenledi ve onları yakalatıp hapse attı, bir süre sonra da öldürttü (445/1053-54). Ebû Nûr b. Ebû Kurre'yi serbest bıraktığı da rivayet edilmektedir (İbn İzârî, III, 295, 313).

Abdûn'un ölümünden sonra kardeşi Muhammed b. Muhammed b. Hazrûn "Kâim" lakabıyla Erküş hükümdarı ilân edildi. Muhammed de Abbâdîler'e karşı topraklarını savunmaya çalıştıysa da Mu'tazîd-Billâh'ın Erküş yakınlarında kale inşa edip kendisini sürekli baskı altında tutmasına daha fazla dayanamadı. Gırnata Hükümdarı Bâdis b. Habbûs'la anlaşarak iskân için kendilerine verilecek bir yere karşılık topraklarını ona teslim etti. Bâdis b. Habbûs, İrniyyân kabilesinin Gırnata'ya güvenli bir şekilde gitmesini sağlamak için çok sayıda asker gönderdi. Gırnata'ya doğru yola çıkan kabile Mu'tazîd-Billâh'ın askerleri tarafından kısırlı. Meydana gelen şiddetli çarpışmada Bâdis b. Habbûs'un kumandanı ile birlikte Muhammed b. Muhammed b. Hazrûn da öldürüldü. Hanımının ve kızının düşmanların eline geçmesinden çekinen Muhammed'in hizmetçisine emredip onları öldürttüğü rivayet edilir (a.g.e., III, 273). Böylece hânedanın hâkimiyeti sona erdi ve Erküş Abbâdî topraklarına katıldı (458/1066).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, III, 230, 267, 270-273, 294-295, 313; a.e.: *La caída del Califato de Cordobay los Reyes de Taifas* (trc. F. Maillo), Salamanca 1993, s. 192, 222, 224-227; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 238-240; a.e.: *Islamische Geschichte Spaniens* (trc. W. Hoenerbach), Zürich-Stuttgart 1956; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 429; R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leiden 1932, s. 220; a.mlf., *Spanish Islam*, s. 640; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 179; M. Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: Düvelü'l-tavâ'if minzû kuyâmihâ hatte'l-fethi'l-Murâbiîti*, Kahire 1408/1988, s. 45-46, 152-153, 155-156; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, Princeton 1985, s. 84, 121, 127, 129; F. Maillo, *Cronica anonima de los Reyes de Taifas*, Madrid 1991, s. 27-28; M. J. Viguera, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebie*, Madrid 1992, s. 121-123; E. Lévi-Provençal, "Abbâdids" *EI²* (İng.), I, 5-6.



MARIA-PAZ TORRES-PALOMO

İBN HİBBÂN

(ابن حبان)

Ebû Hâtim Muhammed
b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî
(ö. 354/965)

Hadis ve fıkıh âlimi.

277'de (890) bugünkü Afganistan'ın Sicistan bölgesinde harabeleri bulunan Büst'te doğdu. Arap kabilelerinden Temîm'e mensup olduğu için Temîmî nisbesiyle de anılır. İlk öğrenimini Büst ve çevresinde yaptı. Yirmi üç yaşlarında iken tahsil maksadıyla Taşkent'teki İsbicâb'dan başlayarak Horasan, Mâverâünnehir, Irak, Hicaz, Şam, Mısır ve İskenderiye'ye kadar uzanan bir seyahat gerçekleştirdi; başta hadis olmak üzere fıkıh, Arap dili, kelâm, felsefe, tıp ve ilm-i nücum alanlarında birçok hocadan faydalandı ve âlî isnadla rivayet imkânı buldu. Basra'da en yaşlı hocası muhaddis, edip ve tarihçi Ebû Halîfe Fazl b. Hubâb el-Cumahî ile Zeke-riyyâ es-Sâcî, Mısır'da Nesâî, Musul'da Ebû Ya'îlâ el-Mevsilî, Nesâ'da Hasan b. Süfyân, Harran'da Ebû Arûbe, Buhara'da Büceyrî, Nişâbur'da Muhammed b. İshak es-Serrâc gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Nişâbur'da kendisinden hadis ve fıkıh dersleri aldığı İbn Huzeyme'nin metodunu benimsedi. Ayrıca Mufaddal b. Muhammed el-Cenedî, Ebû'l-Abbâs ed-Degüfî, İbn Ebû Dâvûd, İbn Cevsâ ve İbn Ebû Hâtim'den faydalandı. Dârekut-nî, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâkim en-Nisâbü'rî, İbn Habîb en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Ahmed en-Nûkâtî, Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî, *Târîhu Buḥârâ* müellifi olup Guncâr diye anılan Muhammed b. Ahmed el-Buhârî gibi âlimler onun talebeleri arasında yer aldı.

Eserleriyle olduğu kadar takvâsıyla da tanınan İbn Hibbân'ı Sâmanoğulları emirleri Semerkant, Nesâ ve daha başka yerlere kadî tayin etmişlerdir. Sâmanî Emîri Ebû'l-Muzaffer, Semerkant'ta hadis talebeleri için İbn Hibbân'ın adına bir suffice yaptırmış, İbn Hibbân da burada 330 (941-42) yılına kadar hadis ve fıkıh okumuştur. 334 (945-46) ve 337'de (948-49) Nişâbur'da imlâ meclisleri kurarak hadis dersleri vermiş, kendi adına yaptırılan hankahta bazı eserlerini yazdırmıştır. Nişâbur'daki ilk imlâ meclisinde henüz on üç yaşındaki Hâkim en-Nisâbü'rî'yi müstemlî olarak çalıştırdığı bilinmektedir.

İbn Hibbân'ı kıskanan bazı kimseler onun nübüvveti ilim ve amelden ibaret saydığını ileri sürmüşlerse de Zehebî, büyük bir imam kabul ettiği İbn Hibbân'ın peygamberlikle ilgili görüşünün yanlış anlaşıldığını belirtmiştir. Ona göre İbn Hibbân ilim ve amel sahibi olmayan kimsenin peygamber olamayacağını söylemiş, bu iki özelliğin peygamberde en mükemmel şekilde bulunduğunu ifade etmiştir (*Mizânü'l-İtidâl*, III, 507-508). İbn Hacer de bu konuda İbn Hibbân'ı savunmuş, onun gibi sağlam inançlı bir âlimin nübüvvetin müktesep olduğu yönündeki felsefî mânayı kastetmediğini belirtmiştir (*Lisânü'l-Mizân*, V, 114). İbn Hibbân, Sistan'da bulunduğu sırada Müşebbihe taraftarlarınca da kelâm ve felsefeyle meşgul olduğu ileri sürülerek zındıklıkla itham edilmiş, katli için halifeden emir istendiği söylenmiştir. Bunun üzerine Sistan'ı terkeden İbn Hibbân Semerkant'a sığınmış, aynı çevreler tarafından orada da rahatsız edilince Semerkant'tan ayrılmak zorunda kalmıştır. Sübkî'ye göre ise Sistan'dan sürüldüğü belirtilen İbn Hibbân değil Mücessime'den olduğu söylenen Hâce Abdullah-ı Herevî'dir. İbn Hibbân 21 Şevval 354'te (20 Ekim 965) Büst'te vefat etti ve evinin yakınındaki hadis medresesinde defnedildi.

Kaynaklarda "hadis hâfızı, Horasan'ın hadis şeyhi" gibi ifadelerle anılan ve hadislerin sıhhatini belirleme, hadis râvilerini cerh ve ta'dîl etme konularındaki çalışmalarıyla tanınan İbn Hibbân, râvilerin sıdk ve adaletinin tamamlanmasında onların ilim sahibi olmalarını şart koşmuş, fakih olmayan sika râvinin ezberinden rivayet ettiği hadisleri hadisin metninde hata yapabileceği için, sika bir fakihin ezberinden yaptığı rivayetleri de senedde yanılabilirliği ihtimaliyle sakıncalı görmüş, cerhedildiği bilinmeyen her şahsı, râvisi âdil olmak şartıyla âdil sayıp rivayetlerini *el-Müsnedü's-Şahîh*'ine almış, mezhebinin propagandasını yapan bid'atçıların rivayetleriyle ihticâc edilemeyeceğini ileri sürmüştür. İbn Hibbân'ın râvilerin ta'dilinde müsamahakâr olduğu, cerhe yönelik tenkitlerde ise sert davrandığı belirtilmektedir. Kendisi râvileri cerhederken çok ihtiyatlı davrandığını, bir kimseyi sika veya zayıf olarak nitelendiği takdirde onun böyle olduğunu elinde sağlam deliller bulunduğunu söylese de İbn Hibbân'ın bu nitelendirmeleri bazı hadis imamlarınca dikkate alınma-

mıştır. Zehebî, İbn Hibbân'ı cerh konusunda aşırı davrandığı ve âni karar verdiği için eleştirmiş, İbn Hacer de kendisine bazı râvilerin cerhi hususunda benzer tenkitler yöneltmiştir. Talebesi Hâkim en-Nisâbü'rî hocasının hadis, fıkıh, lugat ve vaaz alanlarındaki üstün bilgisine işaret etmiş, Hatîb el-Bağdâdî onun hâfiz, sika ve derin anlayış sahibi olduğunu belirtmiş, Yâkût ise kendisini asrın imamı ve allâme diye övmüştür.

Eserleri. 1. *el-Müsnedü's-Şahîh** 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ' (*Şahîhu İbn Hibbân, es-Sünen, et-Tekâsîm ve'l-envâ'*). Klasik tasnif metotlarından farklı olarak emirler, nehiyeler, haberler, mubahlar ve Peygamber'in fiilleri şeklinde beş bölüm halinde düzenlenen ve sahih hadisler yanında hasen hadisleri de ihtiva eden eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Abdülmuhsin el-Yemânî tarafından yayımlanan eseri (I-III, Medine, ts.), İbn Balabân (ö. 739/1339) *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân* adıyla bablara göre yeniden düzenlemiştir (I-IX, Beyrut 1407/1987). 2. *eş-Şikât** (*Târîhu's-şikât, eş-Şikât mine's-şahâbe ve't-tâbi'in ve et-bâ'i't-tâbi'in*). Râvileri tanıtan alfabetik bir eserdir. Giriş bölümünde Hz. Peygamber'in hayatı ve gazveleri kısaca anlatılmış, 335 (946-47) yılına kadar gelen halife ve meliklerin iktidar dönemlerinin özet halinde tarihçesi verilmiştir. Eser Muhammed Abdülmuîd Han'ın yönetiminde Muhammed Abdürreşid tarafından yayımlanmıştır (I-IX, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983). 3. *Târîhu's-şahâbe ellezî-ne ruviye 'anhüm el-aḥbâr* (*Esâmî aş-hâbi'l-kirâm, Esmâ'ü's-şahâbe, Ma'rifetü's-şahâbe*). *eş-Şikât*'ın sahâbe tabakası bölümünden ibaret olan ve 1608 sahâbinin biyografisini ihtiva eden eseri Bûrân ed-Dannâvî neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). 4. *Kitâbü (Ma'rifeti'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-qu'afâ' ve'l-metrûkîn* (*Kitâbü'l-Mecrûhîn, Kitâbü'd-Du'afâ', Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*). Rivayetleri tenkit edilen râvilere dair alfabetik bir eser olup giriş bölümünde cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin tarihçesi özetlenmiş, yirmi çeşit cerh sebebi hakkında geniş bilgi verilmiştir. Râvilerin hangi sebeplerle cerhedildiğini belirten eser zayıf ve mevzû hadisleri tanımada önemli bir kaynaktır. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında geniş ölçüde faydalandığı eseri Hâfiz Azîz Bey el-Kâdirî en-Nak-

şibendî (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1390/1970) ve Mahmûd İbrâhîm Zâyed (I-III, Halep 1395-1396/1975-1976) yayımlamış, Rebî' Ebû Bekir Abdülbâki eser için *Fihrisü Kitâbi'l-Mecrûhîn ve'd-Qu'afâ'* adıyla bir fihrist hazırlamıştır (Beyrut 1992). İbn Hibbân'ın kitaptaki 423 râviyle ilgili bazı görüşlerini tenkit ve tashih eden Dârekutnî'nin çalışmasını da Hafîl b. Muhammed el-Arabî *Ta'likâtü'd-Dârekutnî* adıyla neşretmiştir (Kahire 1414/1994). İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'deki 1139 hadisi başlangıçlarına göre alfabetik olarak sıralamış, eseri İmâdüddin Ahmed Haydar *Kitâbü Ma'rife-ti't-tezkire fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a* (Beyrut 1406/1985) ve Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâil es-Selefi daha güzel bir tahkikle *Tezkiretü'l-huffâz etrâfî'e-hâdîsi Kitâbi'l-Mecrûhîn li'bn Hibbân* (Riyad 1415/1994) adıyla yayımlamıştır. **5.** *Ravzatü'l-ukalâ' ve nuzhetü'l-fuzalâ'*. Ahlâki ve edebî konuların âyet, hadis, şiir, hikmetli sözler ve hikâyelerle edebî bir üslûpta işlendiği bir çeşit vaaz ve nasihat kitabıdır. Eser Mustafa es-Sekkâ'nın tashih ve notlarıyla Kahire'de (1328/1911, 1347/1928, 1374/1955), ayrıca Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Muhammed Abdürrezzâk Hamza ve Muhammed Hâmid el-Fikî'nin tahkikiyle Beyrut'ta (1395/1975, 1397/1977) neşredilmiştir. **6.** *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emşâr (ve a'lâmü 'ulemâ'i'l-aşkâr)*. es-Şikâ't'teki sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiînden daha çok fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat ilimlerinde meşhur olan, ibadet ve zühd yönüyle de ün kazanan 1602 şahıs yaşadıkları şehir ve bölgelere göre kısa biyografileriyle, yer yer rivayet ehliyetlerine de işaret edilerek tanıtılmıştır. Eser Manfred Fleischhammer'in tashihleriyle basılmış (Wiesbaden 1379/1959), ayrıca Merzûk Ali İbrâhîm tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1987; Mansûre 1411/1991). **7.** *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'*. İbn Hibbân'ın es-Şikâ't'ından derlenerek meydana getirilen eseri Hâfız Azîz Bey el-Kâdirî en-Nakşibendî ile diğer bazı âlimler yayımlamışlardır (Beyrut 1407/1987). Hâlid Abdurrahman el-Akk'in *Qışsatü's-sireti'n-nebeviyye* adıyla neşrettiği eser de (Dimaşk 1990) bu kitap olmalıdır. **8.** *Muhtasar fi'l-hudûd* (Sezgin, I, 191). **9.** *Hadîşü'l-akrân* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 53/1).

İbn Hibbân'ın kendi kitaplarında ve çeşitli kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: *Vaşfü'l-îmân ve şufâbihî* (İman ve imanın kısımları konu-

sunda kaleme alınmış ilk eser olmalıdır). *Delâ'ilü'n-nübüvve, el-Faşl beyne'n-naqale, 'İlelü'l-ahbâr, 'İlelü hadîsi'z-Zührî* (yirmi cüz), *'İlelü hadîsi Mâlik b. Enes* (on cüz), *'İlelü Menâkıbi Ebî Hanîfe* (on cüz), *Kitâbü mâ inferede bihi ehlü'l-Medîne mine's-sünen* (on cüz), Mekkelî ve Horasanlılar'ın infirâd ettikleri hadislerle dair beşer cüzlük, Iraklılar'ın infirâd ettikleri hadislerle dair on cüzlük üç eseri, *Envâ'u'l-ülûm ve evşâfuhâ* (otuz cüz), *Fuşûlü's-sünen, Menâkıbü's-Şâfi'i, Şerâ'itu'l-ahbâr, et-Tenbih 'ale't-temvîh* (hadis imamlarının Ebû Hanîfe'ye yönelik tenkitleri). İbn Hibbân, ölümlünden önce bütün kitaplarını hadis medresesine ve dışarıdan gelecek hadis talebelerinin kalabilecekleri misafirhane haline getirdiği "dârülilim" adıyla anılan Büst'teki evine vakfetmiş, bunların masraflarını karşılayacak vakıf gelirleri de bırakmıştır. Burada istisnah çalışmaları yapıldığı, kitapların korunması için bir vasî tayin ettiği ve eserlerin kütüphanenin dışına çıkarılmamasını şart koştuğu bilinmekte, fakat bir asır sonra onun kitaplarından geriye çok azının kaldığı anlaşılmaktadır.

Muhâlifleri İbn Hibbân'ın Karmatîler'e dair bir kitap yazarak Sâmanoğulları emirlerinden Ebü't-Tayyib el-Musabî'ye takdim ettiğini ve bu sayede Semerkant kadılığına getirildiğini iddia etmişlerse de onun eserlerinin zikredildiği listelerde böyle bir kitap yer almamaktadır. İbn Hibbân'a nisbet edilen diğer bir eser de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunduğu (nr. 1910) ileri sürülen bir tefsir olup (a.g.e., I, 191) bu eserin, Ebü'l-Leys es-Semerkandî tefsirinin Zümer sûresinden Nâs sûresine kadar olan kısmının bir nüshasından ibaret olduğu tesbit edilmiştir (Yaka, sy. I [1996], s. 151-152).

Muhammed Abdullah Ebü Suayfîk, *el-İmâmü'l-Hâfız Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî feylesüfi'l-cerh ve't-ta'dîl* adlı çalışmasında (Dimaşk 1415/1995) onun *el-Müsnedü's-şâhîh*'ini incelemiş, Mustafa Işık da *İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibbân'ın Sahîh'i ile Mukayesesi* adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1998, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü [Kayseri]). Adâb b. Mahmûd el-Hameş *Muhammed b. Hibbân el-Büstî ve menhecühü fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (1406, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü's-şerfa ed-dirâsâtü'l-ulyâ eş-şer'iyye) ve Yüksel Çelik *İbn Hibbân ve Hadis İlimindeki Yeri* (1993, Er-

ciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân* (nşr. Suayb el-Arnaûd – Hüseyin Esed), Beyrut 1404/1984, İbn Balabân'ın girişi, s. 106; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 10-46; a.mlf., *el-Mecrûhîn* (nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Halep 1395-96/1975-76, neşredenin girişi, I, e- 'a; ayrıca bk. I, 40, 58, 59, 192, 193, 197, 288, 306; II, 73, 209, 249; III, 64; a.mlf., es-Şikâ't, I, 1-2, 13; III, 63; a.mlf., *Meşâhîr*, s. 159; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 204, 209, 210; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1386/1966, I, 182, 245; II, 237; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 415-419; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 115-118; a.mlf., *'Ulümü'l-hadîs*, Kahire 1326, s. 137; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 122; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 920-924; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 92-104; a.mlf., *Mizânü'l-îtidâl*, I, 228, 274; III, 506-508; IV, 7, 8; Safedî, *el-Vâfi*, II, 317-318; Sübkî, *Tabakât*, III, 131-135; a.mlf., *Kâide fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Abdülfettâh Ebü Guds), Kahire 1398/1978, s. 31-32; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 259; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 159; V, 112-115; VI, 74; a.mlf., *el-Kavülü'l-müsedded*, Haydarâbâd-Dekken 1319, s. 32-33, 38-39; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, Kahire 1307, s. 31, 32; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerfa*, I, 207; II, 131, 222; *Keşfü'z-zunûn*, I, 277, 437, 463, 521-522; II, 1003, 1075, 1087, 1096, 1162, 1400, 1407, 1888, 2013; *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 44-45; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 273-274; a.mlf., "İbn Hibbân", *IA*, V/2, s. 753; Sezgin, *GAS*, I, 189-191; Muhammed Zâhid el-Keversî, *Makâlât*, Kahire 1388/1968, s. 86; Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, Dimaşk 1404/1984, s. 148-151; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, I/1, s. 164-169; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmî*, II, 133-135; Es'ad Sâlim Kayyim, *'İlmü tabakâti'l-muhaddîsin*, Riyad 1415/1994, s. 160-164; Muhammed Abdullah Ebü Suayfîk, *el-İmâmü'l-Hâfız Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî*, Dimaşk 1415/1995, tür.yer.; Mehmet Ali Sönmez, *İbn Hibbân ve Cerh-Tadil Metodu*, İstanbul, ts. (Umran yayınları), s. 3, 19, 29, 117-133; a.mlf., "İbn Hibbân ve Ona Nisbet Edilen Tefsir", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Konya 1990, s. 93-104; İsmail Cerrahoğlu, "İbn Hibbân ve Tefsiri", *ACİFD*, XIX (1973), s. 49-58; Nûrullah Kisâi, "İbn-i Hibbân-ı Büstî: Taşsilât, Seferhâ, Âşâr-ı 'İlmî ve Hîdemât-ı Âmuzeşi", *Tahkikat-ı İslâmî*, X/1-2, Tahrân 1374 hş., s. 69-81; Muhammed Accâc el-Hatîb, "el-Hâfız el-İmâm Ebü Hâtim el-Büstî: Fakihen usûliyyen", *Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye*, sy. 10, Dubâi 1415/1995, s. 11-55; Eyüp Yaka, "İbn Hibbân ve Ona İzafe Edilen Tefsir", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 151-156; J. W. Fück, "İbn Hibbân", *EI²* (İng.), III, 799; Ali Refîi, "İbn Hibbân", *DMB*, III, 303-305; Beşşâr Avâd Ma'rûf, "İbn Hibbân", *Mevsû'atü'l-hadîretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 219-222.



İBN HİCCE

(ابن حجة)

Ebü'l-Mehâsin Takıyyüddin
Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh
b. Hicce el-Hamevî
(ö. 837/1434)

Memlûkler dönemi edip ve şairi.

767'de (1366) Hama'da doğdu. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledikten sonra ipekçilik ve düğmecilik işleriyle meşgul oldu. Bu sebeple "düğmeci" anlamına gelen Ezrârî nisbesiyle de anılır. Ardından tahsil için gittiği Hama'da Alâeddin el-Kadâemî, Şeyh Şemseddin el-Heytî, İzzeddin Alî b. Hüseyin el-Mevsilî ve Ebû Bekir İbnü'l-Haysemî el-Hanevî gibi âlimlerden dil ve edebiyat dersleri aldı. Bunlar arasında özellikle Alâeddin el-Kadâemî'nin halk şiiri alanındaki geniş bilgisinden faydalanan İbn Hicce başlangıçta zecel ve mevâliyâ gibi halk şiiri türlerinde manzumeler yazdı. Daha sonra Hama'nın ileri gelenleri ve âlimleri için kasideler kaleme aldı. Dımaşk Kadısı Burhâneddin İbn Cemâ'a'ya 790 (1388) yılından önce yazıp gönderdiği methiyesiyle büyük şöhret kazandı.

İbn Hicce Dımaşk, Halep, Trablüşşam ve Kahire'ye birçok seyahatte bulundu. 791 (1389) yılında Kahire'de vezir ve şair Fahreddin İbn Mekânîs ve oğlu Meccüddin, İbn Haldûn, İbn Hacer el-Askalânî, Dımaşk'ta Makrîzî gibi dönemin önde gelen şahsiyetleriyle tanıştı. Dostu ve hemşehrisi Nâsîrüddin Muhammed İbnü'l-Bârizî, Mısır Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Seyfeddin el-Mahmûdî'nin sır kâtipi olunca onu Dîvân-ı İnşâ kâtipliğine tayin etti (815/1412). Sultanın yakınları arasına girmeyi başaran İbn Hicce uzun süre bu görevde kaldı. Hâmîsi Nâsîrüddin İbnü'l-Bârizî'nin ölümünden (823/1420) sonra yerine geçen oğlu Kemâleddin İbnü'l-Bârizî zamanında da aynı görevi sürdürdü. 830'da (1426) Hama'ya dönerek telifle meşgul olmaya başladı. *Te'hîlû'l-ğarîb* adlı eserini 835'te (1431-32) burada tamamladı. 15 Şâban 837'de (27 Mart 1434) Hama'da vefat etti.

İbn Hicce kendine aşırı derecede güvenen, başka şair ve müelliflere tepeden bakan bir kişiliğe sahipti. Kaynaklarda bu yüzden çok sayıda hasmı olduğu, hatta talebesi Muhammed b. Hasan en-Nevâcî'nin onun aleyhinde *el-Hücce fi serikâti İbn Hicce* adlı bir eser yazdığı kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. *el-Bedî'yye*. Safıyyüddin el-Hillî ile İzzeddin el-Mevsilî'nin bedî'yye-

lerine nazire olmak üzere Hz. Peygamber için kaleme aldığı, 147 bedîî sanatı içeren 142 beyitlik kasidedir. Müellif, Nâsîrüddin İbnü'l-Bârizî'nin isteği üzerine Bûsîrî'nin *Kaşidetü'l-bürde*'siyle aynı vezin ve kafiyede yazdığı manzumeyi *Tağdîmü Ebî Bekr* adıyla şerhetmiştir. Eser Osman b. Tâhir, Muhammed b. İsâ İbn Kenân, Muhammed b. Hasan es-Semennûdî ve Hürî Bölüs Avvâd tarafından da şerhedilmiş olup Avvâd'ın şerhi basılmıştır (*el-İkdü'l-bedî' fi fenni'l-bedî'*, Beyrut 1881). *el-Bedî'yye* ve şerhi kendisinden sonra kaleme alınan bu tür eserleri büyük ölçüde etkilemiştir. Süyûtî esere *Tanzîmü'l-bedî' fi medhi's-şeffî'* adıyla bir nazire yazmıştır. 2. *Hiżânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*. *el-Bedî'yye*'nin şerhidir. Asıl adı *Tağdîmü Ebî Bekr* iken şerhin zengin muhtevası göz önüne alınarak Ebü'l-Vefâ Nasr el-Hürî'nî (ö. 1291/1874) ve İbrâhim Abdülgaffâr gibi nâşirler tarafından *Hiżânetü'l-edeb* olarak adlandırılmıştır. Eserin ilk baskısı (Bulak 1273), daha sonraki neşirleri (Kahire 1291, 1304) ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tarafından yapılan ilmî neşri (Kahire, ts. [Mektebetü'l-Hancî]) bu adla yayımlanmıştır. İbn Hicce, 826'da (1423) tamamladığı bu şerhi 100 kadar kaynağa başvurarak hazırlamıştır. Eser bedî' türlerinin tanımı, türün tarihi seyri, ilgili âyet ve hadislerle çok sayıda şiir örnekleri ihtiva eder. Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed et-Taberî (ö. 1033/1624), İbn Hicce'nin esere *Tağdîmü Ebî Bekr* adını vermesini uygun bulmamış, bu konuda *Âliyyü'l-hücce bi-te'hîri İbn Hicce* adıyla bir tenkit kaleme almıştır. *Hiżânetü'l-edeb*, Abdülhay İbnü'l-İmâd el-Hanbelî tarafından *Şerhu Ebî'l-Felâh* adıyla ihtisar edilmiştir. 3. *Şemerâtü'l-evrâk (fi'l-muĥâdarât)*. Kısas, fıkra, ilginç haber, güzel cevap, atasözü ve seçme şiirlerden oluşan bir mecmua olup Harîrî'nin *Dürretü'l-ğavvâş*'i, İbnü'l-Cevzî'nin *İmtihânü'l-ezkiyâ*' ve İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-â'yan*'i başta olmak üzere kırk kadar kaynaktan yapılmış seçmeleri ihtiva eder. İlk defa Râğîb el-İsfahânî'nin *Muĥâdaratü'l-üdebâ*'sı kenarında yayımlanan eserin (Kahire 1287) daha sonra çeşitli baskıları yapılmış, son olarak Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire 1391/1971) ve Müfîd Muhammed Kumeyha (Beyrut 1403/1983) tarafından neşredilmiştir. Esere İbrâhim b. Ali el-Ahdeb'in *Te'hîlû'l-ğarîb ve'z-zeyl li-Şemerâti'l-evrâk* adıyla yazdığı zeyil Kahire (1300) baskısında yer almaktadır. Kitaba Muhammed b. Muhammed es-Sâbık el-Hamevî de bir zeyil yazmıştır.

Ya'küb Abdünnebi'nin bu zeyilden yaptığı seçmeleri Hâmid Abdülkâdir neşretmiştir (Kahire 1392/1972). 4. *Zeylû Şemerâti'l-evrâk (Te'hîlû'l-ğarîb)*. Nesir ve şiir seçmelerine ait olmak üzere iki bölümden oluşan zeyil aslıyla birlikte birkaç defa basılmıştır (Kahire 1287; nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1971; nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha, Beyrut 1403/1983). 5. *Bulûĝu'l-emel fi fenni'z-zecel*. Zecel, müveşşah, mevâliyâ, kâne ve kân, kûmâ gibi halk şiiri türlerine ait zengin örneklerle bunların açıklamalarını ihtiva eden eser Rîzâ Muhsin el-Kureyşî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1394/1974). 6. *Keşfü'l-lişâm 'an vechi't-tevriye ve'l-istiĥdâm*. Tevriye ve türleriyle istihdam sanatlarını bol örnekle açıkladığı bu eserinde İbn Hicce'nin lafızdan ziyade anlama önem verdiği görülmektedir. *Cinânü'l-cinâs* adlı eserin müellifi Selâhaddin es-Safedî'nin, edebî sanatlarda lafzı öne çıkaran bir anlayış benimsediğini söyleyen İbn Hicce, bu eseri onun *Fazzü'l-ĥitâm 'ani't-tevriye ve'l-istiĥdâm* adlı kitabını yetersiz bulduğu için kaleme almıştır. Özellikle Kâdî el-Fâzîl, İbn Senâül-mülk, İbn Nübâte el-Mısrî ve Ali b. Muzafer el-Vedâî'nin manzum ve mensur eserlerinden alınmış tevriye ve istihdam örneklerine geniş yer veren eser, aslında *Hiżânetü'l-edeb*'deki ilgili bölümün müstakil kitap haline getirilmiş şeklidir (Beyrut 1312/1894). 7. *Şübûtü'l-hücce 'ale'l-Mevsilî ve Hillî li'bn Hicce*. İbn Hicce bu eseri, *el-Bedî'yye* ve onun şerhi olan *el-Ĥizâne*'sinin Safıyyüddin el-Hillî ve İzzeddin el-Mevsilî'nin bedî'yyelerinin taklidi olduğu yolundaki iddialara cevap olarak kaleme almıştır. Eserde üç bedî'yyeyi ve şerhini karşılaştırarak kendi bedî'yyesinin ve şerhinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışan müellif İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin İbnü'd-Demâmîni ve Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin onun bedî'yyesini diğer ikisine üstün tutan görüşlerine de yer vermiştir (İzmir Millî Ktp., nr. 1751). 8. *Ķahvetü'l-inşâ*. Müellifin mektuplarından meydana gelen bir mecmuadır. "er-Resâ'ilü'd-dîvâniyyât" ve "er-Resâ'ilü'l-iĥvâniyyât" olmak üzere iki bölüme ayrılır. Mısır'da Dîvân-ı İnşâ'da kâtipken kaleme aldığı ilk bölümdeki mektupları, zamanın ileri gelen devlet ricâline hitap ettiği için tarih açısından da önemlidir. İkinci bölüm, Trablus'tan Mısır'a gittiği sırada İbnü'd-Demâmîni'ye yazdığı *er-Risâletü'l-bahriyye*, 819'da (1416) Kâdî el-Fâzîl ve İbn Nübâte'ye muâraza için yazdığı *Risâletü vefâ'i'n-Nîl*, edebî gücünü göstermek amacıyla kaleme al-

diği *Risâletü's-sikkîn*'i ile 791'de (1389) el-Melikü'z-Zâhir Berkuk tarafından yakılıp yıkılmış olan Dımaşk'ı görünce teesürlerini dile getirdiği ve Mısır'daki Vezir İbn Mekânîs'e gönderdiği *Yâkütü'l-ke-lâm fîmâ nâbe's-Şâm* (*Risâle li'bn Mekânîs*) adlı risâlelerinden oluşur. Ömer Mûsâ Bâşâ tarafından neşredilen eser (baskı yeri ve tarihi yok), *Şemerâtü'l-ev-râk* ve *Te'hîlü'l-garîb* gibi eserlerin içinde de yayımlanmıştır. Ayrıca *Yâkütü'l-ke-lâm*'ı Ahmed Tarbîn de neşretmiştir (*MMLADm.*, XXXI/4 [1376/1956], s. 611-630). 9. *Bulûğu'l-murâd mine'l-hayevân ve'n-nebât ve'l-cemâd*. Câhiz'in *el-Hayevân*'ı ile Demîrî'nin *Hayâtü'l-hayevân*'ında sadece hayvanlara dair bilgi ve şiirlere yer verilirken İbn Hicce, 829'da (1425) kaleme aldığı eserinde bunlara bitki ve değerli taşlarla ilgili olanları da ekleyerek alfabetik sıraya göre düzenlemiştir. 10. *Bulûğu'l-merâm min Sîret-i İbn Hişâm ve'r-Ravzü'l-ünûf ve'l-İ'lâm*. İbn Hişâm'ın *Sîret*'i ile onun şerhleri olan *er-Ravzü'l-ünûf* (Süheylî) ve *el-İ'lâm*'in (Ahmed b. Ömer el-Kurtubî) muhtasarıdır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3060). 11. *Bürûku'l-Ğays* (*ellezi insecem ft şerhi Lâmiyyetü'l-Acem*). Tuğrâî'nin *Lâmiyyetü'l-Acem* kasidesine Selâhaddin es-Safedî'nin yazdığı *el-Ğaysü'l-müeccem* adlı şerhe eleştiri ağırlıklı hâşiyedir. 12. *Şerhu Kaşîdeti Bânet Sü'âd*. Kâ'b b. Zühre'nin meşhur kasidesinin şerhidir (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1985). 13. *Ez-hârü'l-envâr*. Kısa hikâye ve fıkra mecmuası olup yer yer şiir parçaları da ihtiva eder. 14. *Mültekaâtü İbn Hicce*. Varlık ve türleriyle ilgili bir eserdir. 15. *Mecra's-sevâbîk*. At tasvirlerine dair şiirlerden derlenen bir mecmuadır (nşr. Ömer Mûsâ Bâşâ, Cezayir 1974). 16. *Tahmîsü Kaşîdeti'l-Bürde* (*li'l-Büşîri*) (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3712). 17. *Tagrîdü's-Şâdih*. Muhammed İbnü'l-Hebbâriyye'nin (ö. 504/1111) *Kelile ve Dimne* tarzında kaleme aldığı *eş-Şâdih ve'l-Bâğım* adlı 2000 beyitlik urcûzesinden seçmeleri ihtiva eder. 18. *Tahrîrü'l-Kirâfi*. Burhâneddin el-Kirâtî'nin divanından seçilmiş on iki kaside ve bazı kıtalardan oluşmaktadır (Dârü'l-kütübî'l-Mısıriyye, nr. 7729). 19. *Zâviyetü Şeyhi's-ğüyûh*. Hama şeyhüşşüyûhu Abdülazîz el-Ensârî'nin tevriyelerinden seçmeler olup meillifin *Keşfü'l-lişâm* adlı eserinin içinde de yer almaktadır. 20. *Beyâzü'n-nebât*. İbn Nübâte el-Mısırî'den seçme şiirler olmalıdır (TSMK, nr. 2355). 21. *Emânü'l-hâ'ifin min ümmeti seyyidi'l-mürselin*. Hz. Peygamber için yazılan bir kasidedir (Beyazıt Devlet Ktp., nr.

7934, vr. 50^b-52^a). 22. *Lezkatü'l-baytâr fi 'akri İbni'l-Attâr*. Şair Şerefeddin Yusuf İbnü'l-Attâr'ın hicviyesine cevap olarak kaleme alınmıştır. 23. *Reşfü'l-men-hel(eyn)*. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mahmûd b. Abdülkâdir el-Cilânî'nin bir kasidesinin tahmisidir. 24. *Dîvân* (*ed-Dîvânü'l-Hamevî, Cene'l-cenneteyn, eş-Semerâtü's-şehiyye mine'l-fevâkihi'l-Hameviyye ve'z-zevâ'idi'l-Mısıriyye*) (Dımaşk 1929). Müellifin, bedîî sanatların ve özellikle tevriyenin yoğun biçimde kullanıldığı şiirlerinin çoğunu övgü, muâraza ve nazireler oluşturur (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 18-19; *Suppl.*, II, 9).

İbn Hicce'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Tahmîsü's-Süheyli* (Abdurrahman es-Süheylî'nin *el-Kaşîdetü'l-ayniyye*'sinin tahmîsi); *Büyütü'l-aşere* (İbn Nübâte el-Mısırî'nin beş kasidesine yazdığı muâraza olup eserin mukaddimesi *Kahvetü'l-inşâ*'da yer almaktadır); *Kabûlü'l-beyyinât* (İbn Nübâte, Burhâneddin el-Kirâtî ve İbn Hicce'ye ait üç *el-Kaşîdetü'l-tâ'iyye*'nin mukayyesesidir); *Hadîkatü Zühre* (Bahâ Zühre'nin şiirlerinden seçmeler olmalıdır); *Nâdicü Kalâkıs* (İbn Kalâkıs'ın şiirlerinden seçmeler olmalıdır); *Katrü'n-nebâteyn* (İbn Nübâte'den seçme şiirler veya ona nazire olmalıdır); *Letâ'ifü't-talîf* (şiir, hikâye ve fıkra seçmelerini içeren bir mecmuadır); *Nevâdirü'l-üdebâ* (seçme şiirler mecmuası olmalıdır); *es-Sîretü's-Şeyhiyye* (Mısır Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin biyografisidir).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hicce, *Bulûğu'l-emel fi fenni'z-zecel* (nşr. Rizâ Muhsin el-Kureyşî), Dımaşk 1394/1974, neşreden giriş, s. 11-37; a.mlf., *Şemerâtü'l-evrâk* (nşr. Müfîd M. Kumejha), Beyrut 1403/1983, neşreden giriş, s. 7-14; a.e. (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1971, neşreden giriş, s. 4-6; a.mlf., *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, Kahire 1304, s. 3; *Keşfü'z-zunûn*, I, 233-234, 254, 336, 524; II, 1366, 1593; Brockelmann, *GAL*, II, 18-19; *Suppl.*, II, 8-9; a.mlf., "İbn Hicce", *IA*, V/2, s. 753-754; a.mlf., "İbn Hicce", *El²* (İng.), III, 799-800; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), III, 135-136; Mahmûd Rızk Selîm, *Takıyyüddin İbn Hicce el-Hamevî*, Kahire 1962; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, I, 791-793; a.mlf., *el-Belâğa te'avvür ve târih*, Kahire 1965, s. 362-363; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 839-844; Mahmûd er-Rebdâvî, *İbn Hicce el-Hamevî*, Dımaşk 1402/1982; Ali Ebü Zeyd, *el-Bed'iyyât fi'l-edebî'l-Arabî*, Beyrut 1403/1983, s. 93-95; Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî: el-aş-rü'l-memlûkî*, Dımaşk 1409/1989, s. 582-597; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmîl*, II, 163-166; Hulusi Kılıç, "Bed'iyyât", *DA*, V, 323; Meryem Sâdikî, "İbn Hicce el-Hamevî", *DMBİ*, III, 333-336.



NASUHI ÜNAL KARAARSLAN

İBN HİCCİ

(ابن حجي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Alâiddin Hicci b. Mûsâ es-Sa'dî ed-Dımaşki (ö. 816/1413)

Muhaddis, tarihçi ve Şâfiî fakihî.

4 Muharrem 751'de (14 Mart 1350) Dımaşk'ta doğdu (Nuaymî, I, 139; İbn Tolun, I, 178). Kur'an'ı ezberledikten sonra başta babası olmak üzere Şemseddin İbn Kâdî Şühbe ve Bahâeddin Ebü'l-Bekâ Muhammed gibi âlimlerden fıkıh okudu. Hadis öğrenimini Ebü'l-Fidâ İbn Kesir ve İbn Râfi'nin yanında tamamladı; ayrıca aralarında İmâdüddin eş-Şirâcî, Ahmed b. İsmâil, İbnü'l-Mülakkın, Muhammed b. Humeyd'in de bulunduğu Kudüs, Medine, Ba'lebek ve Halep gibi şehirlerin muhaddislerinden icâzet aldı. Hadis ve fıkıh yanında tarihle de ilgilenerek Dımaşk'ın meşhur âlimlerinden biri oldu ve şehrin Şâfiî mezhebine bağlı medreselerinin çoğunda müderrislik yaptığı gibi kadî nâibliğini ve Emeviyye Camii'nin hatipliğini de yürüttü. Birçok defa Kahire'ye giderek hadis rivayet edip ders ve fetva verdi. Bu seyahatlerinin sonuncusunu, sekiz yıl sonra Memlûk tahtına çıkacak olan o sıradaki Dımaşk Nâibi el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin Sultan el-Melikü'n-Nâsir Ferrec b. Berkük'a yolladığı mektubu götürmek için yaptı. Bu arada Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî ile karşılaştı ve onun *Taglîku't-Ta'lik* adlı kitabını ezberledi. Dımaşk'a döndükten sonra kadılığı bıraktı; kendisine birçok defa kadilkudâtlik makamının teklif edilmesine rağmen karından vazgeçmedi ve geri kalan ömrünü ibadetle ve kitap yazmakla geçirdi. Öğrencileri arasında Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe ve oğlu Bedreddin İbn Kâdî Şühbe de bulunmaktadır.

Eserleri. *ez-Zeyl 'alâ Târîhi İbn Kesir* (*Târîhu İbn Hicci*). İbn Hicci'ye "müerrihu'l-İslâm" denilmesine yol açan en önemli çalışmasıdır; 741 (1340) yılından itibaren ay ay olaylar hakkında bilgi verip her ay vefat eden meşhur şahsiyetleri tanıtır. İbn Hicci, İbn Kesir'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı tarihine zeyil olarak hazırladığı kitabında 741-747 (1340-1346) ve 769-816 (1368-1413) yılları arasındaki olayları konu edinmiş, eksik kalan 748-768 (1347-1367) yılları arasının yazılmasını ise öğrencisi Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe'den istemiştir; o da bu kısmı ve 816'dan (1413) 840 (1437) yılına kadar meydana gelen olayları ekledikten sonra

zeyil yeniden kaleme almıştır (İbn Kâdî Şühbe, IV, 13; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1122-1123). İbn Hacer'in *İnbâ'ü'l-gumr'u* yazarken çok faydalandığı bu eserden İbn Tolun *et-Târîhu't-tezyîl* adıyla bahseder (*el-Kalâ'idü'l-cevheriyye*, I, 181). Kitabın yazma nüshası ilk bulunduğu (Berlin Staatsbibliothek, nr. 9458) İbn Hacer el-Askalânî'ye nisbet edilmiş, daha sonra Wilhelm Ahlwardt eserini İbn Hiccî'ye ait olduğunu ortaya koymuştur (*Verzeichniss*, IX, 65-66). Muhtemelen iki cilt hacmindeki kitabın II. cildini oluşturan bu nüsha, 769-815 (1368-1412) yılları arasındaki olayları ve vefeyât konularını içermektedir; ancak 805-808 (1402-1406) yılları arası eksiktir.

İbn Hiccî'nin diğer eserleri zamanımıza ulaşmamış olup kaynaklardan onun geleceğe uyarak hadis aldığı hocalarının ve okuduğu ders kitaplarının isimlerini *el-Mu'cem* adlı eserinde bir araya getirdiği, zamanındaki Dimaşk medreseleri hakkında kaleme aldığı *ed-Dâris min aḥbâri'l-medâris* adlı kitabında bu medreseleri kurup vakfeden kimselerle oralarda ders veren âlimlerin hayat hikâyelerini anlattığı, Şemseddin İbn Abdülhâdî'nin *el-Muḥarrer* adlı eserinin bazı bölümlerini şerhettiği, bir reddiyede İsnevî'nin *el-Mühimmât ve'l-elgâz* adlı eserindeki birçok yanlışı ortaya koyduğu ve ilimlerin faydaları üzerine *Cem'ü'l-müfterik* adlı bir eserle hocası İbn Râfî'nin *Vefeyât*'ına bir zeyil yazdığı öğrenilmektedir (Nuaymî, I, 143; İbnü'l-İmâd, VII, 117). Bazan İbn Hacer el-Askalânî'ye nisbet edilmekle birlikte yazma nüshalarının çoğunda müellifi Zeynülkudât Ahmed b. Muhammed el-Hiccî (el-Hacerî) olarak kaydedilen *el-Münebbihât 'ale'l-isti'dâd li-yevmi'l-mî'âd* adlı eserin de İbn Hiccî'ye ait olması muhtemeldir (Abdüssettâr eş-Şeyh, s. 481; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, I, 394-395).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Sâfiyye*, IV, 12-14; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr'u*, I, 3; VII, 121-124; Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbiḥ*, s. 310-311; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 138-143; İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye* (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dimaşk 1401/1980, I, 178-182; *Keşfü'z-zunûn*, I, 277; II, 1122-1123; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 116-118; Ahlwardt, *Verzeichniss*, IX, 65-66; Brockelmann, *GAL*, II, 63; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 105; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dimaşkiyyin*, Beyrut 1398/1978, s. 229-230; Abdüssettâr eş-Şeyh, *el-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî*, Dimaşk 1412/1992, s. 481; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, *İbn Hacer el-Askalânî*, Beyrut 1417/1997, I, 394-395; Muhammed Abd-i Afî, "İbn Hiccî", *DMBİ*, III, 336-338.



SABRİ HİZMETLİ

İBN HİDÂYETULLAH

(bk. MUSANNİF).

İBN HİLÂL el-MAKDİSÎ

(ابن هلال المقدسى)

Ebû Mahmûd Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hilâl el-Makdisî (ö. 765/1364)

Muhaddis.

714'te (1314) Kudüs'te doğdu. Süfî İbrâhîm el-Havvâs'ın (ö. 291/903) soyundan geldiği için Havvâsî nisbesiyle de anılır (Zehebî, s. 33). Kudüs, Dimaşk ve Kahire gibi ilim merkezlerinde hadis öğrendi ve bu sahada temayüz etti. Zehebî'den İbn Mâce'nin *es-Sünen*'ini okudu; İbn Seyyidünnâs, Birzâfî, Alâî ve Zeynüddin el-İrâkî'den ders aldı. Memlûkler döneminde Şam valiliği yapan Tenkiz'in 729'da (1329) Kudüs'te inşa ettirdiği Tenkiziyye Medresesi'nde Alâî'nin ölümünden (761/1359) sonra hadis hocalığına başladı ve hayatının sonuna kadar görevini sürdürdü. Bu medresede hadis hocalığı yapmak için âfî rivayetleri semâ yoluyla almanın ve onların iyi zaptetmenin şart olduğu (*Mevsû'âtü'l-Filistîniyye*, III, 17) göz önüne alınırsa İbn Hilâl'in hadis ilminde yerinin önemli olduğu anlaşılır. Şâfiî fukahâsından olduğu belirtilen ve fazilet sahibi bir âlim olarak nitelendirilen İbn Hilâl el-Makdisî, Rebîülâhîr 765'te (Ocak 1364) Mısır'da vefat etti. İbn Hacer ise onun Kudüs'te öldüğünü kaydetmektedir.

Eserleri. 1. *Müşîrû'l-ğarâm ilâ ziyâreti'l-Kuds ve's-Şâm*. 23 Şâban 752'de (15 Ekim 1351) Kudüs'te tamamlanan eser, Filistin tarihi ve Kudüs'ün fazileti hakkında telif edilen ilk önemli kaynaklardan olup birinci kısmında Şam'ın sınırları ve faziletleri, ikinci kısmında Mescid-i Aksâ ile ilgili tarihî bilgiler ve onun faziletleri anlatılmaktadır. Muhammed b. Ammâr b. Muhammed el-Mâlikî eseri *Muntehe'l-merâm fi tahşîli Müşîri'l-ğarâm* adıyla ihtisar etmiştir. Kemâleddin es-Süyûtî ile Ebü'l-Yümn el-Uleymî'nin geniş ölçüde faydalandığı kitabın 5-7. fasıllarını ilk defa Guy Le Strange İngilizce tercümesiyle birlikte (bk. bibli.), daha sonra Ahmed el-Hâlidî (Yafa 1946) ve Ahmed el-Hâtimî (Beyrut 1415/1994) tamamını neşretmişlerdir. *Müşîrû'l-ğarâm*'ın kaynakları ve muhtevasıyla ilgili bir çalışma da Conrad Koening tarafından yapılmıştır (*Islamic Geography*, LXXIV, 147-177). 2. *el-Miş-*

bâḥ fi'l-cem' beyne'l-Ezkâr ve's-Silâḥ. Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ı ile İbnü'l-İmâm'ın *Silâhu'l-mü'min fi'd-du'â' ve'z-zıkr* adlı eserlerinden seçme dua ve zikirleri ihtiva etmekte olup yazma nüshalarından biri Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1193), bir diğeri Berlin'de (nr. 3705) bulunmaktadır (Brockelmann, *GAL*, II, 162). 3. *İntihâ'ü's-senen ve'ktifâ'ü's-Sünen*. Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i üzerine yapılan bir şerhtir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1006). 4. *İktifâ'ü'l-minhâc fi eḥâdişi'l-mî'râc* (a.g.e., I, 136). 5. *Ucâletü'l-âlim min kitâbi'l-Me'âlim*. Hattâbî'nin *Me'âlimü's-sünen*'inin muhtasarıdır (a.g.e., II, 1005). 6. *İthâmü'l-mümârî bi-aḥbâri Temîm ed-Dârî*. Temîm ed-Dârî'nin Kudüs'e seyahatle ilgili rivayetlerini doğrulamak amacıyla yazılmıştır (*Mevsû'âtü'l-Filistîniyye*, III, 370).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hilâl el-Makdisî, *Müşîrû'l-ğarâm ilâ ziyâreti'l-Kuds ve's-Şâm* (nşr. Ahmed el-Hâtimî), Beyrut 1415/1994, neşreden giriş, s. 20-40; Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muḥtas bi'l-muhaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Taif 1408/1988, s. 33; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 242; Takyyüddin İbn Fehd, *Lahzû'l-elhâz (Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî* içinde nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dimaşk 1347, s. 148-150; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celil bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Hâlil*, Kahire 1283/1866, II, 499-550; *Keşfü'z-zunûn*, I, 136; II, 1005, 1006, 1589, 1707; Brockelmann, *GAL*, II, 162; *Suppl.*, II, 162; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 216; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, II, 62-63; Conrad Koening, "Der Kitab muḥir al-ğarâm ilâ zıjâra al-Kuds wa's-Şam-des Şihâbeddin Abû Mahmûd Ahmed al-Muḥaddasî", *Islamic Geography* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, LXXIV, 147-177; Guy Le Strange, "Description of the Noble Sanctuary at Jerusalem in 1470 A.D., by Kamâl (or Shams) ad Dîn as Suyûtî, Extracts Re-Translated", *JRAS*, sy. 19 (1887), s. 247-305 (aynı makale için bk. *Islamic Geography* [ed. Fuat Sezgin], Frankfurt 1993, LXXIII, 139-199); *Mu.Fs.*, I, 106; *el-Mevsû'âtü'l-Filistîniyye*, Beyrut 1990, II, 611-612; III, 14, 17, 337, 370; VI, 810.



NURİ TOPALOĞLU

İBN HİNDÜ

(ابن هندو)

Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Ahmed b. el-Hasen b. el-Hasen b. Hindü (ö. 423/1032)

Filozof, hekim, şair ve devlet adamı.

Lakabına bakılarak İbn Hindü'nun Hint menşeli olduğunu (Meyerhof, s. 95) yahut Hindücân beldesine mensup bulunduğunu ileri sürenler olmuşsa da Arap

soyundan geldiği ve Kum şehrinde doğduğu bilinmektedir. Kendisinin Hintliler'den (Hündû) "şehre gelen yabancılar" şeklinde söz etmesi de (*Miftâhu't-tüb*, s. 157) onun Arap asıllı olduğunu göstermektedir; ayrıca altı kuşak sülâlesinde Hint menseli bir isme rastlanmamaktadır. Eğer bu iddialar doğru olsaydı nisbesinin İbn Hindî yahut İbn Hindûcânî olması gerekirdi. Esasen İbn Hindû nisbesi bugün hâlâ Araplar arasında kullanılmakta olup (İbnü'z-Zübeyr v.dğr., *Mu'cemü esmâ'i'l-'Arab*, II, 1831) Araplar'ın kız çocuklarına verdiği Hind isminden gelmektedir (a.mlf.ler., *Sicillü esmâ'i'l-'Arab*, IV, 2572). Soylu olması durumunda çocuğun isminin anneye nisbet edilmesi, Câhiliye şairi Amr b. Hind'in adında olduğu gibi Araplar arasında eski bir âdetti. İbn Ebû Usaybia İbn Hindû'yu "seyyid" lakabıyla anmaktadır (*Uyûnü'l-enbâ*, s. 429). Muhtemelen İbn Hindû Kûfe'den gelip Kum'a yerleşen Kureyşli bir aileye mensuptur.

Çocuk yaşta ailesiyle birlikte Rey'e göç eden İbn Hindû on sekiz-on dokuz yaşlarına kadar bu şehirde yaşamış ve dil, edebiyat, tarih, İsnâşa'riyye akaidi alanlarındaki ilk tahsilini burada yapmıştır. Tenûhî onun Rey'de Adudüddeve'ye divan kâtipliği yaptığını belirtmektedir (*Nişvârü'l-muḥâḍara*, IV, 58). İbn Hindû'nun bu ilk işini on sekiz-on dokuz yaşlarında üstlendiği, Büveyhî Hükümdarı Rüküddeve'nin Rey'i Sâmanîler'in elinden 342 (953) yılı dolaylarında aldığı (İbnü'l-Esîr, V, 243, 246) ve ailenin de aynı yıl Rey'e göç ettiği göz önüne alınırsa yaklaşık 335'te (946-47) doğduğu ileri sürülebilir. 353 (964) yılına kadar Rey'de kalan İbn Hindû o yıl yeni bir kâtiplik görevi almak üzere Errecân'a gitti. 369'da (979-80) tekrar Rey'e döndü. Burada hizmetinde bulunduğu Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd ile iyi ilişkiler kurdu. Fakat daha sonraki dönemde işini ve mevkiini kaybederek yoksulluk içine düştü. Zira Fahrüddeve'nin 373 (983-84) yılında Rey'de iş başına geçmesiyle Sâhib b. Abbâd birçok kâtime işten el çekmişti.

İbn Hindû işsiz kaldıktan sonra Rey'i terkedip Nişâbur'a gitti. Burada dönemin en büyük filozoflarından Ebü'l-Hasan el-Âmirî'den felsefe ve mantık okudu. 375'te (985-86) Bağdat'a giderek İbnü'l-Humâr (İbnü'l-Hammâr) diye bilinen Ebü'l-Hayr Hasan b. Süvâr'dan tıp ve felsefe tahsil etti, onun en iyi öğrencilerinden biri oldu (İbn Ebû Usaybia, s. 430). Bu iki sima tıp ve felsefede doğrudan etkilendi-

ği filozoflardı. 380 (990) yılında Bağdat'tan Nişâbur'a dönen İbn Hindû burada Kâbûs b. Veşmgîr'in hizmetine girdi. 383'te (993) Kâbûs'un saflarında savaşa katıldı; Cürcân ve Taberistan'ı yeniden ele geçirme mücadelesinde onu hem kalemi hem de kılıcıyla destekledi. 391 (1001) yılına kadar Cürcân'da kaldı. Cürcân'da umduğunu bulamayınca Şiraz'daki Bahâüddeve b. Adudüddeve'nin hizmetine girmeye çalıştıysa da istediği görevi defalarca hicvettiği İbn Abdân aldı. İbn Hindû'nun 391-400 (1001-1010) yılları arasındaki dönemi hakkında bilgi yoktur.

402-403 (1011-1012) dolaylarında Bağdat'a dönen İbn Hindû, Fahrülmülk ile ilişki kurmaya ve bir kâtiplik görevi almaya uğraştı. Çeşitli meclislerde kâtiplik günlerinden kalma özel cübbeyle bulunarak tecrübesi hakkında olumlu izlenimler yaymak istediği kaydedilmektedir. Bu esnada edebiyat, mantık, matematik ve metafizik alanındaki çalışmalarıyla ün yapmış bulunan Ebû Saïd el-Urmevî ile de görüşmüş olması muhtemeldir (Ali b. Zeyd el-Beyhakî, s. 136).

Kâbûs'un 403 (1012-13) yılında öldürülmesinden sonra iş başına oğlu Minûçîhr'in geçmesi üzerine İbn Hindû Cürcân'a gitti ve sultanla yakınlık kurmaya çalıştı, ancak umduğunu bulamadı. Kendisi için yazdığı kasideyi sultan ödüllendirmediği gibi kasidede geçen bazı ifadeleri şahsına yönelik bir hakaret sayarak İbn Hindû'nun öldürülmesini emretti. Bunun üzerine filozof o devirde Gazneliler'in hâkimiyetinde bulunan Nişâbur'a kaçtı. Burada Muhammed b. İbrâhim b. Hemdân'dan rivayetle Şii hadislerini derledi. 404'te (1013-14) Nişâbur'u terkedip Kazvin'e giden İbn Hindû iktidar merkezi olan Rey'e bağlı çeşitli şehirlerde çalıştı. Bu dönemde Mecdüddeve ile annesi (Fahrüddeve'nin zevcesi) arasındaki iktidar mücadelesinde hanım sultanın tarafını tuttu ve himayesini kazandı. Bu sebeple Beyhakî onun "Rey seyidesi"nin kâtiplerinden olduğunu söylemektedir (*Târîhu ḥükemâ'i'l-İslâm*, s. 93). Herhalde İbn Hindû'nun Mecdüddeve'yi hicvetmesi de aynı olaylarla ilgili olmalıdır. 411 (1020) yılında tekrar Cürcân'a giden İbn Hindû bu defa orada Minûçîhr b. Kâbûs'un kâtipliğini yaptı. Döneminin bir şairi, İbn Hindû'yu 410'lu (1019) yıllarda Cürcân'da kâtiplik yaparken gördüğünü ve bu beldede meşhur olduğunu belirtmektedir (Yâkut, V, 169). Onun 421'de (1030) Deylem beldesinin yeni hükümdarı Nâtik-Bilhakk'a kaside

gönderdiği de bilinmektedir. İbn Hindû, oğlu Ebû Ş-Şeref İmâd'ın bildirdiğine göre 423 (1032) yılında Esterâbâd'da vefat etti (İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, XVII, 354).

İbn Hindû'nun felsefesi genelde Yeni Eflâtuncu bir karakter taşır. Bunda başta Âmirî olmak üzere hocalarından aldığı etkinin payı vardır. İbn Hindû'ya göre kâinatın bir gâiyet mevcuttur ve bu gâiyet Allah'ın varlığına delil teşkil eder. Kâinatın bütünlüğü içinde bir fonksiyonu yahut yararı bulunmayan hiçbir şey yoktur. Kâinat ilâhî inâyetin bir sonucu olarak belirli bir amaca yönelmiştir (krş. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *et-Takrîr*, s. 300, 333-335).

Mevcudu "eylemde bulunan" ve "etkilenen" şeklinde tanımlayan İbn Hindû (*Miftâhu't-tüb*, s. 2) fiilleri tabii ve sınaî olmak üzere ikiye ayırır. Kuve ise etki ve edilgiyi tabii şekilde oluşturan güçtür. Bu kuve sayesinde oluşum ve dönüşümler meydana gelir ve Allah'ın murad ettiği nizam oluşur (a.g.e., s. 9). Tabiat bütün cisimlere sirayet edip onları kemallerine doğru sevkeden ilâhî bir güçtür (a.g.e., s. 92; krş. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *İnkâzû'l-beşer*, s. 252, 255; *et-Takrîr*, s. 334). Sınaî fiiller ise ikiye ayrılır. Başlangıcından bitimine kadar insana ilişkin sınaî fiiller (marangozluk, boyacılık gibi), başlangıcında insana ilişkin olup sonucu Allah'a ve tabiata kalmış fiiller (tarım gibi) (*Miftâhu't-tüb*, s. 19; krş. *et-Takrîr*, s. 335). Tabii ve sınaî fiillerdeki değişimler altı çeşit hareketle oluşur: Yer değiştirme, büyüme, solma / kuruma, dönüşme, oluş ve bozulmuş (*Miftâhu't-tüb*, s. 96).

İbn Hindû'ya göre semanın altındaki en şerefli varlık olan insan nefis ve beden meydana gelmiştir. İnsanın nefsi ruhların, bedeni de diğer bedenlerin en şerefli sidir (a.g.e., s. 25). İnsan eylemiyle vardır; bu sebeple insanı etkileme ve etkilenmeden yoksun âtil bir varlık farzetmek onu yok saymak anlamına gelir (a.g.e., s. 2). İnsanın fâil oluşu, eylemde bulunuşu ondaki nefsin varlığından, tabii anlamda ise ruhun güçlerinden kaynaklanır. Bu görüş daha önce Fârâbî tarafından ayrıntılarıyla incelenmiştir (*Taḥşîlü's-sa'âde*, s. 60-61). İbn Hindû, *Maḳâle fi vaşfi'l-me'âdi'l-felsefi* adlı eserinde insan ruhunun hakikatini ve bu konudaki ihtilâfları ele almıştır. Filozofa göre insan ruhu doğrudan sezgi ile kavranabilir. Zira ruhun varlığı delile ihtiyaç hissetmeden zorunlu olarak bilinir. Bitki, hayvan ve insan arasındaki farklılaşma da ruhî planda açıklanabilir.

Nefsi dört nitelikten (sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk) oluşmuş bedenî bir mi-zaçtan ibaret gören materyalist telakkî-yi İbn Hindü reddeder. Çünkü tabii keyfiyetler kendi başına aktif olamazlar. Bu görüşler Plotin'in *Enneades*'indeki görüşlerle uyum içindedir (Abdurrahman Bedevî, s. 52-53). Nefis bedenî hareket ilkesi olan mânevî bir cevherdir; zira cisim kendi başına harekete sahip değildir. İbn Hindü, İslâm felsefesinde yaygın şekilde kabul gören nefsin tür bakımından tek olup güçlerinin farklı olduğu şeklindeki telakkîyi benimsemeyiz. Ona göre nebâtî nefis başka, insanî nefis başka türdendir. Bunun aksi olsaydı nebâtî nefsin hissedebildiği gibi akledebilmesi de gerekirdi ki bu hurafeden ibarettir.

İbn Hindü'ya göre nebâtî (hassâse) ve gazabî (hayvanî) nefisler ancak bedenle birlikte var olabilir ve bedenî dağılımıyla yok olur. İnsanî (nâtık) nefislerin fiilleri ise yalnızca bir organizmadan ibaret olan bedenle alakalı değildir. Dolayısıyla bedenî ölümden sonra dağılımıyla nefis ruhaniyetine döner ve hep öyle kalır. Nefis gemideki kaptan gibidir; gemi batınca onu terkeder ve kendi başına yüzmeye devam eder. Bu konuda İbn Hindü, İslâm dünyasında tanındığı kadarıyla Plotin'in *Enneades*'ine ve Âmirî'nin kitaplarına dayanır.

Kemale ermemiş olan nâtık nefisler bedenî dağılımıyla yok olur. Şu halde ruhun bekası bilgiyle ve maddeden arınmayla irtibatlıdır. Cahil ruhlar bedenî ağırlarına takılıp kalmışlardır. Bu daha önce Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'sında (s. 143) yer alan görüştür. İbn Hindü'ya göre ölümsüzlük nefsin zâtına dönüşü, bilgileriyle yücelişi ve maddenin engellemesi sebebiyle görünmeyen ruhanî varlıkları müşahade etmesidir; ruh ya nimetlere ve hazza garkolmuş yahut azaba ve acılara mâruz kalmış haldedir. Bu hal dünyada işlenen iyilik ve kötülüklerin karşılığıdır.

İbn Hindü, bir yandan nefsi cevher kabul ederken (*Miftâhu't-tib*, s. 91) öte yandan onu "süret olması bakımından tabii cismî kemalî" olarak tanımlar. Filozofa göre üç türlü nefis vardır: Nebâtî nefis (merkezi karaciğer), hayvanî nefis (merkezi kalp), nâtık nefis (merkezi beyin). Bu üç nefisten her biri, üremeden başlayıp bilmeye kadar uzanan değişik fonksiyonlara sahiptir. Ancak İbn Hindü'nun bu fonksiyonları tek bir nefse irca edip etmediği, yani türde farklı nefisler görüşünde ısrarlı olup olmadığı çok belirgin değildir.

Akıl ya çocuktaki gibi kuvve veya filozof-taki gibi fiil halindedir. Düşünme, kıyas yapma ve ayırt etme akıl sayesinde gerçekleşir (a.g.e., s. 90); ancak akıl, bütün sırlara vâkıf olan bilme gücüyle küllî nefisten feyiz almaktadır (a.g.e., s. 16). Mantık ise aklın bilgide olgunluğa erişmesini kolaylaştırır. Aklın tümdengelim ve tümevarım şeklinde başlıca iki fiili vardır. Kıyas ve deneyin birbirini temellendirmesiyle gerçek bilgiye ulaşılmış olur. Vahiy de bize şer'î ilkeleri sağlar (a.g.e., s. 33).

İbn Hindü din, ilim ve felsefe arasında çatışma olduğu iddialarına da temas ederek bu problemin ilmî metodu alanı dışında kullanılmaktan kaynaklandığını belirtir. İlmî bilgi deneyle, şer'î hakikatler ise ancak vahiyle elde edilebilir. Bütün bilgi alanlarını tek bir metodolojiye indirgeyen mutaassıp yaklaşım tehlikelidir. Zira böyle bir taassup, bilgiye başka araştırma yöntemleri ortaya koyma hususunda yasaklar getirir ve gerçeğin görülmesine engel olur (krş. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *et-Takrîr*, s. 323).

Hocası Âmirî gibi İbn Hindü da ahlâk felsefesinin alanına nefsin yönetimi, ev yönetimi ve devlet yönetimi disiplinlerini alarak kapsamını genişletir (*Miftâhu't-tib*, s. 54). Devlet yönetimini nübüvvet, imâmet ve siyasî iktidarın gerekleri düzenler. Nefsin ıslahî fikri üzerinde de duran filozof, olgun bir bilginin şevvetlerine hâkim olan ve bilgiyi yücelten kişi olduğunu vurgular. İnsan fiilleri konusunda akıl ve yapabilme gücünü (istitâat) birbiriyle irtibatlandırır. Zira akıllı insan gücünün yetmediğinden sorumlu olmadığı gibi kavramadığı şey konusunda da gayret göstermez (Muhammed Kürd Ali, XXIV/1 [1949], s. 38). Filozofa göre insan iradesi hürdür ve bu hürriyet gerçek bir insanî fiilin varlık şartıdır. İnsanın hür olduğu telakkîsinin Allah'ın yaratma fiiliyle rekabet sayılacağını ileri süren Cebriyyeci görüşler doğru olsaydı insan gerçek fâil olamaz ve dolayısıyla şuurlu bir varlık olarak yok hükmünde kalırdı (*Miftâhu't-tib*, s. 2).

İbn Hindü, siyaset felsefesinde Fârâbî'den etkilenmekle birlikte Fârâbî gibi konuyu metafizikle irtibatlandırmak yerine (*Tahşilü's-sa'âde*, s. 64) pratik alanla sınırlandırır. Filozofa göre toplum halinde yaşamının nihai gayesi dünyada iyi ve güzel bir hayat sürmek, âhirette de iyi ve güzel bir âkıbete kavuşmaktır (*Miftâhu't-tib*, s. 4). Bunu sağlamak üzere toplum ortak yararlar ve iş bölümü esasına göre örgütlenir. Her meslek ve sanatın toplumda kendine göre bir üstünlüğü vardır;

zira birinin eksikliği halinde toplumda aksaklık ve zayıflık baş gösterir (a.g.e., s. 4-5). Dolayısıyla erdemli toplumda herkes kabiliyetine ve gücüne göre yararlı bir işle meşguldür ve yaptığı işle genel mutluluğun kazanılmasına katkıda bulunur.

Eserleri. 1. *el-Kelimü'r-rûhâniyye mine (fi) 'l-hikemi'l-Yunâniyye*. Ebû Mansûr İbrâhim b. Ali Dîvrâ adlı devlet adamına ithafen yazılmış olan bir Grek hikemiyat antolojisidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1488; Fâtih, nr. 4041; Esad Efendi, nr. 3774). Mustafa el-Kabbânî'nin gerçekleştirdiği neşirden sonra (Kahire 1900) eser, müellifin aşağıdaki ilk üç eseriyle birlikte Sahbân Halîfât tarafından tahkik edilerek *İbn Hindü: Sîretü-hû, ârâ'ühü'l-felsefiyye, mü'ellesâtühû* (Amman 1996) başlıklı ilmî çalışmada yayımlanmıştır (I, 252-480). 2. *el-Makâletü'l-müşevvika fi'l-medhal ilâ 'ilmi'l-felsefe*. Eserin halen elde bulunan bir özeti *Mültekaât mine'r-Risâleti'l-müşevvika* adıyla Tahran'da neşredilmiş (bk. a.g.e., I, 195), aynı özeti Sahbân Halîfât *Muktefatât mine'r-Risâleti'l-müşevvika fi'l-felsefe* adıyla Tahran yayımlamıştır (a.g.e., I, 192-201). 3. *Makâle fi vaşfi'l-me'âdi'l-felsefi 'alâ sebîli't-takrîb ve't-tefhîm*. Ruhun bir cevher olduğu hususu ve uhrevî âkıbetiyle ilgilidir. Tahran Üniversitesi Kütüphanesi (İlâhiyyât, nr. 242, 15/6616) ve Meclis-i Şûrâ-yı Milî Kütüphanesi'nde (nr. 400, 33/634) nüshaları bulunan eser Sahbân Halîfât tarafından neşredilmiştir (a.g.e., I, 227-251). 4. *Miftâhu't-tib*. İbn Hindü'nun felsefe ve tıbbâ dair görüşlerini ihtiva etmektedir. Eseri, önce Mehdi Muhakkak ve Muhammed Tâkî Dânişpejûh *Miftâhu't-tib ve minhâcü't-tullâb* adıyla (Tahran 1368), ardından Sahbân Halîfât (a.g.e., II, 482-785) yayımlamıştır. 5. *Dîvân*. 15.000'den fazla beyitten oluştuğu zikredilmektedir (İbn İsfendiyâr, s. 77). Sahbân Halîfât müellifin bazı şiirlerini çeşitli kaynaklardan derleyerek neşretmiştir (a.g.e., I, 161-191). 6. *Enmûzecü'l-hikme*. Beyhakî bu eserden iktibaslar yapmıştır (*Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, s. 93-95). 7. *Makâletü'l-firâk*. Tıp ekollerini hakkındadır. İbn Hindü bu eserini *Miftâhu't-tib*'de zikretmiştir. 8. *eş-Şâfi*. Ayrıntılı bir tıp kitabı olup Dâvûd-i Antâkî *Tezkire*'sinde bu eserden iktibaslarla bulunmuştur. 9. *Makâlât bi'l-'Arabîyye*. Müellif nüshasının beş cilt olduğu rivayet edilmektedir (İbn İsfendiyâr, s. 77).

Müellifin ayrıca kaynaklarda *Risâleti'l-visâta beyne'z-zünâh ve'l-lâta*, *el-Bül-*

ğâ min mücmeli'l-hikme, Nüzhetü'l-'ukûl, Resâ'îl, el-Farq beyne'l-müzekker ve'l-mü'enneğ, el-Misâhâ, Kitâbü'l-Emsâli'l-müvellede adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hindü, *Miftâhu't-tıb ve minhâcü't-tullâb* (trc. ve nşr. Mehdî Muhakkık – Muhammed Takî Dânişpejûh), Tahran 1368, s. 2, 4-5, 9, 16, 19, 25, 33, 54, 90-92, 96, 157, 205; Fârâbî, *Tahşîlû's-sa'âde* (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1981, s. 60-61, 64; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 143; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivâni'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 138; Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed* (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 102; a.mlf., *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* (*Resâ'ilü Ebî'l-Hasan el-Âmirî* içinde, nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1988, s. 252, 255; a.mlf., *et-Taqrîr li-evcûhi't-takdîr* (a.e. içinde), s. 300, 323, 333-335; Ebû Ali et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdâra* (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1392/1972, IV, 58; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Meşâlibü'l-vezîreyn* (nşr. İbrâhim el-Kilânî), Dimaşk 1961, s. 125; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, *et-Târîhu'l-Yemîni* (Ahmed el-Menîni, *el-Fethu'l-vehbî 'alâ Târîhi Ebî Naşr el-'Utbî* içinde), Kahire 1286, II, 170; Seâlibî, *Tetimmetü'l-Yetîme* (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1353/1934, I, 139; a.mlf., *Yetîmetü'd-dehr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377, I, 142; III, 397; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *et-Târîh* (nşr. H. F. Amroz – D. S. Margoliouth), Kahire 1337/1919, VIII, 105; Ali b. Hasan el-Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr* (nşr. Sâmî Mekki el-Ânî), Kahire 1971, II, 35, 42-43; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (trc. Yûsuf Hasan Bekkâr), Beyrut, ts., s. 183-184; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm* (nşr. Muhammed Kürd Ali), Dimaşk 1986, s. 93-95, 136; İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* (nşr. Ahmed Emîni), Bağdad 1985, s. 62; İbn İsfendiyâr, *Târîh-i Taberistân: An Abridged Translation of the Taberistan* (trc. Edward G. Browne), Leiden 1905, s. 77, 227; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *et-Tedvîn fi zikri ehli'l-İlm bi-Kazvîn* (nşr. Azizullah el-Utâridî), Beyrut 1987, III, 361; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebe'* (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1928, V, 169-173; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, V, 243, 246; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, *Zeylû Târîhi Bağdâd* (Hatîb, *Târîhu Bağdâd* içinde, nşr. Kayser Ebû Ferah), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbî'l-Arabî), XVII, 351-354; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 429, 430; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 13-14; Ahmed el-Menîni, *el-Fethu'l-vehbî 'alâ Târîhi Ebî Naşr el-'Utbî*, Kahire 1286, I, 107; Max Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ Bağdâd" (trc. Abdurrahman Bedevî, *et-Türâşü'l-Yünânî fi'l-hadâretü'l-İslâmiyye* içinde), Kahire 1940, s. 95; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 425-426; Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin 'inde'l-Arab*, Kahire 1955, s. 52-53; Safâ, *Edebîyyât*, I, 641; İbnü'z-Zübeyr v.dğr., *Sicillü esmâ'i'l-Arab*, Maskat 1411/1991, IV, 2572; a.mlf.ler, *Mu'cemü esmâ'i'l-'Arab*, Maskat 1411/1991, II, 1831; Muhammed Kürd Ali, "İbn Hindü", *MMİADm.*, XXIV/1 (1949), s. 34-41; "İbn Hindü", *El'* (İng.), III, 800; Lutz Richter – Bernlerng, "Ebn Hendü", *Elr.*, VIII, 29-30.



SAHBÂN HALİFÂT

İBN HİNZÂBE

(ابن حنزابه)

Ebû'l-Fazl Ca'fer b. Fazl
b. Ca'fer b. Muhammed b. Mûsâ
b. Hasen b. Furât el-Bağdâdî
(ö. 391/1001)

İhşîdî veziri ve hadis âlimi.

Zilhicce 308'de (Nisan 921) Bağdat'ta doğdu. Abbâsî Devleti'ne uzun yıllar hizmet etmiş olan İbnü'l-Furât ailesine mensuptur. Babaannesi Hinzâbe'ye (Cinzâbe) nisbetle İbn Hinzâbe diye meşhur olmuştur. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh tarafından 320'de (932) vezir tayin edilen babası Fazl halifenin ölümünden sonra bu görevden azledildi. Halife Râzî-Billâh döneminde (934-940) Mısır ve Suriye Dîvânü'l-harâc reisi oldu. Emîrül-ümerâ İbn Râik, Râzî-Billâh'ı ikna ederek Fazl'ı yeniden vezirliğe tayin ettirdi. Böyle bir vazifeyi yürütecek kabiliyete sahip olmadığını düşündüğü için eski görevine dönmek isteyen Fazl'ın bu isteği uygun görüldü. İbn Hinzâbe'nin dedesi Ca'fer b. Muhammed ile babasının amcası Ali b. Muhammed de Abbâsîler döneminde vezirlik yapmıştır.

İbn Hinzâbe çocukluk ve gençlik dönemini Mısır ve Irak'ta geçirdi. Bağdat'ta Muhammed b. Hârûn el-Hadramî, İsfahan'da Abdullah b. Muhammed, Muhammed b. Hamza, Hasan b. Muhammed ed-Dârekî ve Ebû'l-Kâsım el-Begavî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Öğrenimini tamamladıktan sonra Mısır'a yerleşti. Burada çeşitli hadis meclislerine katıldı. İhşîdî Emîri Ebû'l-Kâsım Ünûcûr b. İhşîd tarafından 7 Zilkade 335'te (30 Mayıs 947) vezir tayin edildi. İhşîdîler'den Ali (961-966) ve Ebû'l-Misk Kâfûr (966-968) dönemlerinde vezirliğini sürdürdü. 10 Cemâziyelevvel 357'de (12 Nisan 968) Kâfûr'un ölümüyle İhşîdî Devleti'nde idarî işler dört kısma ayrılınca İbn Hinzâbe malî işleri yürütmekle görevlendirildi. Bu dönemde başta yahudi asıllı Vezir İbn Killis olmak üzere bir grup kâtibî hapsederek işe başlayan İbn Hinzâbe, oğlu Ahmed'in annesinin İhşîdîler'in kurucusu Emîr Muhammed b. Tuğç el-İhşîd'in kızı olduğunu ileri sürerek Mısır, Suriye ve Haremeyn'de hüküm süren İhşîdî Emirliği için askerlerden oğlu adına biat aldı. Yüksek oranda vergi toplayıp bunun önemli kısmını maaşlı Türk askerlerine dağıtmasına rağmen onların arularını tatmin edemedi. Sarayı ve bazı taraftarlarının evle-

ri âsiler tarafından yağma edildi. Kendisine bir zarar gelmemesi için gizlenmek mecburiyetinde kalan İbn Hinzâbe bu olaydan sonra otoritesini kaybetti. Makrîzî, onun bu sıralarda Fâtîmî Halifesi Muiz-Lidînillâh'a mektup yazarak Mısır'ı hiçbir mukavemetle karşılaşmadan alacağına dair ona güvence verdiğini kaydeder (Makrîzî, *el-Mukâffe'l-kebir*, s. 382).

Karmatîler Remle'ye girdikleri zaman Remle Emîri Hasan b. Ubeydullah, İbn Hinzâbe'den yardım alarak tehlikeyi bertaraf etti. Yardıma gönderdiği askerler döndüklerinde ayaklanıp ondan istihkaklarını istediler. İbn Hinzâbe onların isteklerini karşılayamayınca çareyi yine saklanmakta buldu. Bu defa da kâtiplerinin ve yakınlarının evleri yağmalandı. Ortaya çıktığında (Zilhicce 357/Ekim - Kasım 968) Remle Emîri Hasan b. Ubeydullah Mısır'ın idaresini de eline almıştı. Emîr Hasan, halkın İbn Hinzâbe'yi sevmediğini ve ona karşı düşmanlık beslediğini görünce onu hapsetti ve bütün mallarına el koydu. Şerîf Ebû Ca'fer el-Hüseynî araya girerek onu Emîr Hasan'ın zulmünden kurtardı. İbn Hinzâbe daha sonra görevine iade edildi (Rebûlâhîr 358/Şubat - Mart 969).

358'de (969) Fâtîmî askerleri Cevher es-Sikillî kumandasında Mısır'a dayandılar. Şehrîn ileri gelenleri, İbn Hinzâbe'den Fâtîmî kumandanı Cevher ile görüşmesini ve ondan eman dilemesini istediler. Şerîf Müslim b. Abdullah başkanlığındaki heyeti kabul eden Cevher istenilen emanı verdi. Ancak İbn Hinzâbe Cevher ile görüşmeden önce Mısır'daki İhşîdîler ve Kâfûr'un adamları eman dilemekten vazgeçip düşmanla savaşmaya karar vermişlerdi. Fâtîmî ordusuyla meydana gelen çarpışmada İhşîdîler mağlûp oldu. Bunun üzerine Mısır ileri gelenleri, İbn Hinzâbe'nin başkanlığında 17 Şâban 358'de (6 Temmuz 969) Cevher'in Cize'deki karar-gâhına giderek bağlılıklarını bildirdiler. Cevher aynı gün Fustat'a girdi. Burada yerleşmeye ve hükümet dairelerini kurmaya karar verdi. İbn Hinzâbe'yi vezirlikte bıraktı. Mısır'da Abbâsîler adına okunmakta olan hutbeye son verip Fâtîmîler adına hutbe okutmaya ve para bastırmaya başladı (*DîA*, VII, 456). İbn Hinzâbe de oğlu Ahmed'i çeşitli hediyeyle Mağrib'deki Fâtîmî Halifesi Muizz'e göndererek bağlılıklarını bildirdi (Rebûlâhîr 359/Şubat - Mart 970). 361'de (971) Cevher'in

emriyle ikametini yeni kurulan Kahire'ye nakleden İbn Hinzâbe, birkaç ay sonra vezirlik görevinden alınarak malî işler sorumluluğuna getirildi. 7 Ramazan 362'de (11 Haziran 973) Kahire'ye gelen Halife Muiz tarafından görevinden azledildi.

Uzun süre resmî görevden uzak kalan İbn Hinzâbe bu sırada ilim meclislerine devam etti. Muiz'den sonraki Fâtîmî Halifesi Azîz-Billâh, onu Mısır'da Dîvânü'r-resâil reisliğine tayin ederek bütün kâtipleri emrine verdi. Kâtipler, İbn Hinzâbe'den meslekleriyle ilgili konularda ve dinî hususlarda ders aldılar ve hadis dinlediler. 383 yılı Şâban ayının ortalarına (Ekim 993) kadar bu görevini sürdüren İbn Hinzâbe bu tarihten sonra kendisini tamamen ilme verdi. Yâkût, 387 (997) yılında Mısır'da ilim meclislerinde hadis imlâ ettirdiğini, Dârekutnî ve Abdülğanî el-Ezdî'nin onun kâtipliğini yaptığını nakletmektedir (*Mu'cemü'l-üdebâ*, VII, 170 vd.). İbn Hinzâbe hayatının bundan sonraki safhasında büyük sıkıntılarla karşılaştı. Fâtîmî yönetimine bağlı idareciler onu malî yönden çok sıkıştırdılar ve bütün mallarına el koydular. İbn Hinzâbe 13 Rebülevvel 391'de (10 Şubat 1001) Mısır'da vefat etti (Hatîb, VII, 235). 13 Safer 392'de (1 Ocak 1002) öldüğü de rivayet edilir. Cenazesi vasiyeti üzerine Medine'ye götürüldü. Tabutu Haremeyn eşrafi tarafından karşılanarak Mekke'de Kâbe tavaf ettirildi. Arafat'ta vakfe yaptırıldı. Medine'de satın aldığı hem annesinin hem de Resûlullah'ın kabri civarındaki eve defnedildi (Yâkût, VII, 176; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1024).

İbn Hinzâbe'nin Seydûk lakabı ile tanıyan oğlu Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ca'fer, Fâtîmî Halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın emriyle 399'da (1008-1009) öldürülmüştür. Yahudi asıllı Vezir İbn Killis'in kızı ile evlenen diğer oğlu Ebü'l-Abbas Fazl, adı geçen halife tarafından 405 (1014-15) yılında vezir tayin edilmiş, ancak beş gün sonra o da öldürülmüştür (Yâkût, VII, 164-165).

İbn Hinzâbe, vezirliği sırasında Dârekutnî başta olmak üzere ilim erbabına, Haremeyn halkına büyük maddî yardımlarda bulunmuş ve hayır yolunda çok para sarfetmiştir. Makrîzî, onun Hz. Peygamber'e ve Ehl-i beyt'e son derece bağlı olduğunu, Haremeyn'de yaşayan Ali evlâdına her yıl çeşitli hediyeler ve ihtiyaç maddeleri gönderdiğini söyler (*Hıta*, s. 381 vd.). İbn Hinzâbe'nin Mısır'da, özel

görevlileri bulunan bir bahçe düzenleterek burada yılan ve benzeri haşeratı toplattığı kaydedilmektedir (Yâkût, VII, 170-172).

Başta hadis âlimi Dârekutnî ve Mısır'ın meşhur hadis hâfızı Abdülğanî el-Ezdî olmak üzere pek çok kişi İbn Hinzâbe'den hadis almıştır. Dârekutnî ve Ezdî ona hadis konusunda kâtiplik yapmışlardır. Müsnedini tasnif ederken Dârekutnî'nin yardım için onun yanına gittiği kaydedilir. Zehebî, İbn Hinzâbe'nin hadislerle ilgili meselelerde otorite kabul edildiğini söyler (*Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1023). Hamza b. Muhammed el-Kinânî ve Dârekutnî *Kitâbü'l-Müdebbe*'inde ve diğer kitaplarında ondan hadis rivayet etmişlerdir. Pek çok hadis toplayan İbn Hinzâbe, devrine göre en kısa sened kabul edilen ve dört râvisi olan (rubâî) rivayetlere de sahipti (krş. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1023-1024). Silefî onun hadis hâfızı ve sika olduğunu, yüksek makam ve mevkiine rağmen hadisçilerle sohbet ettiğini ve bununla övündüğünü belirtir. Ayrıca bazı şiirleri de bulunduğu bilinmektedir (Hatîb, VII, 235).

İbn Hinzâbe, hadis ricâlinin isimleri ve ensâb konusunda eserler telif etmiştir. Ömer Rızâ Kehhâle, onun *Müsnedü es-mâ'î'r-ricâl ve'l-ensâb* adlı kitabının Şam'da Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de (Genel, nr. 4616) bulunduğunu bildirmektedir (*Mu'cemü'l-mü'ellifin*, III, 142). Bağdatlı İsmâil Paşa ise aynı eseri *Müsnedü İbni'l-Furât* adıyla kaydetmektedir (*İzâhu'l-meknûn*, II, 481).

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât* (Guest), s. 560, 577, 583-584; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 234-235; İbnü'l-Kalânîsi, *Târîhu Dimaşk* (Zekkâr), s. 55-56; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VII, 163-177; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 168; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 346-350; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1022-1024; a.mlf., *el-İber*, II, 181; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 484-488; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 292-294; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 118-122; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 239; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 329; Makrîzî, *el-Hıta*, s. 381 vd.; a.mlf., *el-Mukaffe'l-kebir* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 379-389; a.mlf., *İttî'âzü'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1967, I, 110; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IV, 203; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 405; a.mlf., *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 352-353; II, 201; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 135-136; İzâhu'l-meknûn, II, 481; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, III, 142; Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, s. 57-58, 60; K. V. Zetterstéen, "İbnü'l-Furât", *İA*, V/2, s. 855; D. Sourdel, "İbn al-Furât", *EP* (Ing.), III, 768; Sâdik Seccâdi, "İbn Furât", *DMB*, IV, 391-392; Ramazan Şeşen, "Cevher es-Sikilî", *DİA*, VII, 456.

MEHMET AYKAÇ

İBN HİŞÂM

(ابن هشام)

Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî (ö. 218/833)

es-Sîretü'n-nebeviyye adlı eseriyile meşhur olan tarihçi, dil ve ensâb âlimi.

Basra'da doğdu. Birçok kaynakta Yemenli Himyer kabilesinin Meâfirî koluna mensup olduğu kaydedilmektedir. Zehebî ise onun Zühli kabilesinin Sedûs kolundan olduğunu, Ebû Saîd b. Yûnus'un zamanımıza intikal etmemiş olan *Târîhu Mısır* adlı kitabındaki rivayete dayanarak belirtir (*A'lâmü'n-nübelâ*, X, 428-429; *Târîhu'l-İslâm*, s. 282; ayrıca bk. Süyûtî, II, 115). İbn Hişâm tahsilini Basra'da tamamladı. Daha sonra Mısır'a gitti ve ölünceye kadar Fustat şehrinde yaşadı. Onun Basra'dan ne zaman ayrıldığı ve Mısır'a gitmeden önce tahsil için diğer ilim merkezlerine seyahat edip etmediği bilinmemektedir. 175 (791) yılında vefat eden Leys b. Sa'd ile görüşmüş olduğundan hareketle Mısır'a bu tarihten önce geldiği söylenebilir. Ancak İbn İshak'ın *es-Sîre*'sini kendisine rivayet eden hocası Ziyâd b. Abdullah el-Bekâî ile görüşmek üzere Küfe'ye veya Bağdat'a gitmiş olmalıdır. İbn Hişâm 13 Rebü'lâhîr 218 (8 Mayıs 833) tarihinde Fustat'ta vefat etti. Bazı kaynaklarda 213'te (828) öldüğü nakledilir (Süheylî, I, 43; Ebû Zer el-Huşenî, neşredenin girişi, I, 43; *Keşfü'z-zunûn*, I, 179). Zehebî onun 218 (833) yılında vefat ettiğini, diğer tarihin Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'nin vehmi olduğunu söyler (*A'lâmü'n-nübelâ*, X, 429).

Mısır'da İmam Şâfiî ile Arap şiiri üzerine sohbetlerde bulunan İbn Hişâm'ın önceleri onunla pek görüşmek istemediği, fakat görüştüğünden sonra dil, şiir ve ensâb ilmi konusunda derin bilgi sahibi olduğunu anlayarak kendisinden övgüyle söz ettiği bilinmektedir (Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, s. 282). İmam Şâfiî de İbn Hişâm'ın dilde hüccet (Süyûtî, II, 115) ve Arap dili konusunda iyi yetişmiş bir âlim olduğunu belirtmiştir.

İbn Hişâm kaynaklarda tarih, ahbâr, ensâb, şiir, nahiv ve lugat âlimi olarak tanıtılmakla birlikte hocaları, eserleri ve görüşleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. İbn İshak'ın *Sîretü İbn İshâk* diye de

bilinen *Kitâbü'l-Mübtede'* ve *'l-meb'as* ve *'l-megâzi'sini* yeniden tertip eden İbn Hişâm şöhretini bu esere borçludur. Eseri hazırlarken İbn İshak'ın en meşhur râvilerinden Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî'nin Küfî-Bağdâdî diye meşhur olan nüshasını esas alarak eseri kısaltmış, bu arada bazı ilâvelerde de bulunmuştur. Kitap zamanla onun adıyla (*Sîretü İbn Hişâm, Tehzîbü İbn Hişâm*) anılır olmuştur. Kıftî, Zehebî, İbn Kesîr, İbnü'l-İmâd, İbn Hallikân ve Sehâvî gibi müellifler, bu eseri Hz. Peygamber'in hayatına dair en sağlam ve en iyi siyer kitabı olarak kabul etmişlerdir.

İbn Hişâm, İbn İshak'ın kitabını esas almakla birlikte onun aksine Kur'an'da temas edilmeyen ve Hz. Peygamber'le ilgili olmayan konulara, pek tanınmayan şairlerin şiirlerine, nezaket dışı bazı ifadeler ve hocası Bekkâî'nin güvenilir bulunmadığı rivayetlere itibar etmediğini söyler (*es-Sîre*², I, 4). Müellif eserine aldığı bazı şiirlerin dilini ve veznini düzeltmiş, bazıların nisbet edilen şahıslara ait olmadığını belirtmiş, bir kısmının kaynağını ve râvilerini zikretmiş, bazan da yeni şiirler ilâve etmiştir. İbn Hişâm'ın eserde yer alan âyet, hadis ve şiirlerdeki garîb kelimeleri açıklarken verdiği bilgiler, onun Arap dili ve edebiyatına vâkif olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kelimeleri şiirlerden deliller getirmek suretiyle açıklayan İbn Hişâm, ayrıca Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ başta olmak üzere Yunus b. Habîb, Ebû Muhriz Halef el-Ahmer, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlerden nakillerde bulunmuştur. Bazı tarihî bilgileri esere ilâve etmesi, birtakım kelimelerin okunuşunu belirtmesi ve şahısların nesepleriyle ilgili bilgileri ilâve etmesi, onun İbn İshak'ın eserine yaptığı diğer katkılar arasında sayılabilir. İbn Hişâm, esere yaptığı bu ilâveleri "kâle İbn Hişâm" diye başlayan bir ibareyle göstermiştir.

Eserleri. 1. es-Sîretü'n-nebeviyye (*Sîretü İbn Hişâm, Sîretü Resûlillâh*). Hz. Peygamber'in hayatına dair tamamı zamanımıza intikal etmiş en eski kitaptır. İbn İshak'ın *es-Sîre*'sinin farklı râviler tarafından nakledilen birçok nüshasının hiçbirisi tam olarak günümüze gelmemiştir (bk. İBN İSHAK). İbn Hişâm'ın eseri ise daha çok Mısırlı râviler yoluyla diğer İslâm ülkelerine ulaştırılmıştır (İbn Hişâm'ın eserini rivayet edenler için bk. Mutâ' et-Tarâbîşî, s. 194-200). Bunlardan bilhassa Muhammed b. Hasan el-Kattân,

Abdürrahîm b. Abdullah el-Berkî ve kardeşi Ahmed el-Berkî'nin isimleri zikredilmelidir.

es-Sîretü'n-nebeviyye birçok defa basılmış, şerh ve ihtisar edilmiş, manzum hale getirilmiş ve çeşitli dillere çevrilmiştir. İlk baskısı Mısır'da yapılan kitabı (I-III, Bulak 1259) Ferdinand Wüstenfeld tahkik ederek yayımlamıştır (I-III, Göttingen 1858-1860). Eserin ayrıca birçok tahkikli neşri yapılmış olup Mahmûd Seyyid Tah-tâvî (I-III, Kahire 1329), Mustafa es-Sek-kâ – İbrâhîm el-Ebyârî – Abdülhafîz eş-Şelebî (I-IV, Kahire 1355/1936, 1375/1955), Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-IV, Kahire 1356/1937), Muhammed Halîl Herrâs (I-IV, Kahire 1971), Tâhâ Abdür-raûf Sa'd (I-IV, Kahire 1391/1971); Muham-med Fehmî es-Sercânî (I-IV, Kahire 1978), Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut 1987) ve Mecdî Fethî es-Seyyid'in (I-V, Tanta 1416/1995) neşirleri bunlar arasında zikredilebilir. *es-Sîretü'n-nebeviyye*'ye dört ayrı şerh yazılmış olup bunların üçü basılmıştır. En geniş şerhi, Endülüslü muhaddis Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli (ö. 581/1185) tarafından *er-Ravzü'l-ünûf fi şerhi's-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm* adıyla kaleme alınmıştır. İlk olarak Mısır'da basılan bu eser (I-II, Kahire 1332/1914) daha sonra Abdurrahman el-Vekîl tarafından da neşredilmiştir (I-VII, Kahire 1387-1390/1967-1970). Süheyli'nin şerhinin iki muhtasarı yapılmıştır. Bunların ilki Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî'nin *Muhtasarü'r-Ravzî'l-ünûf*'ü (Berlin Staatsbibliothek, nr. 9565), diğeri Ebû'l-Feth Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. Mukbil el-Bilbîsî'nin *el-İlmâm bi'r-Ravz ve Sîretü'bni Hişâm el-Mülaqqab bi-Celâ'î'l-efkâr bi-sîretü'l-Muhtâr*'ıdır (Kudüs el-Mektebetü'l-Hâlidîyye, Siyer, nr. 3). Vezîr el-Mağribî diye bilinen Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Ali b. Hüseyin (ö. 418/1027), İbn Hişâm'ın eserinin yeni ve sağlam bir rivayetini kaleme alırken bazı yerlerde kısa fakat değerli açıklamalar yapmıştır. Bu eseri Süheyl Zekkâr *es-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm bi-Şerhi'l-Vezîri'l-Mağribî* adıyla yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1412/1992). Diğer bir Endülüslü âlim olan Ebû Zer el-Huşenî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*'de geçen garîb kelimeleri açıklayan bir şerh yazmıştır. İbn Hişâm'ın eseri üzerine yazılmış şerhleri inceleyen Paul Brönnle, *Die Commentatoren des Ibn Ishaq und ihre Scholien* (1895, Halle Üniversitesi) adlı doktora tezinde Huşenî'nin eserini de

tahkik etmiş ve bu şerhi daha sonra Âşâ-rü'l-lugati'l-Arabiyye *Şerhu's-Sîretü'n-nebeviyye* adıyla yayımlamıştır (Kahire 1329/1911, 1969; İstanbul, ts.). Eseri Hemmâm Saîd ve Muhammed b. Abdullah Ebû Suaylîk (I-IV, Ürdün 1988, İbn Hişâm'ın metniyle), ayrıca Abdülkerîm Halîfe *el-İmlâ'ü'l-muhtasar fi şerhi garibi's-Siyer* adıyla (I-III, Amman 1412/1991) yeniden tahkik ederek neşretmişlerdir. Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî'nin *Keşfü'l-lisâm fi şerhi Sîretü İbn Hişâm* adlı şerhi ise zamanımıza intikal etmemiştir. Arthur Schaade, Süheyli ve Ebû Zer el-Huşenî'nin şerhlerinde geçen Uhud Gazvesi'ne dair şiirlerin şerhini *Kommentare von as-Suhaili und Abu Darr zu den Uhdgedichten* adıyla ayrıca yayımlamıştır (Leipzig 1920).

es-Sîretü'n-nebeviyye'nin çeşitli muhtasarları yazılmış olup birçoğu henüz yazma halindedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1012-1013). Bunlardan, İbrâhîm b. Muhammed el-Murahhal eş-Şâfîi'nin 611 (1214) yılında yaptığı *ez-Zahîre fi muhtasarî's-Sîre* ve İmâdüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîti'nin 711'de (1311) kaleme aldığı *Muhtasarü Sîretü İbn Hişâm* önemlidir. Eserin bazı muhtasarları da basılmıştır. Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un *Tehzîbü Sîretü İbn Hişâm*'ı (I-II, Kahire 1955, 1964, 1408/1987) Arif Erkan tarafından *Hiz. Muhammed'in Hayatı* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1981). Muhammed Affif ez-Zu'bi'nin (Cidde 1400/1980) ve Mısır'da bir heyetin (Kahire 1413/1993) yaptığı muhtasarlar yayımlanmıştır.

es-Sîretü'n-nebeviyye muhtelif şairler tarafından manzum hale getirilmiştir. Bunlar arasında Ebû Hasr Feth b. Müsâ el-Hadravî, Saîd ed-Dîrîni diye meşhur Abdülazîz b. Ahmed ve Ebû İshak et-Tîlîmsânî İbnü's-Şehîd'in (Muhammed b. İbrâhîm) adları sayılabilir. İbnü's-Şehîd'in *Fethü'l-garîb fi sîretü'l-Habîb* adlı eseri 10.000'den fazla beyit ihtiva etmektedir. *Sîretü İbn Hişâm*, Atabek Sa'd b. Zengî (1198-1226) adına *Sîret-i Resûlul-lâh (Terceme-i Siyer-i Nebî)* adıyla Refiud-din İshak b. Muhammed Hemedânî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiş olup eseri Asgar Mehdevî tahkik ederek yayımlamıştır (I-II, Tahrân 1361/1982). Farsça'ya yapılan diğer bir tercümesi de Ebû'l-Meâlî Şehâbeddin Ahmed b. İshak-ı Eberküî tarafından gerçekleştirilmiştir (*Terceme-i Sîretü'n-nebeviyye*, Tahrân 1348 ş.).

es-Sîretü'n-nebeviyye'yi Türkçe'ye ilk defa *Sîret-i Resûlullah* adıyla Aydınlı Eyyûb b. Halîl çevirmiş ve 12 Rebûlevvel 986 (19 Mayıs 1578) tarihinde şehzadelîği sırasında III. Murad'a takdim etmiştir. Yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 2414) bulunan eser, Mes'ad Süveylim Ali eş-Şâmân tarafından *Türk Edebiyatında Siyerler ve İbn Hişâm'ın Siyer'inin Türkçe Tercümesi* adıyla doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1982, AÜ İlahiyat Fakültesi). *Sîretü İbn Hişâm*'ın dört ciltlik Kahire neşrinin (1936) I. cildini İzzet Hasan ve Neşet Çağatay Hz. Muhammed'in *Hayatı* (I, Ankara 1971), II. cildini Yusuf Velîşah Uralgiray aynı adla (II, Riyad 1405/1985) Türkçe'ye tercüme etmişlerdir. Eserin tamamını *İslâm Tarihi Sîret-i İbn-i Hişâm Tercemesi* adıyla Hasan Ege Türkçe'ye çevirmiştir (I-IV, İstanbul 1985). Kitap ayrıca Gustav Weil tarafından *Das Leben Muhammeds nach Muhammed b. Ishaq bearbeitet von Abdalmalik b. Hisam* adıyla Almanca'ya (Stuttgart 1864), Abdülcelîl Sıddîki ve Gulâm Resûl Mihr tarafından *Sîretü'n-nebiyy-i Kâmil* adıyla Urduca'ya (I-II, Lahor 1971) tercüme edilmiştir. İbn Hişâm'ın, *es-Sîretü'n-nebeviyye*'de geçen âyetlerdeki garîb kelimelere dair açıklamalarını İsmail Cerahoğlu yayımlamıştır (*AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, III [1977], s. 1-28). 2. *Kitâbü't-Ticân fi mülûki Himyer (et-Ticân li-ma'rifeti mülûki'z-zamân fi ahbâri Kahtân)*. Eserin Vehb b. Münebbih'e ait olup İbn Hişâm tarafından rivayet edildiği ileri sürülmektedir. Güney Arabistan'la ilgili halk hikâyelerinin Tevrat ve İncil hikâyeleriyle karıştırılıp destanlaştırılmasından meydana gelen ve Himyer melikleri hakkında bilgi veren eserin tarihi bir değeri bulunmamaktadır. Kitap, İbn Hişâm'a nisbet edilerek Freitz Krenkow (Haydarâbâd 1347/1928) ve Abdülazîz el-Mekâlih (Kahire 1996) tarafından neşredilmiştir. Süyûtî ve Kâtib Çelebi'nin *Ensâbü Himyer ve mülûkühâ* adıyla İbn Hişâm'a nisbet ettikleri kitap da muhtemelen bu eserdir (*Buğyetü'l-vu'ât*, II, 115; *Keşfü'z-zunûn*, I, 179).

İbn Hişâm'ın ayrıca İbn İshak'ın *es-Sîre*'sinde yer alan şiirlerdeki garîb kelimeleri açıklayan *Kitâb fi şerhi mâ vaқа'a fi eş'âri's-Siyer mine'l-garîb* adlı bir risâlesi olduğu ileri sürülmektedir (Süheyli, I, 43; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1012). Ancak onun böyle bir eserine başka kaynaklarda işaret edilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*², I, 4; ayrıca bk. neşredenerin girişi, I, 3-23; a.e. (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1399/1979, neşredenin girişi, s. 12-30; a.e. (Zekkâr), neşredenin girişi, I, s. e- 'a; İbn İshak, *es-Sîre*, neşredenin girişi, s. e-b; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 233-236; Süheyli, *er-Ravzü'l-ünûf*, I, 43; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-29; Ebû Zer el-Huşenî, *el-İmlâ'ü'l-muhtaşar fi şerhi garîbi's-Siyer* (nşr. Abdülkerîm Hallife), Amman 1412/1991, neşredenin girişi, I, 11-50; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 211-212; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), II, 349-350; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*², X, 428-429; a.m.f., *Târîhu'l-İslâm: sene 211-220*, s. 281-282; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 281; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 115; *Keşfü'z-zunûn*, I, 179; II, 1012-1013; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 45; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 624; Ziriklî, *el-A'lâm*, IV, 314; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VI, 192; Sezgin, *GAS*, I, 297-299; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 334; Mutâ'et-Tarâbişi, *Ruvâtü Muhammed b. İshâk b. Yesâr fi'l-Megâzi ve's-siyer ve sâ'iri'l-meruyiyât*, Beyrut 1414/1994, s. 192-200; İsmâil Ahmed el-Âlim, "Menhecü İbn Hişâm fi rivâyeti şifri's-Sîre", *Dirâsât*, XV/3, Amman 1988, s. 9-27; Abdüsselâm eş-Şükrîvî, "İbn Hişâm ve şan'uhû fi's-Sîretü'n-nebeviyye", *el-Bağşü'l-ilmî*, XXIV/39, Rabat 1409/1989, s. 45-82; Brockelmann, "İbn Hişâm", *IA*, V/2, s. 754; W. Montgomery Watt, "İbn Hişâm", *EP* (Fr.), III, 824.



MUSTAFA FAYDA

İBN HİŞÂM el-LAHMÎ

(ابن هشام اللخمي)

Ebû Abdillâh (Ebû Alî)
Muhammed b. Ahmed b. Hişâm
el-Lahmî es-Sebtî
(ö. 577/1181)

Dil âlimi ve edip.

520 (1126) yılı civarında İşbiliye'de (Sevilla) doğdu. Hayatının önemli bir kısmını Sebte'de (Ceuta) geçirdi. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû Tâhir es-Silefî ve İbn Medâ el-Lahmî gibi âlimlerden ders alarak özellikle dil ve edebiyat alanlarında kendini yetiştirdi. Sebte'de uzun yıllar öğrenci yetiştirmek, dil ve edebiyatla ilgili önemli eserlere ve kasidelere şerh ve reddiye yazmakla meşgul oldu. Ömrünün sonlarına doğru tekrar İşbiliye'ye döndü ve burada vefat etti.

Fıkıh, tefsir, hadis ve tarih sahalarında eser vermiş olan İbn Hişâm'ın şöhreti daha çok dil ve edebiyat alanındadır. Bu konudaki görüşleriyle Ebû Hayyân el-Endelüsî'yi ve onun metodunu benimseyen diğer âlimleri etkilemiştir. İbn Abdülmelik, İbn Hizâm'ın Muhammed b. Ahmed b. Tâhir el-Ensârî gibi âlimlerle nahiv meseleleri üzerine yaptığı tartışmalarda üs-

tünlüğünü gösterdiğini söyler. İbn Dihye el-Kelbî gibi bazı müellifler de ondan övgüyle söz etmişlerdir (*el-Mu'trib*, s. 183). Aralarında Ebû'l-Hasan el-Havlânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Kinânî, Ebû Abdullah İbnü'l-Gâzî, Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Cüzâmî, Ebû Abdullah İbnü'l-Ebbâr ve Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah el-Gâfikî gibi simaların bulunduğu öğrenciler yetiştiren İbn Hişâm şiir de yazmıştır. Ancak "hâl" kelimesinin çeşitli anlamlarını içeren yedi beyitlik didaktik bir manzumemenden (*a.g.e.*, a.y.) başka şiiri bilinmemektedir (Süyûtî, I, 49; Abdülkerîm Avfî, sy. 38 [1994], s. 103).

Eserleri. 1. *el-Fevâ'idü'l-mağşûre fi şerhi'l-Mağşûre*. İbn Düreyd'in eserinin şerhidir. Her beytinin sonu maksûr elifle biten recez veznindeki *el-Mağşûre*'nin çok sayıda şerhi yapılmıştır. Bunlar arasında İbn Hişâm'ın şerhi en başarılı kabul edilmektedir. İbn Hallikân (IV, 324) ve Abdülkâdir el-Bağdâdî de (III, 119) *el-Fevâ'id*'i *el-Mağşûre*'nin diğer şerhlerinden üstün bulmuşlardır. Abdülgafûr Attâr'a göre bu şerh aynı zamanda edebî tenkidin güzel bir örneğidir. Çünkü şârih edebiyat ve sanat zevkine sahiptir. Eserin mukaddimesinde kasidenin öneminden, âlim ve ediplerin ona gösterdiği ilgiye söz eden İbn Hişâm *el-Mağşûre*'yi beyit beyit ele alarak bütün kelimeleri tek tek açıklamış, beyitlerde geçen âyet, hadis, emsâller üzerinde durmuş, eski şiirlerden iktibas edilen sözlerde gördüğü çalma, değiştirilme ve hataları zikretmiş, daha sonra her beyti dil kuralları bakımından ele almış, beytin tarih, fıkıh, belâgat ve aruzla ilgili yönleri hakkında bilgi vermiştir. Eser Kerîm Hüsameddin (Kahire 1975), Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut 1980), Mehdi Ubeyd Câsim (Beyrut 1407/1986) ve Muhammed Hâmid el-Hâc Hallif (Rabat 1986) tarafından yayımlanmıştır. 2. *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân ve ta'limi'l-beyân*. Bir mukaddime ile altı bölümden meydana gelmektedir. Ancak eseri genel olarak iki bölüme ayırmak mümkündür. Birinci bölümü Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin *Kitâbü Lahni'l-âmmeh*, ikinci bölümü de Ebû Hafs Ömer İbn Mekki'nin *Teskihi'l-lisân ve telkihi'l-cenân* adlı eserlerine reddiyedir. Birinci bölümde müellif Zübeydî ve İbn Mekki'nin eserlerini eleştirirken Batı Endülüs'te halk dilinde yaygın olarak kullanılan bazı lafızları ele almış, bunların menşei ve mahiyetleri üzerinde durmuştur. Eserin ikinci bölümü morfoloji, fonetik ve semantik

bozukluğundan kaynaklanan yaygın hataların incelenmesine ayrılmıştır. Eser Muhammed b. Ali es-Sebtî tarafından *İnşâdü'd-d-âvâl ve irşâdü's-sü'âl* adıyla yeniden düzenlenmiş, İbn Hâtîme de buna *İrâdü'l-le'âl min İnşâdü'd-d-âvâl* adlı bir zeyil yazmıştır (bk. İBN HÂTİME). İspanya'da Escorial Library'de yazma nüshaları bulunan eserin bazı bölümleri neşredilmiştir (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî, "El-fâzun Magribiyye min kitâbi İbn Hişâm el-Laḥmî fi Laḥni'l-âmmе", *Ma'hedü'l-maḥtûḫâti'l-Arabiyye*, III/1-2 [1376/1957]; a.mlf., "Âḫiru faşlin min Kitâbi Laḥni'l-âmmе", Abdurrahman Bedevî'nin yayımladığı *İlâ Tâhâ Hüseyin fi 'idi milâdihî's-seb'in* adlı eserin içinde, Kahire 1962; nşr. Abdülazîz Matar, "er-Red 'ale'z-Zübeydî fi Laḥni'l-âmmе", *Ma'hedü'l-maḥtûḫâti'l-Arabiyye*, XII/2 [1386/1966]; a.mlf., "er-Red 'alâ İbn Mekki fi Teşkihi'l-lisân", *Havliyyetü külliyyeti'l-benât*, sy. 7 [Kahire 1973]; diğer bölümler nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, *el-Mevrid*, X-XII [Bağdad 1402-1403/1981-1983]). *el-Medḫal* üzerinde Gırnata, Madrid ve Paris üniversitelerinde üç doktora çalışması yapıldığı, çeşitli makale ve araştırmalar yayımlandığı kaydedilmektedir (Abdülkerîm Avfî, sy. 38 [1994], s. 104-105). Eser ayrıca müstakil olarak José Pérez Lázaro tarafından *Kitâbü'l-Medḫal ilâ taḫvîmi'l-lisân ve ta'limi'l-beyân* adıyla yayımlanmıştır (Madrid 1990). 3. *Şerḫu'l-Faşiḥ*. Sa'leb'in dil ve lugat hatalarına dair eserinin şerhidir. İbn Hişâm bu eserde *el-Faşiḥ*'te verilen örneklerin şerhini yapmış, bazı meselelerde Sa'leb'i tenkit etmiştir. Mehdî Ubeyd Câsim tarafından yayımlanan (Bağdad 1988) şerh üzerinde Abdülkerîm Avfî Câmîatü'l-Cezâir'de bir doktora çalışması yapmıştır (1993). 4. *Şerḫu'l-Maḫşûreti's-suğrâ* (*Kaşîdetü'l-Maḫşûr ve'l-memdüd*). İbn Düreyd'in Arapça'daki maḫşûr isimleri topladığı "Kaşîdetü'l-maḫşûr ve'l-memdüd" adlı didaktik manzumesinin şerhi olup Mehdî Ubeyd Câsim tarafından neşredilmiştir (*el-Mevrid*, XIII/1 [1984], s. 183-200).

İbn Hişâm'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Şerḫu Huṭabi İbn Nübâte*, *Şerḫu manzûme fi'l-menâzil ve'l-bürûc*, *el-Fuṣûl ve'l-cümel fi şerhi ebyâti'l-Cümel*, *Kaşîdetü'l-Ḥarîri fi'z-zâ'* (bu eserler ve yazma nüshaları için bk. Abdülkerîm Avfî, sy. 38 [1994], s. 105), *el-Cümel fi'n-naḥv*, *ed-Dürrü'l-munazzam fi mevlidi'n-nebiy-*

yi'l-mu'ażzam, *Şerḫu'l-Fuṣûli'l-ḥam-sîn li'bn Mu'î*, *el-Muḫarrib fi'n-naḥv* adlı eserler bazı kaynaklarda yanlışlıkla İbn Hişâm el-Laḥmî'ye nisbet edilmiştir (a.g.e., sy. 38 [1994], s. 105). Mehdî Ubeyd Câsim, *İbn Hişâm el-Laḥmî ve cühûdühü'l-luğaviyye ma'a taḫkîki kitâbi-hî Şerḫu Maḫşûreti İbn Düreyd* adıyla bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1986).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Dihye el-Kelbî, *el-Muṭrib* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 183; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 324; Tücbî, *el-Bernâme* (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1981, s. 162; Safedî, *el-Vâfi*, II, 131; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 48-49; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1269-1270, 1273, 1345, 1428, 1641, 1808; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hi-zânetü'l-edeb*, III, 119; Serkis, *Mu'cem*, II, 102; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 541; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 97; *İzâhu'l-meknûn*, I, 299; II, 545; Muhammed el-Yalâvî, *Eştât fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-naḫd*, Beyrut 1992, s. 349-357; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifin*, III, 1412-1413; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, V, 304-305; Abdülkâdir Zimâme, "Kitâbü'l-Medḫal ilâ taḫvîmi'l-lisân ve ta'limi'l-beyân", *Âlemü'l-kütüb*, XV/6, Riyad 1415/1994, s. 655-656; Abdülkerîm Avfî, "İbn Hişâm el-Laḥmî ve âşârüh", *el-Lisânü'l-Arabî*, sy. 38, Rabat 1994, s. 102-112; Ch. Pel-lat, "İbn Hişâm al-Laḥmî", *E² Suppl.* (İng.), s. 388; İna'yetullah Fâtihi Nejdâ, "İbn Hişâm-ı Laḥmî", *DMB*, V, 113-114.



M. REŞİT ÖZBALIKÇI

İBN HİŞÂM en-NAHVÎ

(ابن هشام النحوي)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısıri (ö. 761/1360)

Arap dili âlimi.

708 (1309) yılında Kahire'de doğdu. Öğrenimini burada tamamladı. Soyu, ensarı teşkil eden iki kabileden biri olan Hazrec'e dayandığından Ensârî nisbesiyle anılır. İbn Hişâm Muhammed İbnü's-Serrâc, Abdül-latif b. Murahhal ve Ebû Hayyân el-Endelûsî gibi hocalardan ders gördü. Arapça konusundaki temel bilgileri sürekli olarak yanında bulunduğu Abdülâtif b. Murahhal'den aldı. Şâfiî fakihî ve muhaddis Tâcû't-Tebrîzî'nin (Ali b. Abdullâh) derslerine devam etti. Tâcû'l-Fâkihânî'den (Ömer b. Ali) onun *Şerḫu'l-İşgâre'sini* okudu. Bedreddin İbn Cemâa'dan kıraate dair eş-Şâṭibiyye'yi okutma icâzeti aldı. Şâfiî fikrinde derinleşti. Kahire'deki el-Kubbetü'l-Mansûriyye Medresesi'ne tefsir hocası olarak tayin edildi. Ölümünden beş yıl ka-

dar önce Hanbelî mezhebini benimseyerek Kahire'deki el-Medresetü'l-Hanbeliyye'ye müderris oldu. Ancak İbn Tağrîberdî onun Hanefî iken Hanbelî mezhebine geçtiğini söyler (*en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 336). Arap dili ve edebiyatı yanında fıkıh ve tefsir gibi dinî ilimlerde de söz sahibi olan İbn Hişâm 5 Zilkade 761'de (17 Eylül 1360) Kahire'de vefat etti, Kahire'nin Nasr Kapısı yanında Sûfiye Mezarlığı'na defnedildi.

Arap gramerinin bütün inceliklerine vâkîf olan İbn Hişâm, bu alanda kendisinden önceki çalışmaları inceleyip meslektaşlarıyla tartıştıktan sonra eğitim ve öğretimde en verimli yönteme ulaşmaya çalışmıştır. İbn Haldûn, onun nahiv ilminin öncülerinden olan Sibeveyhi ve İbn Cinnî neslinden sonra bu alanın en büyük üstatlarından biri olduğunu söyler (*Muḫaddime*, III, 1241). İbn Hişâm'ın başarısı, keskin ve eleştirici bir zekânın yanı sıra disiplinli çalışmasından ve üslûbunun güzelliğinden kaynaklanmaktadır. Eserlerinde genellikle nahiv otoritelerinin görüşlerine yer vermiş, bunlar arasında tercihler yapmış, aynı zamanda kendi görüşlerini de ortaya koymuştur. İbn Hişâm dilde delil olma (istişhâd) açısından Kur'an'a ilk sırayı, hadise ikinci, şiire ise üçüncü sırayı verir. Bu arada kıyas ve ta'lîl yöntemlerini de kullanır. Bazı araştırmacılar onun hadisle çok istişhâd ettiğini ileri sürmüşlerse de eserleri bu iddiayı pek doğrulamamaktadır. Meselâ *Şerḫu Kaṭri'nedâ*'da on yedi, *Şerḫu Şüzûri'z-zehab*'de yirmi bir, *Evḫaḫu'l-mesâlik*'te yirmi beş, *Şerḫu Kaşîdeti Bânet Sü'âd*'da yirmi ve *Muğni'l-lebîb*'de altmış bir hadisi delil olarak kullanmıştır. Bu rakamlar aynı eserlerdeki âyet ve şiir sayısına oranla önemli bir yekûn tutmamaktadır.

Eserleri. 1. *Muğni'l-lebîb** 'an kütübî'l-e'arîb. İbn Hişâm, 749 (1348) yılında Mekke'de yazdığı bu eseri Mısır'a dönerken kaybettiği için 756'da (1355) tekrar Mekke'ye gittiğinde yeniden kaleme almış ve henüz hayatta iken bu eseriyle ün kazanmıştır. İ'rab konusunu sekiz bölümde inceleyen eser yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve Muhammed ed-Demâmîni, Ahmed eş-Şümünnî, el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî gibi birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. *Muğni'l-lebîb* müstakil olarak (Kahire, ts.; Tahran 1274; Tebriz 1276), ayrıca Desûkî ve Emîri hâşiyeleriyle beraber basılmış (Kahire 1331/

1912, 1358/1939), Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-II, Kahire 1372/1952), Mâzin Mübârek – Muhammed Ali Hamdulâh (I-II, Dımaşk 1386/1964) ve Hannâ el-Fâhûrî (I-II, Beyrut 1991) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. **2. el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb. Muğni'l-lebîb**'in muhtasarı olup Arapça'da cümle ve şibh-i cümle, i'râbî güç bazı müfredlerle edatların i'râb halleri ve yaygın i'râb hatalarına dair dört bölümden oluşan bir eserdir. Defalarca basılan eser (Bulak 1253; Kahire 1278; İstanbul 1299) Silvestre de Sacy'nin Fransızca tercümesiyle birlikte Paris'te de (1829) yayımlanmıştır. Ayrıca Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî ile (Beyrut 1970) Ali Fevde Nîl (Riyad 1401/1981) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Eser hakkında ona yakın şerh ve bunlar üzerine çok sayıda hâşiyeye yazılmıştır. Şerhlerinden bazıları şunlardır: Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-i'râb* (nşr. Fahrreddin Ka'bâve, Dımaşk 1409/1988); Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, *Mûsilû't-tullâb ilâ Kavâ'idil-i'râb* (İstanbul 1285; Bulak 1292; Kahire 1299; nşr. Abdülkerîm Mücâhid – Sa'd Abdülhâdî Teym, Amman 1985; nşr. Muhammed İbrâhim Sâlim, Kahire 1989); Muhyiddin Muhammed Şeyhzâde, *Şerhu Kavâ'idil-i'râb* (nşr. İsmâil İsmâil Merve, Dımaşk 1416/1995); Ebûs-Senâ Ahmed b. Muhammed ez-Zîlî, *Hallü me'â-kudî'l-Kavâ'id* (İstanbul 1311, diğer şerh ve hâşiyeler için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 124-125; Ali Fevde Nîl, s. 15-46). **3. Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik** (*et-Tavzîh ve Tavzîhu'l-hulâşa*). İbn Mâlik'in eseri esas alınarak metni verilmeden şerh mahiyetinde yazılmış bir kitap olup çeşitli zamanlarda basıldığı gibi (Kalkûta 1248, 1832; Kahire 1304, 1326, 1354) Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından ilmi neşri yapılmıştır (Kahire 1945, 1956, 1967). Ayrıca bazı müelliflerce yazılmış çok sayıda şerh ve hâşiyesiyle birlikte basılmıştır. Bunlardan birkaçı şunlardır: Muhammed Abdülazîz en-Neccâr, *Ziyâ'ü's-sâlik ilâ Evdâhî'l-mesâlik* (I-IV, Kahire 1388/1968); Abdülmüteâl es-Sâidî, *Buğyetü's-sâlik ilâ Evdâhî'l-mesâlik* (Kahire 1384/1964); Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Hidâyetü's-sâlik ilâ tahkîki Evdâhî'l-mesâlik* (Kahire 1368) ve *Uddetü's-sâlik ilâ tahkîki Evdâhî'l-mesâlik* (Kahire 1967; diğer çalışmalar için bk. Ali Fevde Nîl, s. 62-73; ayrıca bk. **ELFİY-YE**). **4. Şüzûri'z-zehab* fi mârifeti kelâmi'l-'Arab**. Özlü bir gramer kitabı olan



İbn Hisâm en-Nahvî'nin *Şerhu Kaşideti Bânet Sü'ad* adlı eserinin ilk iki sayfası (Köprülü Ktp., nr. 1303)

eser defalarca basılmıştır (İstanbul 1253; Bulak 1253, 1292; Kahire 1279, 1348). Eserin gerek metni gerekse şiir örnekleri üzerine başta müellifi olmak üzere Hasan el-Halebî, Zekeriyâ el-Ensârî, Abdümelik el-İsferâyînî, Muhammed Ali el-Feyyûmî, Muhammed Mansûr el-Yâfîî gibi âlimler tarafından şerhler kaleme alınmış ve bunlara birçok hâşiyeye yazılmıştır. **5. Şerhu Şüzûri'z-zehab**. Çeşitli zamanlarda basılan eser (Bulak 1253; İstanbul 1253; Kahire 1279) Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1355), Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire 1380/1960), Abdülmüteâl es-Sâidî (Kahire, ts.), Abdülganî ed-Dakr (Dımaşk 1982) ve Hannâ el-Fâhûrî (Beyrut 1988) tarafından tahkik ve şerhedilerek yayımlanmıştır (diğer şerh, hâşiyeye ve çalışmalar için bk. Ali Fevde Nîl, s. 86-94). **6. Kaşrü'n-nedâ* ve bellü's-sadâ** (Bulak 1253; Tunus 1281; Kahire 1298; Leiden 1887). Veciz ve kapsamlı bir gramer kitabı olan eser başta müellifi olmak üzere Abdullah el-Fâkihî, Ali eş-Şicâî (Bulak 1289; Kahire 1306) gibi âlimler tarafından şerhedilmiş ve bu şerhler üzerine çok sayıda hâşiyeye kaleme alınmıştır. **7. Şerhu Kaşri'n-nedâ ve belli's-sadâ**. İlk defa Bulak'ta basılan eser (1253), A. Gaguyer tarafından Fransızca'ya çevrilerek Arapça

metniyle beraber neşredilmiş (Leiden 1887), daha sonra Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd ile (Kahire 1355/1936) Muhammed ez-Zeynî ve Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Kahire 1388/1969) tarafından tahkik ve şerhedilerek yayımlanmıştır (diğer şerh ve hâşiyeler için bk. Ali Fevde Nîl, s. 103-116). **8. Şerhu Kaşideti Bânet Sü'ad**. Kâ'b b. Züheyr'in meşhur kasidesinin şerhi olup ilk defa İgnazio Guidi tarafından yayımlanmıştır (Leipzig 1871). Kahire'de de basılan eseri (1303, 1307) Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, *Şerhu Kaşideti Ka'b b. Züheyr fi medhi Seyyidînâ Resûlillâh şallâhü 'aleyhi ve sellem* adıyla tahkik etmiştir (3. bs., Dımaşk 1402/1982; şerhin ihtisar ve hâşiyeleri için bk. Ali Fevde Nîl, s. 164-167). **9. el-Câmi'ü's-sağîr fi'n-nahv. Şerhu Kaşri'n-nedâ**'ya bazı ilâvelerle meydana getirilmiş olup *Evdâhu'l-mesâlik*'in muhtasarına benzemektedir. Özellikle Kur'an'dan ve şiirlerden verilen örnekler bakımından zengin sayılan eseri Muhammed Şerîf Saîd ez-Zeybak (Dımaşk 1288/1968) ve Ahmed Mahmûd el-Hermîl (Kahire 1400/1980) yayımlamıştır. *el-Câmi'ü's-sağîr*, İsmâil b. İbrâhim el-Alevî (*es-Sirâcü'l-münir*, Paris Bibliothèque Nationale, nr. 4160; Süleymaniye Ktp., Kılıç

Ali Paşa, nr. 932), Abdülgaffâr b. İbrâhîm el-Alevî (*er-Râ'idü'l-habîr*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 748) ve Ahmed Mahmûd el-Hermîl (*Şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*, Kahire 1984) tarafından şerhedilmiştir. **10.** *Tah-lîşü's-şevâhid ve telhîşü'l-fevâ'id. Şerhu's-şevâhid, Havâşî İbnü'n-Nâzım* vb. adlarla da anılan eser, İbnü'n-Nâzım diye bilinen Bedreddin b. Mâlik'in *Elfiyye*'ye yazdığı şerhteki örnek beyitlerin izahına dairedir (nşr. Abbas Mustafa es-Sâlihî, Beyrut 1406/1986; nşr. es-Seyyid Takî Abdüsseyyid, Kahire 1406/1986). **11.** *Şerhu'l-Lemhâti'l-bedriyye fi 'ilmi'l-'Arabîyye*. Hocası Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye ait nahve dair *el-Lemhâti'l-bedriyye* adlı eserin tenkit ve reddiye ağırlıklı şerhidir (nşr. Salâh Revây, Kahire 1402/1982; nşr. İbrâhîm Hâdî Nehr, I-II, Bağdad 1977). **12.** *Nüzhâtü't-tarfî fi 'ilmi's-sarf*. Ahmed Abdülmecîd Herîdî tarafından İbn Hişâm'a ait olarak yayımlanan eser (Kahire 1410/1990) birçok kaynaktan (meselâ Kemâleddin el-Enbârî, s. 390; Yâkût, V, 46; bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 507) Ahmed el-Meydânî'ye (ö. 518/1124) nisbet edilmiştir. **13.** *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî* (nşr. Ali Muhsin İsâ Mâlullâh, Beyrut 1406/1986). **14.** *Hallü elgâz ve mesâ'il i'râbiyye fi'l-âyâti'l-Kur'âniyye ve'l-e'hâdişi'n-nebeviyye* (nşr. Muhammed İbrâhîm Sâlim, Kahire 1409/1989). **15.** *İ'râbü Fâtihâti'l-Kitâb ve'l-Bakara* (nşr. Muhammed Safet Mürsî, Kahire 1407/1987). **16.** *Elgâzü İbn Hişâm fi'n-nahv (el-Elgâzü'n-nahvîyye)*. Asmaî, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî ve Ebû Ali el-Fârisî gibi dil âlimlerinden nakledilen, i'rab ve tefsir güçlüğü sebebiyle lugaz sayılan kırk beş beytin i'rab ve yorumu hakkındaki eser Ali er-Rummânî'nin *Tevcihü i'râbi ebyât mülğazeti'l-i'râb*'ına dayanır. Ahmed Seyf el-Gazzî'nin hâşiyesiyle birlikte basılan eseri (Kahire 1304, 1322) ayrıca Es'ad Hudayr neşretmiştir (Dımaşk 1393/1973, 1985). **17.** *İ'tirâzü's-şarf 'ale's-şarf*. Nahivcilerin iki şart cümlesi için tek cevabın bulunması konusundaki ihtilâflarını özellikle fikhî ve tefsiri de ilgilendiren yönleriyle ele alan eser, Süyûtî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-nahv*'i içinde yer almaktadır (VII, 107-123). Ayrıca A. Abdurrahman Abdürreşâd (Kahire 1409/1989) ve Abdülfettâh Hamûz (Amman, ts.) tarafından yayımlanmıştır. **18.** *İkâmetü'd-delîl 'alâ şihhati't-teşîl ve fesâdi't-te'vil*. "Ankebût, abkariy" gibi bazı sûdâsî isimlerin mükesser cemillerindeki ihtilâfları ince-

leyen eseri Rabîha Çelebi (*EAÜFD*, sy. 3 [1979], s. 325-353) ve Hâşim Tâhâ Şelâş (*Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. XVI [Bağdad 1983], s. 357-386) neşretmiştir. **19.** *Fevhu's-Şezâ fi mes'eleli kezâ*. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *eş-Şezâ fi mes'eleli (ahkâmi) kezâ* adlı eserini tamamlayan risâlede "kezâ" kinayesi yapı, anlam, i'rab ve temiz yönleriyle ilgili fikhî hükümler açısından ele alınmıştır. Süyûtî'nin *el-Eşbâh* (VII, 271-293) adlı eserinde yer alan risâle, Ahmed Matlûb (*a.g.e.*, sy. VI [1963], s. 67-98) ve Sühey Muhammed Halîfe (Kahire 1987) tarafından yayımlanmıştır. **20.** *el-Mebâhişü'l-murdiyye el-müte'allika bi-meni's-şarfiyye*. Takıyyüddin es-Sübki'nin şart edatı "men" hakkında sorduğu üç soruyla bağlantılı olarak şartla ilgili bazı nahiv ve fikhî meselelerini incelemektedir (nşr. Mâzin el-Mübârek, Dımaşk-Beyrut 1408/1987). **21.** *Nüktetü'l-i'râb*. Cümle ve hükümleri, şibhi cümle ve yirmi beş edatın mâna ve i'rab durumlarını ele alan risâle *Muğni'l-lebîb*'in özeti gibidir (nşr. Mâhir el-Müneccid, *'Âlemü'l-kütüb*, XIV/1 [1413/1993], s. 31-39). **22.** *Mûkîdû'l-ezhân ve mûkîzü'l-vesnân*. Bazı şiirlerdeki lugaz kabilinden güç meseleleri ele alan risâle mâna lugazları, lafız lugazları, kavranılması güç işâri lugazlarla nokta ve hareke değişiminden kaynaklanan zekâ oyunları (tas-hîf) olmak üzere dört bölümden ibarettir. İlk defa Bulak'ta (1253) basılan risâle daha sonra Hasan İsmâil Merve (*Min resâ'ili İbn Hişâm en-Nahviyye* içinde, Dımaşk 1409/1988) ve Ali Fevde Nîl (*Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. VII [Riyad 1980], s. 137-138) tarafından neşredilmiştir. **23.** *Risâle fi tevcihi'n-naşb fi i'râbi kavlihim "fazlen ve luğaten ve iştilâhan ve hilâfen ve eydan ve hellümme cerren"* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1983, *el-Mesâ'ilü's-seferiyye fi'n-nahv* içinde). Eser aynı isimle Hasan Mûsâ eş-Şâir tarafından *Min resâ'ili İbn Hişâm en-Nahviyye* içinde (Amman 1984), *el-Mesâ'ilü's-seferiyye* adıyla Hasan İsmâil Merve (Dımaşk 1409/1988) ve *Tevcihü ba'zi't-terâkibi'l-müşkile* adıyla Abdullah el-Hüseynî Hilâl (Kahire 1990) tarafından da yayımlanmıştır. **24.** *Mes'eleli hikme fi tezkiri "karîbin" fi kavlihi Te'âlâ "İnne rahmeta'llâhi karîbün mine'l-muhsinin"*. Müellif, âyette müennes olan "rahmet" kelimesinin haberi olduğu halde mükesser getirilen "karîb" kelimesi hakkında eski nahivcilerin yap-

tığı on dört yorumu değerlendirmektedir (nşr. Abdülfettâh el-Hamûz, Amman 1405/1985; nşr. Hasan Mûsâ eş-Şâir, Amman 1984). **25.** *el-Kavâ'idü's-suğrâ* (nşr. Hasan İsmâil Merve, Dımaşk 1409/1988, *Min resâ'ili İbn Hişâm en-Nahviyye* içinde). **26.** *el-Mesâ'ilü's-seferiyye fi'n-nahv*. Bazı âyetlerdeki nahiv meselelerini ele alan risâle birçok defa basılmıştır (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1982; nşr. Abdüssamed el-Aşşâb, *'Âlemü'l-kütüb*, XVI/1 [1415], s. 57-66; nşr. Hâşim Tâhâ Şelâş, *MMİr.*, XXXII/3-4 [1981], s. 501-550; nşr. Hasan İsmâil Merve, Dımaşk 1409/1988, *Min resâ'ili İbn Hişâm en-Nahviyye* içinde; nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdad 1980; Beyrut 1403/1983). **27.** *Mesâ'il fi i'râbi'l-Kur'ân* (nşr. Sâhib Ebû Cenâh, *Mecelletü'l-Mevrid*, III/3 [Bağdad 1974], s. 143-166). **28.** *İ'râbü "Lâ ilâhe illallâh"* (Medine Ârif Hikmet Ktp., Mecâmî', nr. 88). **29.** *Mesâ'il ve ecvibetühâ (Elgâz fi i'râbi ba'zi âyâti'l-Kur'ân)*. Özellikle Kur'an'da i'rabı güç mansûb kelimelerle birkaç i'rabı olan kelimelere dairedir (yazma nüshası için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 31; *Suppl.*, II, 20).

İbn Hişâm'ın, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-şagîr*'ine şerh yazdığına dair bilgi sadece *Keşfü'z-zunûn* ile (I, 563) ondan nakilde bulunan kaynaklarda geçmektedir. *Şerhu'l-Kaşîdeti'l-lağziyye fi'l-mesâ'ili'n-nahvîyye* adlı eser İbn Hişâm'a ait olarak neşredilmişse de (Bağdad 1963) Leiden'de (Universitätsbibliothek, nr. 226) bulunan nüshasının ferâğ kaydından (vr. 261^b) İbn Lüb en-Nahvî el-Endelüsî'ye (Ebû Saîd Ferec b. Kâsım) ait olduğu anlaşılmaktadır. Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-nahv* adlı eserinde İbn Hişâm'dan çeşitli iktibaslarla bulunmuştur (VII, 42-97, 107-123, 231-263, 271-293).

İbn Hişâm hakkında yapılan araştırmaların başlıcaları şunlardır: Ali Fevde Nîl, *İbn Hişâm el-Ensârî: âşâruhû ve mezhebühü'n-nahvî* (Riyad 1406/1985); Hamza Abdullah en-Neşretî, *el-Mesâ'ilü'n-nahvîyye beyne İbn Hişâm ve Ebî'l-Bekâ* (Kahire 1986); Sâmî Avad, *İbn Hişâm en-Nahvî: 'aşruhû bi'tetühû fikruhû* (Dımaşk 1987); Nüreddin İsmâil, *İbn Hişâm el-Ensârî: hayâtühû ve menhecühü'n-nahvî* (Beyrut 1989); M. M. Fehmî Ömer, *el-Hâdişü's-şerîf fi nahvi İbn Hişâm el-Ensârî* (Kahire 1411/1991).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm en-Nahvî, *Evâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1967, neşredenin girişi, I, 6-9; a.mlf., *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1954, neşredenin girişi, s. 6-9; a.mlf., *Şerhu Kaşideti Ka'b b. Zühayr* (nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî), Dimaşk 1414/1984, neşredenin girişi, s. 13-17; a.mlf., *Tahlişü's-şevâhid ve telhişü'l-fevâ'id* (nşr. Abbas Mustafa es-Sâlihî), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-36; a.mlf., *Nüzhetü't-tarf fi 'ilmi's-sarf* (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-49; a.mlf., *İkâmetü'd-delil 'alâ şihhati't-temşil ve fesâdi't-te'vil* (EAÜFD içinde, nşr. Rabîha Çelebi), sy. 3 (1979), neşredenin girişi, s. 348-358; a.mlf., *Şerhu Şüzürî'z-zehab* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1355/1936, neşredenin girişi, s. 6-9; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 390; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebbâ*, V, 46; İbn Haldûn, *Mu'kaddime*, III, 1241, 1267-1268; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 308-310; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 336; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfi*, VII, 131-132; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 68-70; a.mlf., *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'n-naḥv* (nşr. Abdül'âl Sâlim Mekrem), Beyrut 1406/1985, VII, 42-97, 107-123, 231-263, 271-293; a.mlf., *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 257; *Keşfü'z-zunûn*, I, 124-125, 154, 406, 563, 564, 604; II, 1021, 1332, 1352, 1477, 1561, 1669, 1751-1754, 1818; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Bânet Sü'âd* (nşr. Nazîf Hoca), Beyrut 1400/1980, I, 55-56; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, I, 400-402; Serkîs, *Mu'cem*, I, 273-276; Brockelmann, *GAL*, II, 23, 27-31; *Suppl.*, I, 507; II, 16-20; C. Zeydan, *Âdâb* (Dayf), III, 154-155; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'el-lifin*, VI, 136-137; Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Kahire 1968, s. 346-355; Ömer Feruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 781-787; Ziriklî, *el-'Âlâm* (Fethullah), IV, 147; Ali Fevde Nil, *İbn Hişâm el-Ensârî: âşâruhu ve mezhebühü'n-naḥvî*, Riyad 1406/1985; Sâmi Avad, *İbn Hişâm en-Naḥvî*, Dimaşk 1987; Abdül'âl Sâlim Mekrem, *el-Medresetü'n-naḥviyye fi Mısır ve's-Şâm fi'l-ḳarneyni's-sâbi' ve's-sâmin mine'l-hicre*, Beyrut 1410/1990, s. 352-439; Moh. Ben Cheneb, "İbn Hişâm", *IA*, V/2, s. 754-755; H. Fleisch, "İbn Hişâm", *ELP* (İng.), III, 801-802.

✎ M. REŞİT ÖZBALIKÇI

İBN HUBEYS

(ابن حبيش)

Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Ensârî el-Endelüsî (ö. 584/1188)

Kur'an, hadis, tarih, dil ve edebiyat âlimi.

504'te (1110-11) Meriye'de (Almeria) doğdu. Dayısı Hubeys'e nisbetle İbn Hubeys diye tanındı. Ayrıca Hatîb unvanıyla da anılır. Devrinin meşhur âlimlerinden

Ruşâtî, İbn Vaddâh, Ali b. İbrâhim el-Ensârî'den kıraat, hadis ve fıkıh okudu. Daha sonra tahsil amacıyla Kurtuba'ya (Cordoba) giderek Yûnus b. Muhammed b. Mugis, Ca'fer b. Muhammed el-Mekkî, Muhammed b. Asbağ, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Muhammed İbn Ebû Zeyd'den ders aldı. Kendisinden kıraat, hadis, dil ve edebiyat alanlarında Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî, Ebû Süleyman İbn Havtullah, Abdullah b. Hasan el-Mâlekî, İbn Dihye el-Kelbî, Kelâi ve Ali b. Yûsuf b. Şerik gibi âlimler istifade etti. Hıristiyanlar 542'de (1147) Meriye'yi ele geçince Mürsiye'ye (Murcia) giderek Ceziretü Şakr'a yerleşti ve orada Muvahhidler Devleti hükümdarı Yûsuf b. Abdülmü'min tarafından yaklaşık 556 (1161) yılından itibaren kadılık ve hatiplik görevine tayin edildi. On iki yıl bu görevde kaldıktan sonra Mürsiye hatipliğine, 575'te (1179) Mürsiye kadılığına getirildi. Önce hükümdar, sonra da onun oğlu ile yakın ilişki içerisinde olması sebebiyle değerli eserlerin bulunduğu kütüphanelerden faydalanma imkânı bulmuş ve bu husus ilmi kişiliğinin gelişmesinde etkili olmuştur. İbn Hubeys 14 Safer 584'te (14 Nisan 1188) Mürsiye'de vefat etti.

Eserleri. İbn Hubeys'in günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü'l-Ğazavât* (*Megâzi*) adını taşımaktadır. Tam adı *el-Ğazavâtü'd-dâminetü'l-kâmile ve'l-fütûḥu'l-câmi'atü'l-ḥâfîletü'l-kâ'ine fi eyyâmi'l-ḥulefâ'i'l-üveli's-selâse: Ebî Bekir eş-Şiddîk ve Ebî Haşîs 'Ömer el-Fârûk ve Ebî 'Amr Zinnüreyn 'Osman olan eser Yûsuf b. Abdülmü'min'in isteği üzerine kaleme alınmıştır. 583'te (1187) tamamlanan eserde ilk üç halife dönemindeki İslâmî fetihler ele alınmış, başta Seyf b. Ömer'in zamanımıza kadar gelmeyen *Kitâbü'l-Fütûḥ ve'r-ridde*'si ile Vâkidî'nin *Kitâbü'r-Ridde* adlı eserleri olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalanılarak ridde savaşları anlatılmış, ardından Muhammed b. Abdullah el-Ezdî'nin *Fütûḥu's-Şâm*'i gibi kaynaklara dayanılarak Suriye'deki fetihler konu edilmiştir. Daha sonra Mısır ve Kuzey Afrika'nın fethiyle ilgili rivayetler, müslümanların denizcilik alanındaki faaliyetleri ve Zâtü's-savârî Savaşı üzerinde durulmuştur. Kitabın ikinci yarısı Irak fetihlerine ayrılmış, ardından diğer Sâsânî bölgelerinin fethi anlatılmıştır. Eser Abdullah Guneym (I-IV, Kahire 1404-1408/1983-1987) ve Süheyl Zekkâr (I-II, Beyrut 1412/1992) tarafından ya-*

yımianmıştır. Kaynaklarda İbn Hubeys'in *el-Elkâb* adında bir risâlesi daha olduğu kaydedilmektedir (İbnü'l-Ebbâr, II, 573).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hubeys, *Ğazavât* (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, I, 5-21; Münzirî, *et-Tekmile*, I, 79; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile* (nşr. F. Codera), Madrid 1886, II, 573; Zehbî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, IV, 141-143; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 118-121; İbnü'l-Cezrî, *Ğayetü'n-nihâye*, II, 378; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 85-86; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc* (İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müḥzeb* içinde), Kahire 1329, s. 162-163; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1460, 1747; Mahiûf, *Şeceretü'n-nur*, s. 157; Brockelmann, *GAL*, I, 344; *Suppl.*, I, 587; D. M. Dunlop, "The Spanish Historian İbn Ḥubaysh", *JRAS* (1941), s. 359-362; a.mlf., "İbn Ḥubaysh", *ELP* (Fr.), III, 826-827; Abdülmü'min Muhtâr Emin, "İbn Hubeys el-Endelüsî", *Mecelletü'l-mü'erriḥi'l-Arabî*, sy. 18, Bağdad 1981, s. 122-137; *en-Nesretü'l-aḥbâriyye*, sy. 3, Riyad 1412/1992, s. 23; Muhammed Hâdî Müezzîn-i Câmî, "İbn Hubeys", *DMBİ*, III, 310-312.



SÂMÎ ES-SAKKÂR

İBN HUCEYRE

(bk. ABDURRAHMAN b. HUCEYRE).

İBN HÛD

(ابن هود)

(ö. 438/1046)

Endülüs'ün Aragon bölgesinde hüküm süren Hûdîler'in kurucusu (bk. HÛDİLER).

İBN HUMEYD

(ابن حميد)

Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Âmirî en-Necdî (ö. 1295/1878)

Hanbelî fıkıh âlimi ve biyografi yazarı.

1236 (1821) yılında Necid bölgesindeki Kasım'ın merkezi Uneyze'de dünyaya geldi. Abdullah b. Abdurrahman el-Besâm doğum tarihini 1232 (1817) olarak kaydederse de (*'Ulemâ'ü Necd*, III, 862) İbn Humeyd, 1248 (1832) yılında Uneyze'de geçen bir olaydan söz ederken o vakit on iki yaşında olduğunu belirtir (*es-Sûḥubü'l-vâbile*, II, 630, 644). Âmirir b. Sa'saa kabilesine mensup olup atalarından Humeyd b. Gânim'e nisbetle İbn Humeyd

diye tanınmıştır. Uneyze'de Kadı Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Butayn'dan fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis ve akaide dair çeşitli metinler okudu. Daha sonra tahsil için Mekke'ye giderek sarf, nahiv, meânî, beyân ve bedî dersleri aldı. Muhammed Âbid es-Sindî, Muhammed b. Ali es-Senûsî, Ahmed b. Osman en-Necdî el-Bahreynî, Ahmed Zeynî Dahlân, Abdurrahman b. Muhammed el-Küzberî es-Sagir ve Muhammed Ehdel ez-Zebîdî'den hadis okuyarak icâzet aldı. Muhammed b. Hamed el-Hüdeybî, Abdülcebbâr b. Ali ez-Zübeyrî el-Basrî ve Osman b. Hasan ed-Dimyâtî gibi âlimlerden fıkıh tahsil etti. Ayrıca Irak, Mısır, Yemen ve Suriye'de çeşitli şehirleri dolaşarak özellikle Hanbelî ulemâsından icâzetler aldı; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî ve İbrâhim es-Sekkâ el-Ezherî'nin derslerini takip etti.

Daha sonra Mekke'ye yerleşen İbn Humeyd kendini eğitim ve öğretim faaliyetlerine verdi. Yetiştirdiği talebeler arasında kendinden sonra Mekke müftülüğüne getirilen oğlu Ali, Abdülhay el-Leknevî, Sâlih b. Abdullah el-Bessâm, Halef b. İbrâhim en-Necdî, Ebû'l-Hayr Abdullah Mirdâd, Uneyze Kadısı Abdullah b. Âyid ve Mustafa b. Halîl et-Tûnisî gibi âlimler bulunmaktadır. İbn Humeyd, 1264 (1848) yılında Mescid-i Harâm Hanbelî imamhatipliği ve müderrisliğine tayin edildi; bir ara müftülükte fetva kâtipliği yaptı. Muhammed b. Yahyâ b. Zahîre el-Mekkî'nin vefatıyla (1271/1854) yıllarca boş kalan Mekke Hanbelî müftülüğü makamına getirildi (1282/1865). 12 Şâban 1295 (11 Ağustos 1878) tarihinde Tâif'te vefat etti ve burada İbn Abbas'ın mezarının kuzey tarafında bir yere defnedildi.

İbn Teymiyye ile öğrencilerinin hayranı olan ve onların eserlerine ayrı bir önem veren İbn Humeyd, Arabistan'da ve bilhassa memleketi Necid bölgesinde Vehhâbilik hareketinin hâkim olduğu bir sırada yaşamış olmakla birlikte kendisini bu hareketin dışında tutmuş, zaman zaman da onlara eleştiriler yöneltmiştir. Vehhâbîler'in ictihadi savunmalarına ve herhangi bir mezhep imamını taklit etmemelerine rağmen Hanbelî mezhebinden gördüklerini söyleyen İbn Humeyd, bu sebeple Hanbelî âlimlerinin biyografilerine ayırdığı *es-Sühübü'l-vâbile* adlı eserinde Muhammed b. Abdülvehhâb'a yer vermediği gibi Vehhâbîler'in tasavvuf aleyhtarlığına karşılık olarak Hanbelî mu-tasavvıflarından övgüyle bahseder ve onların kerâmetlerinden örnekler verir.

Eserleri. 1. *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâ'ihî'l-Hanâbile*. İbn Receb'in *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*'sinin zeyli olup 751 (1350) yılından 12 Cemâziyelâ-hir 1288 (28 Ağustos 1871) tarihine kadar geçen sürede yaşayan 843 Hanbelî âliminin biyografisini içermektedir (I-III, nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd – Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Beyrut 1416/1996). Abdullah b. İbrâhim en-Necdî ez-Zübeyrî *es-Sâbile fi'z-zeyl 'ale's-Sühubi'l-vâbile* (Basra Üniversitesi Ktp., nr. 700) ve müellifin torunu Abdullah b. Ali en-Na'tû'l-ekmel *fi terâcimi aşhâbi'l-İmâm Ahmed* adıyla esere birer zeyil yazmışlardır (*es-Sühübü'l-vâbile*, neşredeninin girişi, I, 102; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, II, 600). 2. *Mülahhasu Buğyeti'l-vu'ât*. Süyûtî'nin eserinin muhtasarı olup müellif nüshası Haydarâbâd Âsafîye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 342). 3. *Keftü's-sünne* (Haydarâbâd Âsafîye Ktp., nr. 1324). İbn Humeyd hakkında bilgi veren kaynaklarda bu eserden söz edilmemektedir. 4. *Hâşiye 'alâ Şerhî'l-Müntehâ*. Buhûtî'nin fıkıha dair eserine yazılmış bir hâşiyedir. Uneyze'de el-Mektebetü'l-vataniyye ve Şeyh Abdullah b. Halef ed-Duhayân'ın Küveyt Evkaf Bakanlığı Kütüphanesi'ndeki özel kitaplığında iki nüshası mevcuttur (*es-Sühübü'l-vâbile*, neşredeninin girişi, I, 58-59). 5. *Gâ-yetü'l-aceb fi tetimmeti Tabakâti İbn Receb*. İbn Receb'in eserine yaptığı bazı ilâvelerle düştüğü notları ve 750 (1349) yılından önce vefat ettikleri halde eserde zikredilmeyen bir kısım âlimlerin biyografisini ihtiva etmektedir. Bir nüshası Uneyze'de adı geçen kütüphanede, mikrofilmide Câmiatü'l-Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye'nin merkez kütüphanesinde bulunmaktadır (a.g.e., I, 62).

İbn Humeyd'in, öğrencisi Mustafa b. Halîl et-Tûnisî'ye verdiği icâzet (Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkî, Umumi, nr. 729) hocalarını ve rivayetlerini göstermesi bakımından önemlidir. Müellifin ayrıca orta hacimde bir divan teşkil edecek kadar kasideleri ve edebî yazışmalarının bulunduğu kaydedilmektedir (Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, III, 868). İbn Humeyd, hocası Ebâ Butayn'ın, Bûsîrî'nin *Kaşîdetü'l-Bürde*'sinde Selefi akîde ile bağdaşmayan, Dâvûd b. Cîrcîs tarafından da desteklenen bazı hususları red için yazdığı *Te'sîsü't-takdîs fi keşfi şübühâti İbn Cîrcîs* adlı risâleye *Kurretü'l-'ayn fi'rr-ed 'alâ Bâ Butâyın* adlı bir risâle ile cevap vermiştir. Bu esere de Abdurrahman b. Hasan *Beyânü'l-meħacce fi'rr-ed 'ale'l-*

Lecce adıyla bir reddiye yazmıştır (*es-Sühübü'l-vâbile*, neşredeninin girişi, I, 67-69; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, III, 866). Zirikî (*el-A'lâm*, VII, 121-122) ve Kehhâle'nin (*Mu'cemü'l-mü'ellifin*, X, 227) müellife nisbet ettiği *en-Na'tü'l-ekmel bi-terâcimi aşhâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, İbnü'l-Gazzî diye tanınan Kemâleddin Muhammed b. Muhammed Şerîf el-Âmirî'ye (ö. 1214/1799) ait olup bu hatta muhtemelen her iki müellifin aynı adı ve nisbeye taşımasından ve İbn Humeyd'in de aynı konuda bir kitabı bulunmasından kaynaklanmıştır. Nitekim Zirikî'nin kaynak olarak gösterdiği *es-Sühübü'l-vâbile*'de de bu eser İbnü'l-Gazzî'ye nisbet edilmektedir (I, 174; II, 591, 844; III, 976).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâ'ihî'l-Hanâbile* (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd – Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, I, 174, 185; II, 419, 591, 630-631, 644, 682-683, 735, 844; III, 976, 1192-1193; ayrıca bk. neşredeninin girişi, I, 11-111; İbn Şattî, *Muhtasaru Tabakâti'l-Hanâbile* (nşr. Fev-vâz ez-Zemerî), Beyrut 1406/1986, s. 192; Ebû'l-Hayr Abdullah Mirdâd, *el-Muhtasar min Kitâbi Neşri'n-nev ve'z-zehar fi terâcimi efâzili Mekte mine'l-ğarnî'l-âşir ile'l-ğarnî'r-râbi' 'aşer* (nşr. M. Saîd el-Âmûdî – Ahmed Ali), Cidde 1986, s. 423-425; Abdullah b. Ali es-Sübeyfî, *ed-Dür-rü'l-münağğad fi esmâ'i kütübi mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Câsim ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 65; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 196, 812; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 121-122; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, X, 227; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, *'Ulemâ'ü Necd hilâle sitteti kurûn*, Mekke 1398, II, 600; III, 862-870; Ömer Abdülcebbâr, *Siyer ve terâcimü'ulemâ'nâ fi'l-ğarnî'r-râbi' 'aşer*, Cidde 1403/1982, s. 200; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 376, 519-520; II, 729; Âtik b. Gays el-Bilâdî, *Neşri'r-reyâhîn fi târihi'l-beledi'l-eremî*, Mekke 1415/1994, II, 623; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, *Mu'cemü mü'ellifî mahtûfâti Mektebeti'l-Haremî's-şerîf*, Riyad 1416/1996, s. 59-60; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 532, 544.

ŞÜKRÜ ÖZEN

İBN HURDÂZBİH

(ابن خردادبه)

Ebû'l-Kâsim Ubeydullah b. Abdillâh b. Hurdâzbih (ö. 300/912-13)

Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısı.

Eserleri günümüze ulaşan İslâm coğrafyacılarının en önemli ilk temsilcisidir. Büyük babası Abbâsîler'in ilk döneminde İslâmiyet'i kabul eden bir Mecûsî-

dir; babası ise Halife Me'mûn zamanında (813-833) Taberistan valisi idi. Muhtemelen Horasan'da doğmuş olan İbn Hurdâzbih Bağdat'ta büyüdü ve eğitim gördü; ayrıca İshak el-Mevsilî'den müzik dersleri aldı. Önce Cibâl eyaletinin posta ve istihbarat müdürlüğüne, daha sonra aynı teşkilâtın Bağdat ve Sâ-merrâ'daki başkanlığına getirildi. Ancak bu memuriyetlere ne zaman tayin edildiği ve ne kadar görev yaptığı bilinmemektedir.

Çok iyi tahsil gören İbn Hurdâzbih, Bağdat eşrafı ve Halife Mu'temid-Alellah'ın (870-892) yakın dostları arasında yer alıyordu. İçinde bulunduğu çevre ve dolayısıyla ulaşabildiği resmî belgeler eserlerinin güvenilirliğinde etkili olmuştur. Kaynaklardan öğrenildiğine göre İbn Hurdâzbih, coğrafyanın yanı sıra döneminin sosyal hayatını yansıtan hemen bütün konularda çalışma yapmıştır. Bunlar arasında müzik ve saray erkânının davranışlarını düzenlemeye yönelik teşrifat kurallarıyla ilgili eserlerin ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Mes'ûdî, İbn Hurdâzbih'i yazıcılıkta önder sıfatıyla tanıtır ve Arap olmayan milletlerle hükümdarları hakkındaki geniş bilgisini övdüğü tarihe dair büyük bir eserden bahseder; bu, muhtemelen *Kitâbü Cemhereti ensâbi'l-Fürs*'tür. İbn Hurdâzbih, yalnız ilk müslüman Arap coğrafyacılarından değil aynı zamanda İslâm âleminde kendinden sonra gelen meslektaşlarına yol gösteren tarifli ve tasvirli bir coğrafya eseri ortaya koymuş ilk müellif ve ekol sahibidir. Temsil ettiği Irak ekolünün diğer önemli simaları Ya'kûbî, Mes'ûdî, İbnü'l-Fakîh, Hemdânî, İbn Rüste ve Kudâme b. Ca'fer gibi coğrafyacılarıdır. Bunlardan ilk üçü "kişver" tasnifini benimsemişler ve Irak'ı İrânşehr olarak anmışlar, diğer üçü ise her ne kadar aynı metodu kullanmışlarsa da daha çok ağırlık verdikleri Mekke'yi Bağdat'a karşı ön planda tutmuşlardır.

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. İbn Hurdâzbih'in kendisine İslâm coğrafyacılarının babası unvanını kazandıran en önemli çalışmasıdır. Eserin girişinde müellif, Batlamyus'un kitabını (*Geographia*) yabancı bir dilden (muhtemelen Süryânîce veya Grekçe) Arapça'ya tercüme ettiğini söyler; ancak bu tercüme günümüze ulaşmamıştır. *Kitâbü'l-Mesâlik* coğrafya yazıcılığında, Irak bölgesinin hilâfet merkezi olması esasına göre düzenlenen ve Irak ekolü kitapları adıyla bilinen

eserlerin ilkidir. Verilen bilgilerin büyük kısmı kara ve deniz yollarına hasredilmiş, bu yolların dört yönde gelişmesi izlenerek Hindistan ve Çin gibi ülkeler tanıtılmıştır. İbn Hurdâzbih'in kaynak olarak Sâsânî döneminden kalma kayıtları kullandığı bilinmektedir. Posta ve haberleşme müdürlüğü yapmasından dolayı herhalde bu gibi kayıtlara ulaşmakta güçlük çekmemiştir; ayrıca bazı seyyahların özel notlarına bakabildiğinden eserini güvenilir kaynakların ışığında kaleme almıştır. Çoğunlukla İrân tesirinde kaldığı görülen İbn Hurdâzbih eserinde kullandığı metodolojide, bilgilerin tasnifinde ve nihayet coğrafi terimlerin tercihinde daima Fars kültürünün izlerini sergilemektedir. Eski İrânlılar dünyayı, İrânşehr merkezde olmak üzere "kişver" adı verilen ve her birinde çeşitli ülkeler bulunan yedi hâkimiyet bölgesine ayırmışlardır. İbn Hurdâzbih de eserinde bölge tariflerine, onlar gibi "dil-i İrânşehr" (İrân'ın kalbi) dediği Sevâd'la (Irak) başlamaktadır. Müellif kitabı 232 (846-47) yılı civarında yazmış, daha sonra özetleyerek 272'den (885) önce tekrar kaleme almıştır. *Hudûdü'l-âlem*'in yazarı ve Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî gibi coğrafyacılar başta olmak üzere birçok âlim tarafından kaynak olarak kullanılan eserin günümüze ulaşan şekli, Fransızca tercümesiyle ilk defa Kudâme b. Ca'fer'in *Kitâbü'l-Harâc*'inin bir bölümü ile birlikte *Bibliotheca geographorum arabicorum* serisinin VI. cildi olarak Michael Jan de Goeje (Leiden 1889, 1967) ve daha sonra Muhammed Mahzûm tarafından (Beyrut 1988) neşredilmiş. Fuat Sezgin de Goeje neşrini esas alarak tıpkıbasımını yapmıştır (bk. bibl.); Hüseyin Karaçanlı ise kitabı Farsça'ya çevirmiştir (Tahran 1370). 2. *Kitâbü'l-Lehv ve'l-melâhî*. İslâm öncesi Fars şiiri ve müzik tarihiyle ilgili önemli bir risâle olup İrân'da ve diğer birçok yerde kullanılan ud, tanbur, ney, zurna vb. çalgılar, müzik terimleri ve makamlarla (çehâr perde) müziğe dair diğer konuları ihtiva etmektedir. Bazı Arapça kaynaklarda iktibasların yapıldığı eser İgnatius Abduh Halife tarafından neşredilmiştir (*Muhtâr min Kitâbi'l-Lehv ve'l-melâhî*, Beyrut 1964).

İbnü'n-Nedîm onun şu eserlerinden de söz eder: *Edebü's-semâc*, *Kitâbü Cemhereti ensâbi'l-Fürs ve'n-nevâkil (nevâfil)*, *Kitâbü't-Tabîh*, *Kitâbü's-Şarâb*, *Kitâbü'n-Nüdemâ* ve *l-cülesâ*, *Kitâbü'l-Envâ*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 20; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), VIII, 556; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab*, I, 14; IV, 220-225; Hamza el-İsfahânî, *Târîhu sini mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ*, Berlin 1921, s. 146; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 362; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, ts., s. 165, 218-219; Gerdîzî, *Târîh-i Gerdîzî* (nşr. Abdülhay Abdurrahman Habîbî), Tahran 1363, s. 7, 545-546; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hafile fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*, Dimâşk 1956, s. 25; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1665; C. de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Bağdad 1970/1951, s. 7; R. Blachere, *Extraits des principaux géographes Arabes*, Paris 1932, s. 21; H. G. Farmer, *The Sources of Arabian Music*, Bearsden 1940, s. 33; a.m.f., "İbn Khurdadhbih on Musical Instruments", *JRAS*, III (1928), s. 508-518; Brockelmann, *GAL*, I, 225-226; *Suppl.*, I, 404; Abbas el-Azzâvî, *el-Mûsîka'l-İrâkıyye fi 'ahdi'l-Muğol ve'l-Türkman*, Bağdad 1370/1951, s. 94-95; Sezgin, *GAS*, VII, 348; A. Halife, *Muhtâr min Kitâbi'l-Lehv ve'l-melâhî li'bn Hurdâzbih*, Beyrut 1961, tür.yer.; I. Krachkovsky, *Târîhu'l-edebi'l-coğrafiyyi'l-Arabi* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 155-158; *DSB*, VIII, 356-357; *Studies on Ibn Hurdâzbih and al-Gâihânî* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; C. van Arendonk, "İbn Hurdâzbih", *IA*, V/2, s. 755; M. Hadj-Sadok, "İbn Khurdadhbih", *EP* (İng.), III, 839-840; C. E. Bosworth, "Ebn Kordâdbeh", *Elr.*, VIII, 37-38; M. A. Tolmacheva, "Khurdadhbih, Ibn", *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, VIII, 243-244; İnâyetullah Rızâ, "İbn Hurdâzbih", *DMBI*, III, 409-414.

SAYYID MAQBUL AHMAD

İBN HUZEYME

(ابن حزيمة)

EBÜ BEKR MUHAMMED B. İŞHAK
b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbüri
(ö. 311/924)

Hadis, kelâm ve fıkıh âlimi.

Safer 223'te (Ocak 838) Nişâbur'da doğdu ve ilk tahsiline burada başladı. İshak b. Râhûye'den hadis dinlediyse de bu sırada yaşı küçük olduğu için sonraları kendisinden rivayette bulunmadı. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra tahsilini ilerletmek ve özellikle Kuteybe b. Saîd'den hadis dinlemek için yola çıktı, ancak Merv'e ulaştığında Kuteybe'nin ölüm haberini aldı (240/854). Bağdat, Rey, Cürçân, Şam, Basra, Kûfe, Kahire ve Vâsıt gibi ilim merkezlerini dolaşarak pek çok hocadan istifade etti. 291'de (904) Nişâbur'da ölen hocası Muhammed b. İbrâhim el-Büşençî'nin cenaze namazını kıldırıldığına (*DA*, VI, 476) ve Receb 300'de (Şubat 913) Cürçân'da bulunup hadis rivayet ettiğine (*Sehmî*, s. 456) bakılacak olursa İbn Huzeyme'nin ilim yolculuğunu zaman zaman keserek bir süre memleketine döndüğü, ardından tekrar seyahate devam ettiği anlaşılır. Ali b. Hucr, Bekkâr b. Ku-

teybe, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, İbn Ebû'd-Dün-yâ, Ahmed b. Menî, Bündâr İakabiyla tanınan Muhammed b. Beşşâr, Eşec el-Kindî, Zühîlî ve Za'ferânî ile Şâfiî fikhını öğrendiği Müzenî gibi âlimler İbn Huzeyme'nin hocalarından bazılarıdır.

Şahîhayn'da kendisinden rivayette bulunmayan Buhârî ve Müslim ile İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-Cihâd*'ını rivayet etmesi için mektupla icâzet verdiği İbn Saîd el-Hâşimî (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 370-371), Degûlî, Ebû Ali en-Nisâbü'rî, Da'lec b. Ahmed, Hâkim el-Kebîr, İbn Adî ve İbn Mihrân en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme'nin tanınmış talebeleridir. Aynı zamanda hocası olan Rebî b. Süleyman el-Murâdî ile Nişâbur'da kendisinden en son rivayette bulunan torunu Ebû Tâhir Muhammed b. Fazl da (Ebû Ya'lâ el-Halîlî, III, 832) İbn Huzeyme'den faydalananlar arasındadır. "İmâmü'l-eimme" diye anılan İbn Huzeyme 2 Zilkade 311'de (11 Şubat 924) Nişâbur'da vefat etti ve evinin bir odasında defnedildi (Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî, II, 880).

İbn Huzeyme'nin ilminin genişliğiyle darbimesel haline geldiği, sünnetle ilgili bütün bilgileri ve ayrıca 70.000 hadisi ezberlemiş olduğu kaydedilmektedir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 365, 372). Torunu Muhammed b. Fazl'dan nakledildiğine göre dünya malına değer vermeyen ve zâhidâne bir hayat yaşayan İbn Huzeyme eline geçen her şeyi ilim ehline dağıtır, davet ettiği herkese ziyafet verirdi (Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 725; Sübkî, III, 119). İbn Huzeyme'nin yöneticilerle ilişkilerinde tavizsiz olduğu belirtilmiş, kendisini ziyaret eden Emîr İsmâil b. Ahmed es-Sâmânî'nin babasından duyduğunu söylediği bir hadisi okurken senedinde yaptığı hatayı düzeltmesi onun cesaretiyle yorumlanmıştır (Sübkî, III, 111).

İbn Ebû Hâtim'e, cerh ve ta'dîl ilminde önemli bir yere sahip olan İbn Huzeyme hakkında ne düşündüğü sorulduğunda İbn Ebû Hâtim, onun bu konularda kendisine uyulması gereken bir imam olduğunu söylemiş, asıl kendisi hakkında onun fikrinin sorulması gerektiğini belirtmiştir. Şâfiî mezhebini ve Selef akidesini benimseyen İbn Huzeyme, önceleri kelâmî konulardan hoşlanmadığını ve bu sahaya girmek istemediğini, ancak hadis öğrencilerini Cehmî ve Mu'tezilî görüşlere karşı korumak amacıyla *Kitâbü't-Tevhîd*'i kaleme aldığını söylemiş (İnş. M. Halîl Herrâs], s. 4-5), Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarını te'vil ve teşbihe gerek duyumsuzun kendisinin bildirdiği şekilde ka-

bul etmek gerektiğini ifade etmiştir. İsrâ ve mi'racla ilgili haberleri sıraladıktan sonra bunun aynıyla gerçekleştiğini, Allah'ın yedinci kat semanın üzerinde bulunduğunu, Kur'an'ın mahlûk olmadığını, mahlûk olduğunu söyleyenin kâfir sayılacağını belirtmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, s. z). Esmâ ve sıfatlar konusundaki tavizsiz Selefî yaklaşımı sebebiyle tenkit edilmiş olan İbn Huzeyme'yi Fahreddin er-Râzî "ifadesi bozuk, anlayışı kıt bir kimse" olarak nitelendirmiş, *Kitâbü't-Tevhîd*'ini de "Kitâbü'ş-Şirk" olarak adlandırmıştır (*Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII, 130-131).

Eserleri. Hâkim en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme'nin kitaplarının sayısının 140'ı bulunduğunu, çeşitli meselelere dair 100 civarında da cüzünün mevcut olduğunu söylemektedir (*Ma'rifetü 'ulûmî'l-hadîs*, s. 83). Başlıca eserleri şunlardır: 1. *eş-Şahîh*. Tam adı *Muhtaşarü'l-muhtaşar mine'l-müsened 'ani'n-nebî şallallâhu 'aleyhi ve sellem bi-naqli'l-'adl 'ani'l-'adl mevşûlen ileyhi şallallâhu 'aleyhi ve sellem min gayri kat' fi'l-İsnâd ve lâ cerh fi nakli'l-ağbârî'lletî nezküruhâ bimeş'eti'llâhi Te'âlâ*'dır. Tesbit edilemediği kadarıyla İbn Huzeyme'nin eserinden *eş-Şahîh* diye bahseden ilk müellif Münzirî'dir (*et-Tergîb ve't-terhib*, I, 43). *eş-Şahîh*'in daha geniş bir eserin muhtasarı olduğu adından anlaşılmaktadır. Eserde yer yer *Kitâbü'l-Kebîr*'e (I, 249, 290, 312, 342), ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd*'de *el-Muhtaşar'a* (İnş. M. Halîl Herrâs], s. 351) ve *el-Kebîr*'e (a.e., s. 185) yapılan atıflar da bunu göstermektedir. Eserini kitap ve bablara ayıran İbn Huzeyme kaydettiği hadislerin elde edebildiği bütün senedlerini sıralamış, gerek gördükçe ricâl hakkında bilgi vermiş, lafız farklılıklarına işaret ederek çelişkili olduğu kanaatini uyandıran hadisleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Resûlullah'tan sahih senedle rivayet edildiği halde birbirleriyle çelişen iki hadis bile bulunmadığını söyleyen İbn Huzeyme (İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, s. 285), başta ihtilâfî'l-hadîs olmak üzere hemen bütün hadis ilimleri hakkında bilgi vermekte, özellikle fikh bablarına göre düzenlediği eserinin bab başlıklarında fikhî görüşlerine ve hadislerde görülen ihtilâflarla ilgili çözümlere yer vermektedir. Ayrıca bab başlıklarında hadislerin vürûd sebebine işaret etmek suretiyle esere bir fikhî'l-hadîs çalışması görünümü kazandırmıştır. Ancak dörtte bir kadarı günümüze ulaşan *eş-Şahîh*'i Muhammed Mustafa el-A'zamî *Şahîhu İbn Huzeyme* adıyla yayımlamıştır (I-IV, Beyrut 1395/1975). Abdülazîz b. Abdurrahman el-Uşeym, *en-Naklî limâ vaқа'a fi esânidi*

Şahîhi İbn Huzeyme mine't-taşhîf ve's-sağt adıyla bir çalışma yapmıştır. Muhammed Ali İbrâhim Bend *Ebû Bekir b. Huzeyme ve menhecühû fi Kitâbi's-Şahîh* (1408/1988, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetü usûli'd-dîn) ve Enbiya Yıldırım *İbn Huzeyme ve Sahîhi* (1989, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlarını taşıyan birer yüksek lisans tezi hazırlamış, Mustafa Işık da *İbn Huzeyme Sahîh'i ve İbn Hibbân'ın Sahîh'i ile Mukayesesi* adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (1998, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). İbn Huzeyme'nin *eş-Şahîh*'i için Muhammed Eymen eş-Şebrâvî (Beyrut 1408/1988) ve Ahmed el-Küveytî (Riyad 1410/1990) tarafından geniş fihristler hazırlanmıştır. 2. *Şe'nü'd-du'â*. Duanın mahiyeti ve tavsiye edilen dualar hakkındaki sorulara cevap vermek için kaleme alınmış olup asıl adının *Kitâbü'd-Du'â* veya *Kitâbü'd-Da'avât* olduğu söylenmiş, Hattâbî tarafından *Şe'nü'd-du'â* diye şerh edilmesi sebebiyle bu adla anıldığı belirtilmiştir. Eserin Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'de (nr. 61) bir nüshasının bulunduğu söylenmekteyse de (*eş-Şahîh*, neşredenin girişi, I, 13; Sezgin [Ar.], IV, s. 33) müellif adı yazılırken "Muhammed b. İshak b. Huzeyme rivâyetü'l-Hattâbî" ibaresine yer verilmesi, eldeki diğer nüshalardan eseri şerhettiği açıkça görülen Hattâbî'nin *Kitâbü'd-Du'â*'nın bir râvisi gibi düşünülmesine sebep olmuş (*Şe'nü'd-du'â*, neşredenin girişi, s. 13-14), İbn Huzeyme'nin günümüze müstakil olarak intikal etmediği anlaşılabilir. Hattâbî'nin şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (İnş. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Dimaşk 1404/1984). 3. *Kitâbü't-Tevhîd** ve *İsbâtü şifâtî'r-rab*. Müellifin torunu Muhammed b. Fazl'ın kendisinden en son rivayet ettiği, itikadî konuların Kitap ve Sünnet ışığında ele alınıp incelendiği eser birçok defa basılmıştır (bk. bibl.). 4. *Ceyşü't-tevşîh*. Kaynaklarda zikredilmeyen eserini Hilâl Nâcî ve Muhammed Mâsûs tarafından (Tunus 1967) neşredildiği belirtilmektedir (Sâlihiyye, s. 274).

İbn Huzeyme'nin, *eş-Şahîh* ve *Kitâbü't-Tevhîd*'de adlarını verdiği ve bazı müelliflerin kendisine nisbet ettikleri diğer eserleri de şunlardır: *Kitâbü'l-Eşribe*, *Kitâbü'l-İmâme*, *Kitâbü'l-Ehvâl*, *Kitâbü'l-İmân*, *Kitâbü'l-Eymân* ve *n-nüzûr*, *Kitâbü'l-Bir ve's-sıla*, *Kitâbü'l-Büyû'â*, *Kitâbü't-Tefsîr*, *Kitâbü't-Tevbe*, *Kitâbü't-Tevekkül*, *Kitâbü'l-Cenâ'iz*, *Kitâbü'l-Cihâd*, *Kitâbü Zikri na'îmi'l-cenne*, *Kitâbü Zikri na'îmi'l-âhire*, *Kitâbü's-Şadaqât*, *Kitâbü Şifati nüzûli'l-*

Qur'ân, Kitâbü'l-Muhtasar min Kitâbi's-Şalât, Kitâbü's-Şalâti'l-kebir, Kitâbü's-Şalât, Kitâbü's-Şiyâm, Kitâbü't-Tıb ve'r-rukry, Kitâbü'z-Zihâr, Kitâbü'l-Fiten, Fazlû 'Alî b. Ebî Tâlib, Kitâbü'l-Çader, Kitâbü'l-Kebîr, Kitâbü'l-Libâs, Kitâbü Me'âni'l-Kur'ân, Kitâbü'l-Menâsik, Kitâbü'l-Vera', Kitâbü'l-Vesâyâ, Kitâbü'l-Kırâ'e hâlfe'l-imâm.

Muhammed Mustafa el-A'zamî, bu eserleri sıralayıp (*es-Şahîh*, neşredenin girişi, I, 12-14) bunların müstakil birer kitap mı, yoksa *es-Şahîh*'in veya bir özetini oluşturduğu diğer bir eserin bölümleri mi olduğu hususunda tereddütler bulunduğunu belirttiikten sonra bu başlıkların câmi' türü kitapların muhtevasına uygun düşmesi bakımından bir kısmını bir eserin bölümleri, bazılarını da müstakil eserler olarak kabul etmek gerektiğini söylemektedir (a.g.e., I, 14-15). Selâhaddin el-İdlibî, *el-Muntehab min kelâmi'l-hâfız İbn Huzeyme fi'l-cerh ve't-ta'dil* adıyla bir çalışma yapmıştır (Beirut 1412).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 357; İbn Mâce, "Menâsik", 78; İbn Huzeyme, *es-Şahîh* (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Beirut 1395/1975, I, 69, 249, 290, 312, 342; IV, 92-93; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 8-33; a.m.f., *Kitâbü't-Tevhîd*, Kahire 1403, M. Mustafa el-A'zamî'nin girişi, s. 8-15; a.e. (nşr. M. Halîl Herrâs), Beirut 1403/1983, s. 4-5, 62, 185, 351; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. e-ğ; a.e. (nşr. Abdülazîz b. İbrâhîm eş-Şehvân), Riyad 1408/1988, neşredenin girişi, I, 25-94; İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 156; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, neşredenin girişi, s. 8-10, 12, 13-14, 45; Hâkim, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadis*, s. 83-84, 147; Ebû Ya'lâ el-Hallî, *el-İrşâd fi ma'rîfeti 'ulemâ'i'l-hadis* (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, III, 825, 831-833; ayrıca bk. İndeks; Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen ve'l-âşâr* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Karaçi 1412/1991, I, 181; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb. et-Tefsîrül-kebir*, Beirut 1411/1990, XXVII, 130-131; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 82; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadis*, s. 285, 299; a.m.f., *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beirut 1413/1992, I, 116; Münziri, *et-Tergîb ve't-terhib* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beirut 1399/1979, I, 43; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 720-731; a.m.f., *A'lâmü'n-nûbelâ'*, XIV, 365-382; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, IV, 184; V, 182-184; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), III, 109-119; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 462; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Ömer Hâşim), Beirut 1979, I, 90; II, 137, 176, 352; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/4, s. 33; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), II, 275; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 13, 15, 23, 43, 44, 61, 73-74, 175; Muhammed İbrâhîm eş-Şeybânî, *Hayâtü'l-Elbânî ve âşâruhü ve şenâ'ü'l-ulemâ'* *aleyh*, Küveyt 1407/1987, II, 880-882; Muhammed Hasan Heyto, *el-İctihâd ve tabakâtü müctehidi's-Şâfi'iyye*, Beirut 1409/1988, s. 77-79; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, s. 274-275; "İbn Huzeyme", *DMBİ*, III, 416-419.



MUSTAFA IŞIK

İBN HÜBEYRE, Ebû Hâlid

(أبو خالد ابن هبيرة)

Ebû Hâlid Yezîd b. Ömer
b. Hübeyre el-Fezârî
(ö. 133/750)

Emevîler'in
son İrak genel valisi.

87 (706) yılında doğdu; babası Emevîler'in İrak genel valilerinden Ömer b. Hübeyre'dir. Makdisî'nin, adını önce Yezîd b. Ömer şeklinde doğru olarak yazdığı, fakat ardından yanlışlıkla Yûsuf b. Ömer'e çevirdiği görülür (*el-Bed' ve't-târîh*, II/6, s. 55, 65); bu yanlışlık Vadet tarafından da tekrarlanmıştır (*E²* [İng.], III, 802). II. Velîd döneminde (743-744) Kinnesrîn'e vali tayin edilen İbn Hübeyre, daha sonra İbrâhîm b. Velîd'e karşı ayaklanan İrmîniye ve Azerbaycan Valisi Mervân b. Muhammed'e (II. Mervân) katıldı ve onun tahtı ele geçirmesinin ardından 128 yılı başlarında (Ekim-Kasım 745) İrak genel valiliğine getirilerek bölgedeki Hâricî isyanlarını bastırmakla görevlendirildi. Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî liderliğinde Küfe ve Vâsıt'ı ele geçirmiş olan Hâricîler'le savaşmak için yola çıktı ve Karkisiyâ'ya geldiğinde Dahhâk'ın Musul'a doğru gittiğini öğrendi. Bunun üzerine Aynüttemr'e hareket etti. Başlarında Müsennâ b. İmrân'ın bulunduğu Hâricîler'i Aynüttemr'de yapılan ve günlerce süren savaşın sonunda yendi. Bozulup Küfe'ye kaçan ve orada toparlanan Hâricîler yeniden saldırdılarsa da ikinci defa hezimete uğradılar ve İbn Hübeyre 129 Ramazanında (Mayıs-Haziran 747) Küfe'ye girmeyi başardı. Daha sonra Vâsıt üzerine yürüdü; şehri ele geçirek II. Mervân'ın kendisini azletmesi yüzünden Hâricîler'le anlaşıp onların valisi sıfatıyla görevini sürdüren İrak eski valisi Abdullâh b. Ömer b. Abdülazîz'i esir aldı. Arkasından mevâlî, Abbâsî davetçileri ve bazı Hâricî grupları tarafından desteklenen ve İran'ın önemli bir kısmını eline geçiren Alevî lideri Abdullah b. Muâviye'nin isyanının bastırılmasıyla İrak bölgesinde kontrolü sağladı.

İbn Hübeyre'nin İrak genel valiliği döneminde Emevîler'i tehdit eden diğer önemli bir hareket Abbasoğulları'nın ihtilâl bayrağını açmaları oldu. Ebû Müslim-i Horasânî tarafından başlatılan bu harekete karşı direnen Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr, İbn Hübeyre'den destek ve yardım istedi. Ancak İbn Hübeyre, bu sıralarda İrak'ta çıkan karışıklıklarla uğ-

raşmak zorunda kaldığı ve yanındaki askerinin kendisine ancak yettiği gerekçesiyle Nasr'a yardım göndermedi (İbnü'l-Esir, V, 366). Bu konudaki bazı rivayetlerde onun Horasan valisine yardım göndermemesi aralarındaki husumete bağlanmaktadır. Bu rivayetlere göre Nasr b. Seyyâr'ın kazanacağı başarılarla halifenin dikkatini çekmesinden ve sonuçta kendisinin yerine İrak genel valiliğine getirilmesinden korkan İbn Hübeyre ona yardım göndermediği gibi Horasan'daki tehlikeli durumu da hilâfet merkezine bildirmemiştir (Câhiz, II, 265-266). Bunun üzerine Nasr b. Seyyâr doğrudan II. Mervân'a mektup yazarak şikâyetinde bulundu; halifeden yazılı emir alan İbn Hübeyre de Nübâte b. Hanzale kumandasındaki bir orduyu Cürçân'a göndermek zorunda kaldı. Ancak bu ordu, Abbâsî ihtilâl hareketinin önderlerinden Kahtabe b. Şebîb karşısında mağlûp oldu ve kumandanı öldürüldü (Zilhicce 130/Ağustos 748). İbn Hübeyre, onun ardından daha kalabalık bir orduyu bölgeye sevkettiyse de Âmir b. Dubâra yönetimindeki bu ordu da aynı âkıbete mâruz kaldı ve yine kumandanı öldürüldü (Receb 131/Mart 749). Kahtabe kazandığı bu başarılarından sonra İrak'a yöneldi. Oğlu Dâvûd'un da Hulvân'da savaşı kaybettiğini öğrenen İbn Hübeyre düşmanı Celûlâ'da durdurmayı planladı; fakat hende kazarak orada gerekli tahkimatı yapmasına rağmen bunu başaramadı ve Dicle'yi geçerek Küfe'ye doğru giden Kahtabe'nin peşine düştü. Ancak 8 Muharrem 132 (27 Ağustos 749) tarihinde Fırat'ın batı yakasında yapılan şiddetli savaşta yenildi. İbn Hübeyre, Kahtabe'nin zaferini kutladığı o gece esrarengiz bir şekilde ortadan kaybolması üzerine yerini alan oğlu Hasan'a karşı da başarı sağlayamadı ve sonunda Vâsıt şehrine çekildi. 12 Rebûlevvel 132'de (29 Ekim 749) Küfe'de halifeliğini ilân eden Ebû'l-Abbas es-Seffâh'ın gönderdiği kardeşi Ebû Ca'fer, Hasan b. Kahtabe'nin kuvvetleriyle birleşerek Vâsıt'ı kuşattı, kuşatma on bir ay sürdü. İbn Hübeyre'nin giderek gücü azalıyordu. Askerleri arasında kabilecilik ihtilâfi baş göstermişti. Yemen asıllı askerler, II. Mervân'ın kendilerine karşı olumsuz bir tavır takınmasını bahane ederek çatışmalara isteksiz katılırken kuzeyli Araplar da onlar olmadan savaşmayacaklarını söylüyorlardı (Taberî, VII, 454; İbnü'l-Esir, V, 440). Bazı tarihçiler, Abbâsî kuşatması altında zor durumda kalan İbn Hübeyre'nin Hz. Ali evlâdından Muhammed b. Abdullâh

en-Nefsüzzekiye'ye mektup göndererek kendisine biat etmek istediğini, ancak olumlu bir cevap alamadığını kaydetmektedir (Taberî, VII, 450-457; İbn Hallikân, VI, 318). Bütün olumsuzluklara rağmen savunmasını sürdüren İbn Hübeyre, Halife Mervân'ın ölüm haberinin gelmesi üzerine 133 yılı başlarında (750 sonbaharı) Ebû Ca'fer'in barış teklifini, vereceği emannâmenin Halife Ebû'l-Abbas es-Seffâh tarafından tasdikî şartıyla kabul etti. Fakat Seffâh ve Abbâsî ihtilâl hareketinin lideri Ebû Müslim onu ortadan kaldırmakta kararlıydılar. Ebû Ca'fer verdiği emana sadık kalmak istemesine rağmen baskı sonucunda, teslim olan İbn Hübeyre ile iki oğlunu ve yakınlarını öldürtmek zorunda kaldı.

Cesareti, hitabet kabiliyeti ve cömertliğiyle tanınan İbn Hübeyre, İbn Kuteybe'ye göre Kûfe ve Basra şehirlerini birlikte idare eden son genel vali olup (*el-Ma'ârif*, s. 248) kardeşi Abdülvâhid b. Ömer'i Ahvaz, oğlu Müsennâ'yı da Yemâme valiliğine tayin etmişti. Âlimlere ilgi duyduğu söylenmekle birlikte muhaliflerinin tepkisini azaltmak için halkın hürmet gösterdiği âlimleri kendileri istemeseler de resmî memuriyetlere tayin ettiği, buna uymayanları cezalandırdığı bilinmektedir. Meselâ Kûfe kadılığı görevini reddeden Ebû Hanîfe'yi hapse atarak dövdürmüş, ancak hastalanıp durumu ağırlaşınca serbest bırakmıştı.

BİBLİYOGRAFYA :

Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Ömerî), s. 315, 332-336, 382-387, 396-409; Câhiz, *Resâ'il* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1384/1964, II, 265-266; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, I, 35, 128, 226; II, 214, 343; a.m.f., *el-Ma'ârif* (Sâvî), s. 179-248; Dîneverî, *el-Ahbârü't-tuvâl*, s. 350, 360, 366-369, 371-374; *Ahbârü'd-devletü'l-Abbâsiyye* (nşr. Abdülazîz ed-Dürî - Abdülcebbar el-Muttalibî), Beyrut 1971, bk. İndeks; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 450-457; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütüh*, Haydarâbâd, ts. (Dâiretü'l-maârif-i'l-Osmâniyye), VIII, 202-204; İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 284; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, III, 212-213, 257; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, II/6, s. 55, 65-71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 366, 440; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 313-321; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 562; VI, 207-208; İbn Haldûn, *el-İber*, III, 44-45, 71, 82-83, 85, 172; Zirikî, *el-A'lâm*, IX, 240; M. A. Shaban, *The Abbâsid Revolution*, Cambridge 1970, s. 161; Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbâsid Rule*, Chicago 1979, s. 57, 75, 76, 78, 108, 109; J. C. Vadet, "İbn Hübeyre", *EP* (İng.), III, 802; Hasan Yûsuf Eşkûrî, "İbn Hübeyre-i Fezâri", *DMBİ*, V, 106-108; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 133-134; Abdülkerim Özeydin, "Hâlid b. Abdullah el-Kasrî", a.e., XV, 281-282.



NAHİDE BOZKURT

İBN HÜBEYRE, Ebû'l-Muzaffer (أبو المظفر ابن هبيرة)

Ebû'l-Muzaffer Avnüddin Yahyâ
b. Muhammed b. Hübeyre
eş-Şeybânî ed-Dürî
(ö. 560/1165)

Abbâsî veziri.

Rebîülâhîr 499'da (Aralık 1105) Bağdat'ın kuzeyinde Düceyl bölgesindeki Dürü Benî Evkar adlı köyde doğdu. Bu köy daha sonra onun adına izâfetle Dürülvezir Avniddin diye meşhur olmuştur (Yâkût, II, 481). İbn Hübeyre'nin ailesi oldukça fakirdi. Babası sıkıntılara göğüs gereker onu tahsil için Bağdat'a gönderdi. Burada *et-Taḥkîk fî mesâ'ili't-ta'lik* adlı eserin müellifi Ebû Bekir ed-Dîneverî ve Kadî İbn Ebû Ya'lâ'dan fıkıh dersleri aldı. Uzun süre derslerini takip ettiği nahiv âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ ez-Zebîdî'den çok etkilendi. Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî'den dil ve edebiyat, Ebû'l-Hasan İbnü'z-Zâgûnî, Ali b. Ubeydullah b. Nasr, Ebû'l-Berekât Abdülvehhâb el-Enmâtî, Müsnidü'l-İrâk lakabıyla tanınan Ebû Gâlib İbnü'l-Bennâ ve yine aynı lakapla bilinen Ebû'l-Kâsım b. Husayn gibi hocalardan hadis tahsil etti.

İbn Hübeyre, Abbâsî Halifesi Muktefi-Liemrillâh döneminde beytümâl ve hazineyle ilgili çeşitli görevlerde bulunduktan sonra 542'de (1147) Dîvânü'z-zimâm reisi oldu. 544 (1149) yılında vezirliğe getirildi. İbn Hallikân'ın anlattığına göre Halife Muktefi-Liemrillâh, idarî kabiliyetini takdir ettiği İbn Hübeyre'den Selçuklu Sultanı I. Mesud'a, Bağdat şahnesinin kendisine itaat etmediğini ve şikâyetçi olduğunu bildiren bir mektup yazmasını istemişti. İbn Hübeyre'nin kaleme aldığı mektuptan çok etkilenen Sultan Mesud halifeye cevap yazarak özür dilemiş ve şikâyet edilen kişiyi cezalandırmıştır. Bu başarısından dolayı halife ona Avnüddin lakabını vererek vezir tayin etmiştir (İbn Hallikân, VI, 231-232). Bağdat'ı kuşatmaktan vazgeçmesi karşılığında para isteyen Irak Selçuklu Sultanı Muhammed b. Mahmûd'un bu talebinin reddedilmesini tavsiye etmesinin de bu tayinde etkili olduğu belirtilmektedir.

Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed'in 547'de (1152) ölümünden sonra Hille şehrini ele geçiren Bağdat şahnesi Mes'ûd Bilâl üzerine gönderilen İbn Hübeyre, Hille'yi zaptederek onu Tikrit'e kaçmaya mecbur bıraktı. Mes'ûd Bilâl'in iki

yıl sonra Vâsıt'a girip şehri yağma ve tahrip etmesi üzerine ona karşı yeni bir sefere çıktı. Şâban 549'da (Ekim 1154) Mes'ûd Bilâl'i mağlûp edince bu başarısı sebebiyle kendisine "sultânü'l-İrâk ve melikü'l-cüyûş" lakabı verildi. Halife Müstencid-Billâh döneminde de vezirlik görevini sürdüren İbn Hübeyre 13 Cemâziyelevvel 560'ta (28 Mart 1165) Bağdat'ta vefat etti ve Bâbü Basra'da kendi yaptırdığı medreseye defnedildi. Kaynakların büyük bir kısmında onun doktoru İbn Reşâde tarafından zehirlendiği kaydedilmektedir (Fuâd Abdülmün'im Ahmed, sy. 9 [1981], s. 1690 vd.).

İbn Hübeyre dirayeti ve siyasî görüşlerinin isabetliliğiyle tanınır. Vezirliği sırasında Abbâsî hilâfetini Selçuklu nüfuzundan kurtarmaya çalışan İbn Hübeyre hak ve adaletten ayrılmamaya özen göstermiş, edip, şair ve âlimleri himaye etmiş, kendisine "seyyidü'l-vüzerâ" denilmesine karşı çıkmıştır. Öte yandan İbn Hübeyre, kıraat vecihlerini bilen bir hâfız, yazı sanatının inceliklerine vâkif bir sanatkâr ve Arap tarihini iyi bilen bir âlimdir. Mutedil bir Hanbelî olduğu, çeşitli mezheplere mensup âlimlerin kendisini sevip ilmi konularında istişare ettikleri ve meclisinde buldukları kaydedilmektedir. Zamanında ilmi ve kültürel faaliyetler artmış, âlimler, şairler ve dönemlerinde vezirlik yaptığı iki halife ondan övgüyle söz etmişlerdir. İbn Hübeyre'nin Şiîler'le arası iyi olmadığından Şiî şairler tarafından hicvedilmiştir.

Birçok âlim İbn Hübeyre'den fıkıh, hadis ve edebiyat dersleri almıştır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî bunların başında gelir. İbnü'l-Cevzî, aynı zamanda İbn Hübeyre'nin hayatı hakkında bilgi veren ilk müelliflerdendir. İbnü'l-Mâristâniyye onun hakkında *Sîretü'l-vezîr İbn Hübeyre'yi* telif etmiştir. İbnü'l-Cevzî, hocasının *el-İfşâh*'ından seçmeleri *Maḥzû'l-maḥz* adlı kitabında nakletmiş, ondan dinlediği bazı âyetlerin tefsirlerini de *el-Muktebes mine'l-fevâ'idü'l-âvniyye* adıyla kitap haline getirmiştir (İbn Receb, I, 253, 264).

Eserleri. 1. *el-İfşâh 'an me'âni's-şihâh* (*el-İşrâf 'alâ mezâhibi'l-eşrâf, İhtilâfü'l-e'immeti'l-erba'a ve ittifâkuhum, Kitâbü'l-İcmâ' ve'l-ihtilâf*). İbn Hübeyre'nin vezirliği sırasında yazdığı hilâfiyata dair eserde dört Sünnî mezhep imamının ittîfak ve ihtilâf ettiği meseleler fıkıh bablarına göre sıralanmıştır. Müellif eserini Halife Müstencid-Billâh ve Atabeg Nû-

beyre, İbnü's-Sikkî't'in *İşlâhu'l-mantık* adlı eserini de ihtisar etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XVIII, 85, 90, 95-97, 166-170, 172; İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kaşr* (nşr. M. Behcet el-Eserî – Cemîl Saîd), Bağdad 1375/1955, I, 96-122; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 481; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 146, 162, 189, 194-196, 320-321; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), s. 213, 215, 217, 219-220, 223, 232, 258, 260, 263; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 312-315, 316-317; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 230-244; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XX, 426-432; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 251-289; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 105-110; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-aşmed* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 332-362; *Keşfü'z-zunûn*, I, 33, 63, 103, 108, 132, 600; II, 1385, 1437, 1462; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 687-688; Hüseyin Emin, *Târîhu'l-'Irâk fi'l-'aşri's-Selcûkî*, Bağdad 1385/1965, s. 154-156, 158, 326; H. Mason, *Two Statesmen of Medieval Islam: Vizir İbn Hubayra and Caliph an-Nâsir li Din Allâh*, The Hague-Paris 1972, s. 13-66; Muhammed Müsfir ez-Zehrânî, *Nizâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-'Abbâsiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 160-161; A. Miquel, "Les successions dans le Kitâb al-İfşâh du vizir İbn Hübayra (m. 560/1165)", *REI*, XXXVI/1 (1968), s. 133-134; A. Hartmann, "İbn Hubayra und an-Nâsir li-Din Allâh: Sunnitischer Traditionalismus eines Wesirs und seine Überwindung durch die Politische Dialektik eines Chalifen", *Isl.*, LIII (1976), s. 87-99; Fuâd Abdülmün'im Ahmed, "İbn Hübeyle", *ME*, sy. 9 (1981), s. 1690-1696; sy. 12 (1981), s. 2070-2074; Müreyzin b. Saîd b. Müreyzin Useyrî, "el-Vezîrü'l-'âlimü'l-'âdil Yahyâ b. Hübeyle eş-Şeybânî", *Mecelletü Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye*, sy. 17, Riyad 1417/1996, s. 361-432; K. V. Zetterstéen, "İbn Hübeyle", *IA*, V/2, s. 757; G. Makdisi, "İbn Hubayra", *EI²* (İng.), III, 802-803; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, "İbn Hübeyle el-Vezîr", *Mevsû'atü'l-hağâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 298-299; Hasan Yüsofî Eşkûrî – Ferâmerz Hâc Minûçehrî, "İbn Hübeyle", *DMBİ*, V, 103-106.



MEHMET AYKAÇ

İBN HÜBEYRE, Ömer

(عمر بن هبيرة)

Ebü'l-Müsennâ Ömer
b. Hübeyle b. Muâviye
b. Sükeyn el-Fezârî
(ö. 110/728)

Emevîler'in
İrak genel valilerinden.

Kinnesrînlî olup Adnânîler'e mensup Kays kabilesinin Fezâre kolundandır. Hakkındaki ilk bilgiler, Haccâc b. Yüsof es-Sekâfî zamanında gösterdiği askerî başarıy-

واستغفر ذك وإن كانهم مقتدي ولكل واحد من الامة اتباع من شأهم فيما ذكره وهو ابراهيمة وماكث والشافعي والحد رضى الله عنهم راتب ان اجعل ما ذكر من اجماع شبرا به الى اجماع هذه الامة وما ذكره من خلاف شبرا الى الخلاف بينهم فمن ذلك كتاب الطهارة اجمعوا على ان الصلاة لا تصح الا بطهارة اذا وجد البول ايها لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الامة قال اهل اللغة الطهور هو العاقل للطهارة في غيره كما يقال قول وقاب ثعلب الطهور الظاهر في نسبة المطهر لغبره وهذا مما لا يخالف فيه الا بعض اصحاب ابي حنيفة رضى الله عنه فقالوا الطهور هو الظاهر على سبيل المبالغة واجمعوا على ان الطهارة تحب بان على كل من اراد الصلاة مع وجوده فان عدم فيه له لقوله تعالى ولم تجدوا ماء فتمسوا بجمادى طيبا ولقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به قال اهل اللغة والطهارة التنزه عن الادناس والافسار واجمعوا على انه اذا تغير الماء عن اصل خلقه بطاهر فغلب على اجزائه مما يستغنى عن الماء عنه غالب لم يجز الوضوء الا باحنيئة فانه جوز الوضوء بالماء المتغير بالزعفران ويحج واجمعوا على انه اذا تغير الماء بالخاصة فهو نجس مثل الماء وكثرتم اختلافوا في ذلك اذا كان دون الفنتين والثلثان مما سببه رطل بالعرافى ومطاطنه البنية قفاز

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بره الله به خيرا بغيره في الدين اتفقوا من بره الله به خيرا فان هذا شرط وحواسه وما يجزى وما وقد اجزم النعلان بذلك وكان الاصل من بره وذلك كان بغيره مرفوعا فانجز لمجرب الشرط تحصل بذلك ان المعنى من بره الله به خيرا بغيره واقضى هذا ان لم يبقه في الدين لم يكن ممن بره الله به خيرا ولم يقبل من بره الله به الخبر بالافت واللام فكان يكون للخبر العهود المعروفة بالافت واللام فدفع على ان هذا التنكير للخبر ههنا او وقع لانه من لم يبقه في الدين فانه لا يريد به خيرا فاما بغيره فانه لهما سببه من التفت لان اصل مقده الرجل فقي فالصا سببه من الحجج ومعنى فقه الرجل على استخراج معنى الفقه من قولهم ففقت عينه اذا تخصصت ففقت بالظن طاهرها فمعنى ان الفقه على هذا التاويل انه استخراج الفولص والاطلاع على اسرار الكلم وفي هذا الحديث من الفقه ان الله سبحانه وتعالى قال ان الذين عند الله الاسلام ويكون المراد بالدين ههنا الاسلام بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم من بره الله به خيرا بغيره في الدين بالافت واللام وقال الله عز وجل ان الذين عند الله الاسلام ولما اتى نبي تدوين الفقه الى الامة كل منهم عند رضى عن ائمتهم الائمة واخذوا عنهم لخدم عن الصحابة والتابعين والعلم فكان اخذ لامة عنهم من ادم من الصحابة والتابعين

Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyle'nin *el-İfşâh 'an me'âni's-sıhâh* adlı eserinin ilk iki sayfası (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdayî, nr. 777)

reddin Mahmûd Zengî'ye takdim ettiği gibi valilere de göndermiştir. İbn Receb farklı mezheplere mensup fakihlerin esere ilgi gösterdiğini, kitabın medreselerde ve camilerde okutulduğunu, talebeler tarafından ezberlendiğini söyler (a.g.e., I, 252). İbn Hübeyle bu eseri Humeydî'nin *el-Cem' beyne's-Şahîhayn*'ini şerh etmek amacıyla yazmaya başlamış, ancak, "Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar" hadisinden etkilenerek mezhep imamlarının ittifak ve ihtilâf ettikleri hususları da ele almış, daha sonra eserin bu konuya dair bölümü meşhur olmuştur. *el-İfşâh* Muhammed Râgib es-Tabbâh (I-II, Halep 1348, 1366), Sâlim es-Seyyid el-Cellâd – Fethî Garîb (I-II, Riyad

1400/1980), Fuâd Abdülmün'im Ahmed (Devha 1406/1986; I-II, Riyad 1417/1996) ve Ebû Abdullah Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (I-II, Beyrut 1417/1996) tarafından neşredilmiştir. 2. *el-İbâdâtü'l-hams*. İman, namaz, oruç, zekât ve hac hakkındadır. Eserde konular açıklanırken Hanbelî mezhebi esas alınmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiştir (a.g.e., I, 252). 3. *el-Muktesid*. Nahve dair olup dönemin ediplerince kabul gören eseri Ebû Muhammed İbnü'l-Haşşâb (ö. 567/1171-72) dört cilt halinde şerhetmiştir (a.g.e., I, 252). Bunlardan başka *Urcûze fi'l-makşûr ve'l-memdûd*, *Urcûze fi 'ilmü'l-hat* adlı iki manzum risâlesi bulunan İbn Hü-

la ilgilidir. 77 (696) yılında Medâyin Valisi Mutarrif b. Mugire b. Şu'be'nin Haccâc'a karşı başlattığı isyanın bastırılmasında önemli rol oynamış, bizzat öldürdüğü âsi valinin başını önce Haccâc'a, ardından Halife Abdülmelik'e götürerek onların katında büyük itibar kazanmıştır. Abdülmelik, bu başarısı dolayısıyla Dimaşk yakınındaki Berze köyünü ona iktâ etti; Haccâc da kendisine aynı vergileri toplama görevini verdi. Ancak bu görevi sırasında Haccâc'la araları açıldı ve onun kendisini öldürmek istediğini ileri sürerek topladığı mallarla birlikte Dimaşk'a kaçıp Halife Abdülmelik'e sığındı. Bu olaydan sonra uzun bir süre siyasî ve askerî faaliyetlerde ismine rastlanmayan İbn Hübeyre, Süleyman b. Abdülmelik zamanında İstanbul üzerine düzenlenen Mesleme b. Abdülmelik yönetimindeki seferde donanma kumandanı olarak görevlendirildi (97/715). Bir yıl kadar süren bu sefer başarısızlıkla sonuçlanmıştı. İbn Hübeyre'nin, o yıllardan itibaren Dimaşk'ta askerî ve siyasî bakımdan önemli bir şahsiyet haline geldiği görülmektedir. Nitekim 100 (719) yılında, memur tayininde liyakati gözetmesiyle tanınan Halife Ömer b. Abdülaziz tarafından el-Cezîre valiliğine getirildi. Bu görevi sırasında Bizanslılar'a karşı İrmîniye üzerinden sefere çıkarak büyük bir zafer kazandı (102/720-21). Aynı yıl içinde, muhtemelen bu başarısının mükâfâtı olarak yeni halife Yezîd b. Abdülmelik onu Mesleme b. Abdülmelik'in yerine Irak ve Horasan genel valiliğine tayin etti.

Mutaassip bir Kayslı olduğu söylenen İbn Hübeyre, genel valiliği sırasında Mühellebiler'i destekleyen Yemen asıllı Araplar'a karşı düşmanca bir tavır takındı; onun bu tutumu bölgede kabilecilik hareketini yeniden canlandırdı. Kaysiler'i tutan Halife II. Yezîd de bu politikaya destek verdi ve âdeta Yemenîler'e savaş açan valisinin yetkilerini arttırmaktan çekinmedi. Bu sırada Soğdlar isyan ettiler ve Türkler'in de yardımıyla İbn Hübeyre'nin Horasan valisi Saîd b. Abdülaziz b. Hâris'i ağır bir yenilgiye uğrattılar. İbn Hübeyre, bölge için tehdit oluşturan bu isyan karşısında Horasan valisini azlederek yerine kendisi gibi bir Kayslı olan Saîd b. Amr el-Haraşî'yi getirdi (103/722). Arkasından yeni valinin eman yoluyla teslim aldığı bazı merkezlerde halkı katliama tâbi tutması üzerine onu da görevinden uzaklaştırdı ve yerine Müslim b. Saîd el-Kilâbî'yi tayin etti (105/724); fakat kendisi de aynı yıl içinde yeni halife Hişâm b. Abdülmelik ta-

rafından azledildi (Şevval 105/Mart 724). Bir rivayete göre ilk önemli icraat olarak İbn Hübeyre'yi Irak genel valiliğinden alan Hişâm, onun yerine kabile çatışmalarını önlemesi ve Kaysiler'le Yemenîler arasında denge kurması amacıyla tarafsız konumdaki Adnânîler'e mensup Becile kabilesinin Kasr kolundan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi getirdi. Yeni valinin ilk işi İbn Hübeyre'yi tutuklayıp hapse atmak oldu; ancak oğulları tünel kazarak onu kurtardılar. Hapisten kaçınıldıktan sonra Dimaşk'a giden ve Mesleme b. Abdülmelik'in aracılığıyla Halife Hişâm tarafından affedilen İbn Hübeyre bundan kısa bir süre sonra öldü (110/728).

İbn Hübeyre, sikke darbı ve ayarı konusunda önemli tedbirler almış ve İslâm döneminde ayar bakımından önceki dirhemlerden daha saf gümüş dirhem bastıran kişi olarak tarihe geçmiştir. II. Yezîd zamanına (720-724) rastlayan ve kendisine nisbetle "hübeyriyye" adı verilen bu sikkeler Emevîler zamanında basılan en değerli üç sikkeden biri sayılmıştır. Diğer iki sikke de Irak valiliğinde halefleri olan Hâlid b. Abdullah ve Yûsuf b. Ömer es-Sekaffî'nin bastırılmış oldukları, "hâlidîyye" ve "yûsufîyye" denilen dirhemlerdir. Bu üç dirhem değerini Abbâsiler zamanında da korumuştur. Halife Mansûr'un haraç vergisi toplarken bu üç dirhem dışında Emevî sikkesi kabul etmediği bildirilmektedir (İbnü'l-Esîr, IV, 417). İbn Hübeyre 105 (723-24) yılında, Hz. Ömer'den sonra bir daha ölçümü yapılmamış olan Sevâd arazisini yeniden ölçtürdü ve buna göre tekrar vergilendirilmesini sağladı (Ya'kûbî, II, 313). Âlimlerle iyi ilişkiler kurduğu, tenkitleri yüzünden hiçbirini cezalandırmadığı, memur tayinlerinde adayların Kur'an, fıkıh ve tarih bilgilerine önem verdiği, şiirden de iyi anladığı rivayet edilir (İbn Abdürabbih, I, 21; II, 468). Emevîler'in son Irak genel valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre onun oğludur.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Ensâb* (Zekkâr), VIII, 265-278; IX, 277-281, 309-313; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 299, 311-314, 340-344; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Abdürabbih, *el-İk'dü'l-ferîd*, I, 19, 21; II, 157, 468; VI, 103, 113; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 417; V, 26, 55, 98-103, 115-124; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 223, 229; X, 29-39; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 230; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 151-153, 168, 178, 181, 186, 231; K. V. Zetterstéen, "İbn Hübeyre", *IA*, V/2, s. 756; J.-C. Vadet, "İbn Hubayra", *EP* (İng.), III, 802.

NAHİDE BOZKURT

İBN HÜRREM

(ابن حورم)

Ebû Alî el-Hüseyn b. İdrîs
b. el-Mübârek el-Ensârî el-Herevî
(ö. 301/913)

Muhaddis.

Horasan'ın Herat şehrinde doğdu. Hürrem lakabıyla anılan babasına veya dedesine (İbnü'l-Esîr, I, 437) nisbetle İbn Hürrem diye tanındı. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Irak, Şam ve Hicaz'a ilmî seyahatlerde bulundu; uzun süren bu seyahatleri dolayısıyla kendisine "rahhâl" (gezgin) lakabı verildi. Dimaşk'ta Hişâm b. Ammâr, Bağdat'ta Osman b. Ebû Şeybe, Saîd b. Mansûr gibi muhaddisleri dinledi; İbn Ebû Şeybe ile Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî'nin tarihlerini bizzat müelliflerinden rivayet etti. Kendisinden Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nakkâş yanında İbn Hibbân, Muhammed b. İbrâhim el-Büşencî gibi muhaddisler rivayette bulundular.

Hadis hâfızı ve ricâl âlimi olan İbn Hürrem'in hadis alanındaki çalışmaları, gayreti ve anlayışı övgüye değer bulunmuş, sika bir âlim olduğu belirtilmiştir. İbn Ebû Hâtim'in, onun Hâlid b. Heyyâc'dan rivayet ettiği hadislerden derlediği bir cüzde bazı asılsız rivayetler tesbit etmesi, bu kusurun İbn Hürrem'den mi yoksa Hâlid b. Heyyâc'dan mı kaynaklandığını bilemediğini kaydetmesi rağmen (*el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 47), bazılarınca İbn Hürrem'in güvenilirliği hakkında şüphe uyandıracak bir husus kabul edilmişse de İbn Asâkir ve Zehebî, bu kusurun babasından münker rivayetlerde bulunan Hâlid b. Heyyâc'a ait olduğunu belirtmişlerdir. Dârekutnî, İbn Mâkûlâ ve İbn Nâsırüddin de İbn Hürrem'in güvenilir olduğu görüşündedir. İbn Hibbân *es-Şaḥîh*'inde kendisinden bir hadis rivayet etmiş, Ebû'l-Velîd el-Bâcî ise hakkında bir tâdil lafzı olan "lâ be'se bih" terimini kullanmıştır. İbn Hürrem, doksan yaşının üstünde olduğu halde 301 (913) yılının başında Herat'ta vefat etti. İbn Hacer'in 3S1'de (962) öldüğünü söylemesi (*Lisânü'l-Mizân*, II, 273) bir zühul eseri olmalıdır.

Kaynaklarda İbn Hürrem'in *et-Târîhu'l-kebir* adıyla bir eser kaleme aldığı belirtilmişse de Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*i tarzında alfabetik olarak tertip edildiği, pek çok hadis ve haberi ihtiva ettiği kaydedilen bu eser günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda onun başka eserlerinin bulunduğu da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 47; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, II, 453; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), II, 352; V, 637; Bedrân, *Tehzîbü Târîhi Dî-maşk*, IV, 291; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, V, 396-397; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 437; III, 386; İbn Abdülhâdî, *'Ulemâ'ü'l-hadîs*, II, 415-416; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 695-696; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 113-114; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 530-531; a.mlf., *el-Müştebih*, I, 233; Safedî, *el-Vâfi*, XII, 340; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 272-273; *Hediyetü'l-'arîfin*, I, 304; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, II/1, s. 331-332; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, *Mu'cemû'l-a'lâm*, Limasol 1407/1987, s. 209.



KEMAL SANDIKÇI

İBN HÜZEYL

(ابن هذيل)

Ebü'l-Hasen Alî b. Abdirrahmân
b. Hüzeyl el-Fezârî el-Endelüsî

Endülüslü âlim.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmamakta, sadece Fezâre kabilesinden geldiği ve Gırnata'da oturduğu bilinmektedir. Eserlerinden elde edilen ipuçlarına göre XIV. yüzyılın son yarısında yaşamış olmalıdır. *'Aynü'l-edeb ve's-siyâse* adlı çalışmasını 801 (1399) yılında tamamladığına dair bir kayıttan XV. yüzyılın başlarında hayatta bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine eserlerinin muhtevâsından Kur'an, hadis, fıkıh ve edebiyat alanlarında tahsil gördüğü sonucuna varılmakta, ancak hocaları hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. *Tuĥfetü'l-enfüs* adlı eserinde sadece Şerîf Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Gırnâtî'nin (ö. 760/1359) hocası olduğundan söz etmekte, atlarla ilgili bir eseri bulunan Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Cüzey'in de hocaları arasında yer aldığı sanılmaktadır.

İbn Hüzeyl Endülüslü müslümanlarının tarım, ticaret ve zenaatla meşgul olarak yitirdikleri cihad ruhunu yeniden kazanmalarını ve muhtemel bir hıristiyan saldırısına karşı hazırlık yapmalarını amaçlayan Nasrî Sultanı Ganî-Billâh'ın isteği üzerine *Tuĥfetü'l-enfüs* adlı eserini kaleme aldı ve çalışmasını 763 (1362) yılında bitirdi. Ancak umulan etki görülmemiş olmalı ki yaklaşık otuz beş yıl sonra, daha da belirginleşen hıristiyan tehdidinde karşı bu defa Müstaîn-Billâh'a, önceki eserinin *Hilyetü'l-fürsân* ve *şî'ârü's-şüc'ân* adıyla da bilinen ikinci kısmını takdim etti. Bu husus, onun geniş bir kültüre sahip olduğunu ve sultanlarla yakın ilişki kurabilen bir aileden geldiğini göstermektedir.

Eserleri. 1. Tuĥfetü'l-enfüs ve şî'ârü sükkâni'l-Endelüs. Her biri yirmi kısımdan meydana gelmiş iki ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde cihad ve bunun için at beslemenin gereği, ikinci bölümünde savaş atları, binicilik, bakıcılık ve silâhlara dair konular yer almaktadır. Eserde müslümanların cihad ruhunu kamçılıyıcı kahramanlık kıssaları yanında savaş tekniği ve binicilik konusunda önemli bilgiler mevcuttur. Özellikle cihad aracı olan at hakkında anlatılanlar o çağın anlayışını yansıtmaları bakımından değerli görülmektedir. Eserin muhtevâsından müellifin Kur'an, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, siyer, felsefe ve atlarla ilgili kitaplardan olduğu kadar kendi tecrübelerinden de faydalandığı anlaşılmaktadır. İbn Hüzeyl ve *Tuĥfetü'l-enfüs*'e dair ilmî bir çalışma yapan Halîl Ebü Rahme, bu kitapla *Hilyetü'l-fürsân*'ı iki farklı eser gibi değerlendirip ayrı ayrı yayımlayan Louis Mercier'nin yanlış olduğunu ve *Hilyetü'l-fürsân* adının ikinci bölüme sonradan yakıştırılmış olabileceğini belirtmektedir. Mercier, 1922'de önce *Hilyetü'l-fürsân*'ın Arapça metnini, ardından çeşitli notlarla birlikte Fransızca tercümesini (*La parure des cavaliers et l'insigne des preux de Ben Hoçel el Andalously*, Paris 1924), daha sonra da farklı bir eser olarak değerlendirdiği *Tuĥfetü'l-enfüs*'ün Arapça metnini (Paris 1936) ve Fransızca tercümesini (*L'ornement des âmes et la devise des habitants d'al-Andalus*, Paris 1939) yayımlamıştır. *Hilyetü'l-fürsân*'ın ayrıca Muhammed Abdülganî Hasan tarafından yapılmış bir neşriyle (Kahire 1951) Maria Jesus Viguera tarafından gerçekleştirilmiş İspanyolca çevirisi bulunmaktadır (*Gala de caballeros, blason de paladines*, Madrid 1977). **2. 'Aynü'l-edeb ve's-siyâse ve zeynü'l-haseb ve'r-riyâse.** Hadis, hikmet, darbimesel, hikâye, vasiyet ve vazırlardan örneklerin verildiği dört bölümden meydana gelen bir eserdir (Kahire 1303; 1318, Cemâleddin el-Vatvât'ın *Ğure-rü'l-haşâ'îsi'l-vâziha*'sıyla birlikte; Kahire 1938; Beyrut 1405/1985). **3. el-Fevâ'idü'l-müsaŧtara fi 'ilmi'l-baytara** (Madrid 1935). Nasrî Sultanı V. Muhammed'e (Ganî-Billâh) sunulmuştur. Zirikî, müellifin baytarlıkla ilgisi tesbit edilemediği için bu kitabın İbn Hüzeyl'e atfı hususunda şüphesi bulunduğunu belirterek eserin, aynı dönemde yaşayan ve aynı künye ile bilinen tabip Yahyâ b. Ahmed b. Hüzeyl'e ait olabileceği ihtimalini ileri sürmektedir (*el-A'lâm*, IV, 299). **4. Maĥâlâtü'l-üdebâ' ve münâzarâtü'n-nucebâ'.** Müellifin yine V. Muhammed için yazdığı bir eser olup

her birinde birer hikâye, menkıbe, ata-söz, öğüt ve şiir bulunan yüz bölümden (makale) meydana gelmektedir. Eserin British Museum'da (Suppl., nr. 1144) bir nüshası mevcuttur. **5. Tezkiretü men it-teĥâ.** İbn Hüzeyl'in *'Aynü'l-edeb*'inde bahsettiği bu eseri Zirikî müellifin basılı kitapları arasında göstermiştir. **6. Kemâl-ü'l-buğye ve'n-neyl.** Bu eser de *'Aynü'l-edeb*'de geçmektedir. İbn Hüzeyl'in şiirinden sadece iki beyti Makkarî nakletmiştir (*Nefhu't-tîb*, IV, 19).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hüzeyl, *La parure des cavaliers* (trc. L. Mercier), Paris 1924, tercüme edenin girişi, s. V-XV; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 19; Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts*, London 1894, s. 722-723; Serkis, *Mu'cem*, I, 273; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 379; A. S. Fulton - M. Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1959, s. 149, 653-654; Sarton, *Introduction*, III/2, s. 1635; Ullmann, *Die Natur und Geheimpwissenschaften*, s. 39; Sa'd Muhammed el-Hecresî, *ed-Delîlü'l-bibli-yücrâfi li'l-merâci' bi'l-vatani'l-'Arabî*, Kahire 1975, s. 154; D. Grimwood v.dğr., *Arab Islamic Bibliography*, Sussex 1977, s. 186; Ayide İbrâhim Nusayr, *el-Kütübü'l-'Arabîyyetü'lletî nü-şiret fi Mısr beyne 'âmey 1926-1940*, Kahire 1980, s. 130; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 299; H. Ritter, "La Parure des Cavaliers und die Literatur Über die Ritterlichen Künste", *Isl.*, XVIII (1929), s. 116-119; Halîl Ebü Rahme, "Alî b. Hüzeyl el-Endelüsî ve kitabüh: Tuĥfetü'l-enfüs ve şî'ârü sükkâni'l-Endelüs", *MMLAÜr.*, sy. 17-18 (1982), s. 103-140; F. Viré, "İbn Hudhayl", *EP* (İng.), III, 804; Ferâmerz Hâc Minûçihri, "İbn Hüzeyl", *DMBİ*, V, 109-110.



CELAL KIRCA

İBN INEBE

(ابن عنبه)

Ebü'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed
b. Alî b. Hüseyin b. Alî b. el-Mühennâ
b. Inebe ed-Dâvüdü el-Hasenî
(ö. 828/1424)

Ebü Tâlib ailesinin özellikleri
ve nesebi konusundaki eserleriyle
tanınan âlim.

748 (1347) yılında Hille'de doğdu. Hz. Hasan'ın torunu Abdullah Mahz'ın neslinden geldiği ve nesebinin yirminci halkada Hz. Ali'ye ulaştığı bilinmektedir; bundan dolayı Hasenî, annesi Hz. Hüseyin neslinden geldiği için de bazan Hüseyinî nisbeyle anılır. İbn Inebe künyesi dedelerinden Inebe el-Asgar'dan alınmadır ve bunun İbn Ukbe, İbn Utbe, İbn Anbesse şekillerinde okunduğu da görülür (Tebriŧî, VIII, 127).

İbn Inebe, ilk öğreniminden sonra Mecdüddin Muhammed Alemüddin Ali en-Nakib'den İbn Hâcib'in *el-Kâfiye*'sini oku-

du. Daha sonra kayınpederi Tâceddin Ebû Abdullah Muhammed el-Kâsım b. Muayye'den on iki yıl süreyle fıkıh, hadis, matematik, edebiyat ve özellikle nesep ilmini öğrendi. Onun *el-Cezvetü'z-zeytûniyye* adlı eserini, arkasından da Seyyid Hüseyin el-Ubeydilî'nin *Mukaddime*'sini okudu; Ubeydilî'nin öğrencisi Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ömerî'nin *el-Mebsûti*, *el-Mücdî*, *eş-Şâfi* ve *el-Müşeccer* adlı kitaplarını İbn Muayye tarikiyle rivayet etti. Bu hocasının 776'da (1374) ölümünün ardından ilmi seyahatlere çıktı ve İsfahan, Herat, Semerkant, Mezârîşerif, Belh ve Mekke'ye gitti; buralarda karşılaştığı birçok âlimden özellikle nesep ilmi konusunda faydalanma imkânı buldu. İbn İnebe 4 Safer 828 (26 Aralık 1424) tarihinde Kirman'da vefat etti.

Eserleri. 1. 'Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib. Müellifin çeşitli hacim ve düzenlemelerle kaleme alıp değişik kişilere takdim etmesinden dolayı eserin birbirinden farklı üç ayrı versiyonu bulunmaktadır. a) *'Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib el-kübrâ*. 802 (1400) yılında ayrıntılı bir şekilde yazılan, fakat bölümlere ayrılmayan bu çalışma Timur'a takdim edildiği için *'Umdetü't-tâlib et-Teymûriyye el-kübrâ* diye bilinmektedir.

Eserin bir nüshası Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 969) kayıtlıdır (geniş bilgi için bk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, XV, 336-339). b) *'Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib el-Celâliyyeti's-suğrâ*. 812'de (1409-10), devrin tanınmış nesep âlimlerinden Nakib Celâleddin Hasan b. Amîdüddin Ali b. Hüseyin için yazılmıştır; günümüzde *'Umdetü't-tâlib* denildiğinde bu versiyon akla gelir. Müellif bir mukaddime, üç bölüm ve çeşitli alt bölümler halinde düzenlediği çalışmasında bir öncekinden büyük ölçüde faydalanmış, eseri adadığı kişiye de yer vererek onun İmam Zeynelâbidin'in soyuna mensup olduğunu kaydetmiştir (*'Umdetü't-tâlib*, s. 38). Bilinen yazma nüshalardan biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Damad İbrâhim Paşa, nr. 385). Çeşitli zamanlarda basılan eserin (Bombay 1318/1900 [taş baskısı]; Necef 1358; Beyrut, ts. [Dârü mektebeti'l-hayât]; Kum 1417/1996) ilmi neşirleri Muhammed Hasan Âl-i Tâlekânî (Necef 1380/1961) ve Nizâr Rızâ (Beyrut 1962) tarafından yapılmıştır. c) *'Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib el-Müşâ'şâ'iyye*. Müellifin bu eseri, ölümünden bir yıl önce geniş ölçüde ikinci çalışmasından faydalanarak Sultan Mehdî b. Muhammed b. Felâh el-Mu-

şa'şâ'i yahut babası için yazdığı bilinmektedir. Bir nüshası Seyyid Hasan Sadr Kütüphanesi'nde (DMT, I, 353), başı ve sonu eksik bir başka nüshası da Ali Âl-i Kâşifül-gitâ'nın Necef'teki özel kütüphanesinde bulunmaktadır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, XV, 339). *'Umdetü't-tâlib*, Hür el-Âmilî ve Muhammed Bâkır Meclisî gibi müelliflerin en çok faydalandıkları eserlerdendir. 2. *el-Fuşûlü'l-fahriyye fi usûli'l-beriyye*. *'Umdetü't-tâlib el-Celâliyye*'nin muhtasar Farsça tercümesi olduğu anlaşılan eser, Timurlu Hükümdarı Şâhruh zamanında Horasan'ın ileri gelen devlet adamlarından Emîr Fahreddin Hasan b. Şemseddin el-Hüseyin için kaleme alınmıştır ve bir mukaddime ile üç bölümden oluşmaktadır. *'Umdetü't-tâlib*'de bulunmayan bazı bilgileri de ihtiva eden kitap Seyyid Kâzım Müsevî'nin tashihi, Şâdevân Celâleddin Hümâî'nin bir mukaddimesi ve Celâleddin Hüseyin'in açıklayıcı notları ile yayımlanmıştır (Tahran 1346 hş./1387 h.). 3. *et-Tuhfetü'l-Cemâliyye (Tuhfetü't-tâlib fi ensâbi't-Tâlibiyye*. Horasan eşrafından Seyyid Mahmud Şah Müsevî Hamzavî için yazılmış Farsça bir eser olup bir nüshası Kum'da Mar'aşî Kütüphanesi'nde (nr. 43) bulunmaktadır (ayrıca bk. *a.g.e.*, III, 424, 448). 4. *Bahrü'l-ensâb fi nesebi Benî Hâşim*. Bir mukaddime ile beş bölümden oluşan bir eserdir (çeşitli yazmaları için bk. *DMBİ*, IV, 345; Corcî Zeydân eserin Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye'de kayıtlı, sonunda *Tâcü'l-arûs* sahibi Seyyid Murtaza ez-Zebîdî'nin hattıyla kitâbe kaydı bulunan 276 sayfa hacmindeki bir nüshasından söz etmektedir: *Âdâb*, III, 184). 5. *et-Târîhu'l-kebir*. Müellifin 700 (1300-1301) yılına kadar cereyan eden olayları ele aldığı belirttiği bir eserdir (*el-Fuşûlü'l-fahriyye*, s. 22).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İnebe, *'Umdetü't-tâlib*, Beyrut, ts. (Dârü mektebeti'l-hayât), s. 36-38; a.mlf., *el-Fuşûlü'l-fahriyye* (nşr. Seyyid Kâzım Müsevî v.dğr.), Tahran 1387, s. 22; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1167-1168; *Bahrülülüm-i Tabâtabâi, Ricâlü's-seyyid Bahri'l-ülüm* (nşr. M. Sâdik Bahrülülüm - Hüseyin Bahrülülüm), Tahran 1363 hş., I, 435-438; *He-diyyetü'l-ârifîn*, I, 123-124; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâni'î's-Şi'a*, Necef 1357/1938, III, 424-425, 448; XV, 336-339; XXIV, 134-135; a.mlf., *Tabakâtü a'lâmi's-Şi'a*, Tahran 1366, s. 58; Brockelmann, *GAL*, II, 255; *Suppl.*, II, 72, 271; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1983, I, 367; Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb*, I, 423; VIII, 127; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 184; Ziriklî, *el-A'lâm (Fethullah)*, I, 177; *A'yânü's-Şi'a*, III, 40-41; B. Scarcia Amoretti, "İbn 'Inaba", *EP* (İng.), III, 807-808; Hasan Yüsu'î Eşküri, "İbn 'Inebe", *DMBİ*, IV, 344-345; "İbn 'Inebe", *DMT*, I, 352-354.

İbn İnebe'nin *'Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 385)



İBN İRÂK (ابن عراق)

Ebü Nasr Mansûr b. Ali b. İrâk
(ö. 427/1036'dan önce)

Bîrûnî'nin hocası,
matematik ve astronomi bilgini.

349'da (960) Gîlân'da doğduğu sanılmaktadır. *Risâle fî mâ'rifeti kısıyyi'l-felekiyye* adlı eserinde Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'den "hocamız" diye söz etmesine bakarak onun Bûzcânî'nin öğrencisi olduğunu ileri sürenler varsa da bu görüş doğru değildir; çünkü İbn İrâk, aynı ifadeyi kendinden daha aşağı seviyedeki meslektaşları için de kullanmıştır (Ebü'l-Kâsım Kurbânî, s. 113). İbn İrâk, 385 (995) yılına kadar Hârizm'de hüküm süren Hârizmşahlar'ın Afrigoğulları hânedanına mensup son hükümdarlardan Muhammed b. İrâk'ın yeğenidir. Hayatının büyük kısmını, Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi birçok ilim adamının hâmileleri olan ve Afrigoğulları'nın hâkimiyetine son veren Me'mûniler'den Sultan Ebü'l-Hasan Ali b. Me'mûn ve kardeşi Ebü'l-Abbas Me'mûn b. Me'mûn'un himayesinde geçirdi. Kaynaklarda zenginliğinden ve Hârizm şehrinin yakınlarındaki bir köyde yer alan muhteşem konağın dan söz edilir (a.g.e., a.y.). 407 (1017) yılında Ebü'l-Abbas Me'mûn'un öldürülmesi ve Hârizm'i topraklarına katan Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin daveti üzerine öğrencisi Bîrûnî ile birlikte Gazne'ye gitti ve ömrünün sonuna kadar orada yaşadı. Bîrûnî'nin 427'de (1035-36) Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin eserlerine dair yazdığı risâlede (*Fihrist-i Kitâbhâ-yi Râzî*, s. 39) onun hakkında kullandığı ifadeden o tarihten önce vefat ettiği anlaşılmaktadır.

İbn İrâk, şöhretini daha çok Bîrûnî ile birlikte yaptığı çalışmalara borçludur. Bu ortak çalışmaların genellikle Bîrûnî'nin Cürçân'dan Hârizm'in merkezi olan Gürgenç'e geldiği 399 (1008-1009) yılında başladığı düşünülmekte, ancak bunun tarihinin daha önceye gidebileceğine dair bazı işaretler de bulunmaktadır. Meselâ Bîrûnî 390'da (1000) yazdığı *el-Âşârü'l-bâkıyye*'de "üstadım" diye İbn İrâk'a atıfta bulunurken İbn İrâk da 388'de (998) kaleme aldığı azimut hakkındaki kitabını Bîrûnî'ye ithaf etmiştir. Ayrıca Bîrûnî, Râzî'nin eserlerine dair risâlesinin sonunda kendi çalışmalarının listesini verdikten sonra, kendisine ithafen veya kendi isteği üzerine kaleme alındığı yolunda bir ifade kullanarak hocası İbn İrâk'ın on iki ki-

tap ve risâlesinin adını kaydeder (a.g.e., s. 39-40). Nitekim muhtevalarından bu eserlerin, Bîrûnî'nin araştırmaları sırasında karşılaştığı bazı problemlerin çözümünü için başvurması üzerine İbn İrâk tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Bîrûnî kitaplarının bazılarında İbn İrâk'ın araştırma sonuçlarını kullandığını açıkça ifade etmekte ve ifade tarzından da hocasına verdiği değer büyük olduğu anlaşılmaktadır.

İbn İrâk'ın Bîrûnî ile yaptığı ortak mesai en açık şekilde Bîrûnî'nin ekliptiğin eğimini belirleme konusundaki çalışmaları sırasında görülür. 387'de (997) Hârizm'de ve 407 (1016), 410 (1019), 411'de (1020) Gazne'de gözlemler yapan Bîrûnî, güneşin ekvator'dan en uzak noktada bulunduğu zamanki yüksekliğini klasik yöntemle ölçerek eğim açısını 23° 35' şeklinde hesaplamıştır. Fakat daha sonra Muhammed İbnü's-Sabbâh'ın bir eseriyle karşılaşmış ve hem onda hem kendi çalışmasında bazı hatalar tespit ederek hocasından bunları düzeltmesini, ayrıca İbnü's-Sabbâh'ın kullandığı teknik ve metodu da inceleyip eleştirmesini istemiştir. İbn İrâk, bu talep üzerine *Risâle fî'l-berâhîn 'alâ 'ameli Muḥammed b. eş-Şabbâh fî imtiḥâni's-şems* adlı kitabını yazarak İbnü's-Sabbâh'ın metodunun güneşin ekliptik üzerinde tekdüze (üniform) hareket ettiği kabulüne dayandığı için yanlış olduğunu ortaya koymuş, Bîrûnî de *el-Kânûnû'l-Mes'ûdî* ve *Tahdîdû nihâyâti'l-emâkin* adlı eserlerinde kaynak göstermek suretiyle onun tashih ettiği sonuçları kullanmıştır.

İbn İrâk'ın trigonometriye olan katkıları astronomiye yaptıkları gibi dolaylı değildir. Nasîrüddîn-i Tûsî'ye göre İbn İrâk, küresel üçgenler için $\frac{\sin a}{\sin A} = \frac{\sin b}{\sin B} = \frac{\sin c}{\sin C}$ (kenarlarla karşılardaki açılarının sinüslerine ait oranların birbirlerine eşitliği) veya düzlem üçgenler için $\frac{a}{\sin A} = \frac{b}{\sin B} = \frac{c}{\sin C}$ (kenarların karşılardaki açılarının sinüslerine oranlarının birbirlerine eşitliği) şeklinde ifade edilen sinüs kanununu keşfeden üç kişiden biridir. Diğer ikisi Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ve Hâmid b. Hıdır el-Hucendî'dir. Ancak kanunu önce hangisinin bulduğu ilim adamları arasında tartışma konusudur. Şu var ki İbn İrâk, astronomi ve geometriyle ilgili çalışmalarında bu kanunu önemli bir yenilik diyerek kullanmış, ayrıca *el-Mecisṭî eş-Şâhî*, *Kitâb fî's-sümût*, *Risâle fî mâ'rifeti kısıyyi'l-felekiyye* ve *Risâle fî'l-cevâb 'an mesâ'ili'l-hendesiyye sü'ile 'anhâ* adlı kitaplarında da ispatını yapmıştır.

Eserleri. İbn İrâk'ın kaleme aldığı bilinen yirmi iki eserden on beşi *Resâ'ilü Ebî Naşr Mansûr ile'l-Bîrûnî* içinde yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1367/1948), bunların altısı Julio Samsó tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir (*Estudios Sobre Abū Naşr Mansûr b. 'Alî b. 'İrâq*, Barcelona 1969).

1. *Kitâb fî's-sümût*. Kible tayininde kullanılan matematiksel usuller hakkındadır. Bîrûnî, *Kitâbü Makâlidü 'İlmi'l-hey'e*'de (Dımaşk 1985) önemle üzerinde durarak gerek kendi dönemindeki gerekse daha önceki matematikçilerin kullandığı konuyla ilgili usullerin bir mukayesesini yapar ve hocasının başarılarından övgüyle söz eder (s. 97, 98, 105, 133, 135).
2. *el-Mecisṭî eş-Şâhî*. Hârizmşah Ebü'l-Hasan Ali b. Me'mûn'a ithaf edildiği bilinen eser, Bîrûnî ile bizzat müellifin yaptığı çeşitli atıflardan ve India Office'de bulunan *İstihrâcû bu'dî mâ beyne'l-merkezeyn mine'l-Mecisṭî* adlı muhtasarından (Brockelmann, *GAL*, I, 623) anlaşıldığına göre İbn İrâk'ın matematik ve astronomiyle ilgili en dikkate değer çalışmasıdır.
3. *Kitâb fî 'İleti taşnîfi't-tâ'dîl 'inde aş-hâbi's-Sindhind*. *Zic-i Sindhind* geleceği müelliflerine göre denklemin ikiye bölünmesinin sebeplerini inceler.
4. *Kitâb fî taşhîhi kitâbi İbrâhîm b. Sinân fî taşhîhi ihtilâfi'l-kevâkibi'l-'ulviyye*. İbrâhîm b. Sinân'ın gezegenlerin hareketleri arasındaki farklılık konusunu işleyen çalışmasında mevcut hataları düzeltmek amacıyla yazılmıştır.
5. *Tehzîbü't-te'âlim*. Mukaddimesini Bîrûnî'nin *Kitâbü Makâlidü 'İlmi'l-hey'e*'de aynen ictibas ettiği (s. 105), sonra da oradaki hipotezi kanıtlamaya çalıştığı görülür. Bîrûnî başka kitaplarında da hocasının bu eserine sık sık göndermeler yapmıştır.
6. *İşlâhu Kitâbi Menelâvus fî'l-küriyyât*. Menelâvus'un aslı bugüne gelmeyen *Sferica*'sını yeniden düzenleyen bir çalışma olup 398 (1007-1008) yılında kaleme alınmıştır. Küresel geometri alanında büyük bir şöhrete sahiptir; nitekim Nasîrüddîn-i Tûsî, ancak İbn İrâk'ın *İşlâh*'ını okuduktan sonra Menelâvus'un eserini anlayabildiğini söyler (Ebü'l-Kâsım Kurbânî, s. 116). M. Krause'un Almanca tercümesiyle birlikte neşrettiği (Berlin 1936) kitaptan ayrıca yapılan seçmeler de *Resâ'il* (yk. bk.) arasında on ikinci risâleyi oluşturmaktadır.
7. *Risâle fî halli şubhetin 'urizat lehû fî'l-makâleti's-sâlişete 'aşer min Kitâbi'l-Uşûl*. Bîrûnî'nin, Öklid'in ünlü *Uşûlü'l-hendese*'sinin on üçüncü makalesindeki bir problemin çözümüne ilişkin sorusuna cevap olarak kaleme alınmıştır ve *Resâ'il* arasında yedinci risâleyi teşkil

eder. 8. *Risâle fî ma'rifeti kısıyyi'l-felekiyye*. Küresel yayların orantı yönteminden başka bir yöntemle de belirlenebileceğine ilişkin bir çalışmadır. *Resâ'il*'in sekizinci risâlesi olarak yayımlanmış, ayrıca P. Luckey tarafından tercüme edilmiştir ("Zur Entstehung der Kugeldreiecksrechnung", *Deutsche Mathematik*, V [1940], s. 423-433). 9. *Risâle fî taşhîhi mâ va-kâ'a li-Ebî Ca'fer el-Ĥâzin mine's-sehv fî Zici's-şafâ'ih*. Bîrûnî için yazılan risâlede müellif, Ebû Ca'fer el-Hâzin'in meşhur zîcinde gördüğü bazı hataları düzeltmek üzere yola çıkmış ve bu konuda Menelaos'un kanıtlarıyla onun kanıtlarının bir mukayesesini yaptıktan sonra gerekli tashihlerde bulunmuştur. Eser *Resâ'il*'in üç numaralı risâlesidir. 10. *Risâle fî mecâzâtî devâ'iri's-sümût fî'l-usturlâb*. Usturlapta azimut çemberinin geçirilişini konu edinen eser Bîrûnî için 388'de (998) kaleme alınmıştır; *Resâ'il*'de on dördüncü sıradadır. 11. *Risâle fî cedveli'd-dakâ'îk*. Bîrûnî için yazılan eser çeşitli bölgelerde güneşin doğuş ve batışındaki derece ve dakika farklarının hesaplamasını konu alır; *Resâ'il* içinde beşinci metin olarak yayımlanmıştır. 12. *Risâle fî'l-berhîn 'alâ 'ameli Muḥammed b. eṣ-Şabbâh fî imtiḥâni's-şems*. Bîrûnî'nin isteğiyle kaleme alınan eser, çeşitli mevsimlerde güneşin durumuyla ilgili gözlemler yapan Muhammed b. Sabbâh'ın ölçümlerinde kullandığı yöntem ve tekniğin eleştirisi mahiyetindedir; *Resâ'il*'in iki numaralı metnidir. 13. *Risâle fî'd-devâ'ir elletî teḥuddü's-sâ'ati'z-zamâniyye*. Bîrûnî için yazılmıştır ve zaman saatlerinin sınırlarını belirleyen dairelerle usturlabın kullanımına ilişkin bazı bilgileri içerir; *Resâ'il* içinde bir numaralı metin olarak yayımlanmıştır. 14. *Risâle fî keşfi 'avâri'l-Bâṭıniyye bimâ mevvehû 'alâ 'âmmetihim fî rü'yeti'l-ehille*. İbn İrâk'ın yine Bîrûnî için kaleme aldığı risâle, hilâlin görülmesine ilişkin Bâṭınîler'in düştüğü hatayı ortaya koymakta ve kamerî ayların bir kısmının yirmi dokuz, bir kısmının otuz gün çekmesinin nereden kaynaklandığını astronomların görüşleriyle birlikte şer'î delillerle de göstermeye çalışmaktadır; *Resâ'il*'in altıncı risâlesidir. 15. *Risâletü küriyyeti's-semâ*. *Resâ'il*'in dokuzuncu metnini teşkil eder. 16. *Risâle fî'l-cenvâb 'an mesâ'ili'l-hendesîyye sü'ile 'anhâ*. İbn İrâk'ın kendi geometrisiyle ilgili on beş soruya verdiği cevapları içermektedir. *Resâ'il*'de onuncu metin olarak yayımlanmıştır. 17. *Risâle fî berârhîni a'mâli cedveli't-takvîm fî Zici*

Habeş el-Hâsib. Habeş el-Hâsib'in takvim cetvellerinin düzenlenmesine ilişkin ispatları hakkında olup *Resâ'il*'in dördüncü metnidir. 18. *Risâle fî şinâ'ati'l-usturlâb bi't-tarîki's-şinâ'î*. *Resâ'il* içinde on beşinci metin olarak yayımlanmıştır. 19. *Risâle fî'l-usturlâbi's-Seraṭâni el-mücennâh fî ḥaḳîkatihî bi't-tarîki's-şinâ'î*. Eserin varlığı Kâtib Çelebi'den öğrenilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 846). 20. *Risâle fî'l-burhân 'alâ ḥaḳîqati'l-mes'ele elletî vaḳâ'at beyne Ebû Hâmid eṣ-Şâgânî ve beyne müneccimi'r-Rey*. İbn İrâk'ın Ahmed b. Muhammed es-Sâgânî ile Reyli astronomlar arasında çıkan usturlabın kullanımına dair tartışmaya ilişkin görüşlerini ve bilimsel kanıtlarını ihtiva eder. *Resâ'il*'de on üçüncü sıradadır. 21. *Risâle fî'l-burhân 'alâ 'ameli Ḥabeş fî meṭâli's-semt fî zicîh*. Bîrûnî için kaleme alınan eser *Resâ'il*'in on birinci metnidir. 22. *Risâle fî'l-burhân 'alâ 'ameli Muḥammed b. eṣ-Şabbâh fî'l-usturlâb* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 861).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İrâk, *Resâ'ilü Ebî Naşr Mansûr ile'l-Bîrûnî* (nşr. Zeynelâbidîn Müsevî), Haydarâbâd 1367/1948; Bîrûnî, *Taḥdidü nihâyâti'l-emâkin* (nşr. Muhammed Tâvî et-Tancî), Ankara 1962, s. 121-123, 133; a.m.f., *el-Âşârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. XXXVIII-XXXVIII; a.m.f., *Fihrist-l-Kitâbhâ-yi Râzi ve Nâmhâ-yi Kitâbhâ-yi Bîrûnî* (nşr. Mehdi Muhakkik), Tahran 1366 hş., s. 39-40; a.m.f., *Kitâbü Maḳâlidi 'ilmi'l-hey'e* (trc. ve nşr. M. Th. Debarnot), Dimaşk 1985, s. 93, 97, 98, 99, 101, 105, 133, 135; Ömer Hayyâm, *Resâ'ilü'l-Hayyâm el-Cebriyye* (nşr. Rüşdî Râşid - Ahmed Cebâr), Halep 1981, s. 91; Suter, *Die Mathematiker*, s. 81-82; Sâlih Zekî, *Âsâr-ı Bâkiye*, İstanbul 1329, I, 167-169; Brockelmann, *GAL*, I, 472, 623; *Suppl.*, I, 861-862; Sarton, *Introduction*, I, 668; Sezgin, *GAS*, V, 338-341; VI, 242-245; Aydın Sayılı, "Ebû Naşr Mansur'un Sinüs Kanununun Tanıtı Üzerine Beyrunî'nin Mektubu", *Beyrunî'ye Armağan*, Ankara 1974, s. 169-207; Ebû'l-Kâsım Kurbânî, *Zindeginâme-i Riyâzidânân-ı Devre-i İslâmî*, Tahran 1365 hş., s. 112-120; E. S. Kennedy - H. Sharkas, "Two Medieval Methods for Determining the Obliquity of the Ecliptic", *Mathematical Teacher*, LV/5 (1962), s. 286-290; M. Th. Debarnot, "Introduction du triangle polaire par Abû Naşr b. 'Irâq", *MTUA*, II/1 (1978), s. 126-136; B. R. Goldstein, "Ibn 'Irâq", *EP* (İng.), III, 808; Julio Samsó, "Mansûr İbn 'Ali İbn 'Irâq", *DSB*, IX, 83-85; D. Pingree, "Abû Naşr Mansûr", *EI*, I, 351-352; C. E. Bosworth, "Âl-e Afrîğ", a.e., I, 743-745; Sâdik Seccâdi, "Ebû Naşr Mansûr b. 'Irâk", *DMB*, VI, 327-330.

▲ FERRUH MÜFTÜOĞLU

İBN İBÂZ

(bk. ABDULLAH b. İBÂZ).

İBN İDRİS, İdris b. Muhammed

(ابن إدريس، إدريس بن محمد)

Ebû'l-Alâ' İdris b. Muhammed
b. İdris b. Muhammed
el-Ezemmûri el-Fâsî
(ö. 1296/1879)

Faslı vezir ve sefir.

Merakeş'te doğdu. Filâlî Veziri Ebû Abdullah Muhammed b. İdris'in oğludur. Babasının yanında ciddi bir edebiyat tahsili gören İbn İdris meslek hayatına babası gibi kitap istinsahıyla başladı. Aralarında *Şaḳîh-i Buḫârî*'nin de bulunduğu birçok eseri istinsah edip satarak epeyce bir servet edindi. Bu işi vasıtasıyla bir taraftan da ilmi açıdan kendini yetiştirmeye çalıştı. Babasının ölümünden sonra Filâlî Sultanı Abdurrahman tarafından saray kâtipliğine tayin edildi (1264/1848). Daha sonra IV. Muhammed tarafından dış ilişkilerden sorumlu vezirliğe getirildi. Ekim 1859'da Fas-Cezayir sınırında Fransız askerleriyle yerli kabileler arasında çıkan meseleleri III. Napolyon ile görüşmek üzere sultanın özel sefiri olarak Fransa'ya gitti. Temmuz-Ağustos 1860'ta altı hafta Paris'te kaldı. Yine aynı yıl, İspanya-Fas savaşından sonra İspanya hükümeti nezinde savaş tazminatının indirilmesini görüşmek üzere görevlendirildi. Yeni fikirler ve izlenimlerle ülkesine dönen İbn İdris, Avrupa'da meydana gelen teknik ve askerî konulardaki gelişmeler hakkında yetkililere bilgi sundu. Sultan Mevlâyî I. Hasan zamanında rütbesi düşürülerek kâtip tayin edilen İbn İdris 14 Cemâziyelâhîr 1296'da (5 Haziran 1879) Rabat'ta vebadan öldü.

İbn İdris, Fransa'ya yaptığı seyahati anlatan *Tuḫfetü'l-meliki'l-'azîz bi-memleketi Bâriz* (Fas 1327) adlı eseriyle tanınır. Aynı zamanda şair olan İbn İdris şiirlerini bir divanda toplamış, resmî ve özel mektuplarını derleyerek bir mecmua tertip etmiştir. Ayrıca Kâdirî şeriflerine dair *et-Takvîd* adlı bir risâlesi bulunmaktadır (Ahmed el-Ammârî, I, 259).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Süde, *İthâfî'l-mütâli' bi-vefeyâtî a'lâmi'l-karni's-şâliş 'aşer ve'r-râbi'* (*Mevsû'atü a'lâmi'l-Mağrib* içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2663; İbn Zeydân, *Târîḫü Miknâs*, Rabat 1930, II, 32-41; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 268; J. L. Miège, *Le Maroc et l'Europe*, Paris 1961, bk. İndeks; G. Deverdun, "Ibn Idris", *EP* (İng.), III, 806; Ahmed el-Ammârî, "Ibn Idris", *el-Ma'lemetü'l-Mağrib*, Rabat 1410/1989, I, 258-259.

▲ ATILLA ÇETİN

İBN İDRİS, Muhammed
(محمد بن إدريس)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. İdrîs b. Muhammed
el-Ezemmûrî el-Amrâvî el-Fâsî
(ö. 1264/1847)

Faslı devlet adamı
ve şair.

Fas şehrinde doğdu. Fakih olan babası takvâsi ile meşhurdu. İbn İdrîs, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Karaviyyîn'de Hamdûn İbnü'l-Hâc'dan edebiyat ve aruz dersleri aldı. Bu arada ailesine yardım etmek amacıyla kitap istinsah etmeye başladı. Bazı kitaplarını istinsah ettiği meşhur tarihçi Ebû'l-Kâsım ez-Zeyyânî ile dostluk kurarak üç yıl yanında çalıştı. Zeyyânî'nin kitaplarını istinsah etmesi tarih bilgisini arttırdı. 1229'da (1814) Ebû Abdullah Ekensûs ile tanıştı. Onunla bazı şiir münazaralarına katıldı. Sultan Mevlây Süleyman'ın da bulunduğu bir mecliste okuduğu kasidesi sultanın ilgisini çekti ve onun tarafından ödüllendirildi. 1237'de (1822) Sultan Mevlây Süleyman'ın yeğeni Abdurrahman b. Hişâm'ın birinci kâ-tibi olarak görevlendirildi. Aynı yıl Fas'tan ayrılıp Mevlây Süleyman'ın yanına giden heyete katıldı. Mevlây Abdurrahman Mağrib'de iktidarı ele geçince İbn İdrîs'i vezir tayin etti.

İbn İdrîs, 1246'da (1830) Fransızlar'ın Cezayir'i işgal etmesi üzerine halkı cihad teşvik eden bir kaside yazdı. Bu esnâda Tîlîmsân ve Vehrân halkı Sultan Mevlây Abdurrahman'a biat ederek Vedâya kabilesinden askerleri yardım amacıyla gönderdi. Vedâya kabilesiyle arası iyi olmayan İbn İdrîs kabile ileri gelenleri ve hasımlarının suçlamalarına mâruz kaldı. Bunun üzerine azledildi ve mallarına el konuldu (1247/1831-32). Daha sonra sultanın rakibi Cezayir Emîri Abdülkâdir'e meyletmekle suçlanarak hapsedildi. Hapiste iken ağır işkence gördü. Bu dönemde kendini ibadete veren İbn İdrîs, devrin ünlü sûfîleri Abdülkâdir el-Alemî ve Şeyh Tayyib el-Kettânî ile arkadaşlık etti.

1251'de (1835) arkadaşlarının teşebbüsüyle sultanın affına mazhar olan İbn İdrîs divan kâtipliğine tayin edildi. Bir müddet sonra vezirliğe yükseltildi. 1259'da (1843) Fransızlar'ın Vücd'e saldırması üzerine bir kaside yazarak müslümanları direnişe davet etti. 4 Muharrem 1264'te

(12 Aralık 1847) Fas şehrinde vefat etti. Şiirdeki kabiliyetinin yanı sıra çok iyi bir kâtip olduğu belirtilen İbn İdrîs secili bir nesir üslûbuna sahipti. Kendisi gibi vezir ve edebiyatçı olan oğlu Ebû'l-Alâ İbn İdrîs tarafından derlenen divanının yazma nüshası Rabat'ta el-Hizânetü'l-melekiye'de bulunmaktadır (*El²* [İng.], III, 806). Kaynaklarda ayrıca makâme ve elkâb hakkında bir risâle yazdığı belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Selâvî, *el-İstikşâ*, VIII, 144, 166; IX, 4, 14, 16, 20, 29, 30, 38, 45, 47, 50, 60, 68; Mohamed el-Fasi, *La littérature marocaine*, Paris 1940, s. 425 vd.; İbn Zeydân, *Târîhu Miknâs*, Rabat 1350/1932, IV, 189-239; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, Tıtvân 1379/1959, VIII, 218; Abbas b. İbrâhim, *el-İ'lâm*, VI, 263-288; Abdullah Kennûn, *İbn İdrîs (Mevsû'atü meşâhiri ricâli'l-Mağrib* içinde), Kahire 1414/1994, I/3; İbn Sûde, *İthâfû'l-muâli' bi-vefeyâti a'lâmi'l-ğarni's-şâliş 'aşer ve'r-râbi'* (*Mevsû'atü a'lâmi'l-Mağrib* içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2581; Nâsîr el-Fâsî, "Muhammed b. İdrîs vezîrû Mevlây 'Abdirrahmân ve şâ'iruh", *el-Bahşû'l-ilmî*, I, Rabat 1964, s. 157-179; a.mlf., "Mohammed Ibn Idris, vizir et poète de la cour de Moulay Abderrahman", *Hesperis Tamuda*, III/1, Rabat 1962, s. 43-62; G. Dever-dun, "Ibn Idris", *El²* (İng.), III, 806; Kübrâ Si-pehri, "İbn İdrîs", *DMBI*, II, 716-717.

ATILLA ÇETİN

**İBN İDRİS,
Muhammed b. Ahmed**

(ابن إدريس، محمد بن أحمد)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Ahmed b. İdrîs el-İclî el-Hillî
(ö. 598/1202)

Şii fikhında
Ebû Ca'fer et-Tûsî'yi
taklid dönemini sona erdiren âlim.

543 (1148) yılında Hille'de doğdu. Halep'te İbn Zühre el-Halebî'den ders aldı ve onunla görüş alışverişinde bulundu. Ayrıca Ali b. İbrâhim el-Alevî, İlyâs b. İbrâhim el-Hâirî, Hüseyin b. Hibetullah b. Ratbe, İzzeddin Şerefşâh b. Muhammed el-Hüseyinî, Şeyh İmâd Muhammed b. Ebû'l-Kâsım et-Taberî ve Şeyh Ebû Ali et-Tûsî gibi âlimlerin derslerine devam etti. Talebeleri arasında Seyyid Fahhâr b. Ma'd el-Müsevî, Muhammed b. Ca'fer Nemâ el-Hillî, Muhammed b. Abdullah b. Zühre el-Halebî, Ahmed b. Mes'ûd el-Hillî, Hasan b. Yahyâ b. Saîd el-Hillî ve Ali b. Yahyâ el-Hayyât gibi âlimler bulunmaktadır. İbn İdrîs 18 Şevval 598 (11 Temmuz 1202) tarihinde Hille'de vefat etti.

İbn İdrîs V. (XI.) yüzyılda Şeyh Müfid, Seyyid Murtaza ve Ebû Ca'fer et-Tûsî tarafından Bağdat'ta oluşturulan usûlî düşünceyi bir adım daha ileri götürerek Şi'a'da icthadî düşüncenin teşekkülüne yardımcı oldu. Daha sonra Muhakkık el-Hillî ve Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, onun açmış olduğu bu çığırı devam ettirerek Şii-usûlî düşüncesini sistematik bir ekol haline getirdiler. Tenkitçi bir ruha sahip olan İbn İdrîs'in bu özelliğini Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye yönelttiği eleştirilerde görmek mümkündür. Tûsî'yi bilhassa âhâd haber konusundaki tutumundan dolayı şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve onun neredeyse inançla ilgili hususlarda bile âhâd haberden faydalanacak kadar aşırılığa kaçtığı-nı belirtmiştir. Dinin gerek usulünde gerekse fûrûunda âhâd haberle amelin câiz olmadığını, zira bu haberin zan ifade ettiğini söyleyen İbn İdrîs kıyasa da bu sebep-ler karşı çıkmıştır.

Tûsî'nin görüş ve fetvalarının talebele-ri ve kendisinden sonra gelen âlimler tarafından eleştiriye tâbi tutulmadan taklit edilmesi sebebiyle Şii fikh düşüncesinin bir fetret ve durgunluk dönemine girdiğini ileri süren İbn İdrîs, Tûsî'yi ve özellikle talebelerini tenkit konusunda hocası İbn Zühre el-Halebî'den daha cüretkâr olmakla birlikte bu husus, bazı âlimlerin iddia ettiği gibi Tûsî'ye her konuda muhalefet ettiği şeklinde anlaşılmalıdır. İbn İdrîs, birçok konuda Tûsî'nin görüşle-rini aynen benimsediği gibi onun *et-Tibyân* adlı eserine ilgili olarak kaleme aldığı *Müntehabü't-Tibyân*'da kendisini övmüştür.

İbn İdrîs, haber-i vâhîde karşı tutumu sebebiyle kendisinden sonraki Şii ulemâ tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmekle birlikte onun taklitçi zihniyete karşı tavrı, Şii fikhındaki durgunluğu gidermesi ve icthadın önünü açması bakımından oldukça ehemmiyetlidir. İbn İdrîs'in fikhındaki önemli yeniliği istidlâlî anlayışa getirmiş olduğu boyuttur; nitekim kendisi de *es-Serâ'irü'l-hâvî* adlı kitabının istidlâlî dayalı fikhî metot bakımından daha önce yazılan Şii eserlerinin en iyisi olduğunu söyler. Ele aldığı meselelerle ilgili bütün görüşleri ortaya koyduktan sonra delillerini de zikrederek bunlardan birini tercih eden İbn İdrîs, kendisinden önceki âlimlerle kıyaslandığında usûlî kaidelere daha çok yer verdiği görülür. İbn İdrîs'i belirli konularda tenkit eden Muhakkık el-Hillî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî

gibi âlimler bile onun *es-Serâ'irü'l-hâvî*'de ortaya koymuş olduğu bu istidlâfî ve usûlî metottan mümkün olduğu ölçüde faydalanmışlardır.

Şer'î deliller açısından İbn İdrîs'in Şii fikhına yaptığı en önemli katkı Kitap, Sünnet (imamların ahbârı) ve icmâin yanında akıl delilini dördüncü kaynak olarak kabul etmiş olmasıdır. Aklı bu şekilde kabul eden ilk Şii âlimi olmakla birlikte ictihad kelimesini kullanmakta oldukça temkinli davranmıştır. Onun bu tutumu, kendi zamanındaki Şii düşüncesinin ictihad konusundaki tereddütlerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Dil, ricâl ve ensâb ilmi hususunda Şii fikhına bazı yeni unsurların girmesine yardımcı olan İbn İdrîs'in zekât, humus ve cuma namazıyla ilgili görüşleri diğer Şii ulemâya göre nisbeten farklılık göstermektedir. Gaybet döneminde cuma namazının vâcip olmadığını ileri süren İbn İdrîs'e göre cuma namazını ancak imam veya onun tarafından tayin edilen vekiller (sefirler) kıldırabilir. Buna karşılık bayram namazlarını Şii fukahânın da kıldırabileceğini kabul etmektedir. Humus konusunda da kendisinden sonraki usûlî ulemâdan farklı görüşlere sahip olan İbn İdrîs, önceki Şii ulemâsı gibi humustan imamın payının ayrılarak onun zuhuruna kadar bekletilmesi fikrini savunmakta ve İmâmî fakihin zekâtı toplayıp dağıtma yetkisinin bulunup bulunmadığı meselesiyle fazla ilgilenmemektedir. Sonuç olarak Muhakkık el-Hillî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi Şii ulemâ ile karşılaştırıldığında İbn İdrîs'in, nisbeten sınırlı bir velâyet anlayışını kabul etmek suretiyle fakihin fikhî otoritesinin kapsamını daha da daralttığı görülmektedir. Bu da onun zamanında niyâbet müessesesinin henüz tam anlamıyla teşekkül etmemiş olmasından kaynaklanmıştır.

Eserleri. 1. *es-Serâ'irü'l-hâvî li-tahrîri'l-fetâvî* (Kum 1970). Havze-i İlmiyye'de belirli bir süre ders kitabı olarak okutulan eser günümüzde de Şii ulemâ arasında önemini korumaktadır. 2. *Muntehâbü't-Tibyân (Muhtaşarü't-Tibyân)* (Kum 1409). Ebû Ca'fer et-Tüsî'nin *et-Tibyân* adlı eserine hâşiye ve tenkit mahiyetindedir. İbn İdrîs'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâbü't-Ta'likât*, *Mesâ'ilü İbn İdrîs*, *Risâle fi mâ'ne'n-nâşib*, *Hulâşatü'l-istidlâl*, *Mesâ'il fi eb'âdi'l-fıkh ve ecvibetihâ*, *Risâle'î der Teklîf*, *Risâle'î der Müzâyâka ve Müvâsa'a*, *Menâsik*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Dâvûd el-Hillî, *er-Ricâl* (nşr. Muhaddis Urmevî), Tahran 1342 hş., s. 489; Esterâbâdî, *el-Fevâ'idü'l-medeniyye*, Tahran 1903, s. 30, tür.yer.; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 65; Nûrullah et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, Tahran 1955, I, 569; Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, II, 243; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Tahran 1367, I, 163; Bahrânî, *Lü'lü'tetü'l-bahreyn* (nşr. M. Sâdik Bahrülülüm), Necef 1966, s. 276-282; Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzû'l-ulemâ ve hiyâzû'l-fuzalâ* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1981, V, 31-33; Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, *Kışaşü'l-ulemâ*, Tahran 1985, s. 426-427; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VI, 274-290; Ebû Ali Mâzenderânî el-Hâirî, *Muntehe'l-makâl fi 'ilmî'r-ricâl*, Tahran 1300 hş., s. 260; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâni'î's-Şî'a*, Necef 1936, I, 249; III, 333; XX, 330; Tebrizî, *Reyhânetü'l-edebe*, Tahran 1990, V, 377-379; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Tahran 1989, I, 201; Mirza Hüseyin Nürî, *Müşedrekü'l-Vesâ'il*, Tahran 1382, III, 481; Abdullah Mâmekânî, *Tenkihü'l-makâl*, Necef 1350, I, 95; II, 77; Muhammed Bâkir es-Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedide li'l-uşûl*, Necef 1975, s. 69-76; A'yanü's-Şî'a, IV, 120; Ali Fâzıl Kâinî, *'İlmü'l-uşûl*, Kum 1985, s. 136-137; A. Newman, *The Development and the Significance of the Rationalist and Traditionalist Schools in Imami Shi'i History from the Third / Ninth to the Tenth / Sixteenth Century* (doktora tezi, 1986), University of California, s. 472-484; A. A. Sachedina, *The Just Ruler*, New York 1988, s. 13-14, 72, 75, 133, 149-151, 193, 240-241; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, *Mukaddime'î ber Fıkh-i Şî'a* (M. Âsaf Fikret), Meşhed 1368 hş./1990, s. 51, 86; Ebû'l-Kâsım Gorcî, "Niğâhî ber Tehavvül-i 'İlm-i Uşûl", *Makâlât ve Berresihâ*, XXXII-XXXIII, Tahran 1358, s. 61-62; Muhammed İbrâhim Cennâtî, "Akl Çehâromin Menba'-i İctihâd", *Keyhân-i Endîşe*, XXI, Kum 1367 hş., s. 2-19; a.m.f., "Aşr-ı Gostereş-i İstidlâl der Mesâ'il-i İctihâdî", a.e., LIV (1373 hş.), s. 51-68; Mustafa Muhakkık Dâmad, "İbn İdrîs", *DMBİ*, II, 718-720.

MAZLUM UYAR

İBN İLALMIŞ

(ابن إلمش)

Ebû Hafs Kemâlüddin Ömer b. el-Hızır b. İlalmış ed-Düneysirî et-Türkî eş-Şâfiî (ö. 640/1242 [?])

Hilyetü's-seriyyîn min havâşşî'd-Düneysiriyyîn adlı eseriyile meşhur olan tarihçi, tıp ve hadis âlimi.

574'te (1178) Mardin'in bugün Kızıltepe denilen ve eskiden Koçhisar adıyla da bilinen Düneysir beldesinde doğdu. Tahsiline küçük yaşlarda burada başladı. İbnü'z-Zâmir Ali b. Muhammed b. Debbâs en-Nîfî, Ebû Amr Osman b. Kutluğ en-Nasîbî ve Ebû Amr Osman es-Siirdî'den kıraat, Ebû Bekir b. Abdullah b. Revâha et-

Türkî el-Hanefî'den ferâiz okudu. Küçük bir şehir olmakla birlikte ilim hayatının oldukça ileri bir seviyede bulunduğu Düneysir'e uğrayan âlimlerin derslerine katıldı. Abdülhâlik en-Neştebirî, Ebû Bekir Atık b. Ebû'l-Kâsım el-Mısrî, İbn Ebû'r-Reyyân, İsmâil es-Sîbî, Yûsuf es-Sevvâr, İbn Bâseveyh, İbn Müflih el-Makdisî, Ca'fer b. Muhammed b. Abbas, Mecdüddin İbnü'l-Esir el-Cezerî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hasan el-Hillâvî (Hillî) ve Ebû Ali Hanbelî er-Rusâfî'den hadis; Seyfeddin el-Merâgî, Kadı Ebû İmrân el-Mâkisinî ve Kadı Atık b. İbrâhim el-Eyzûlî'den fıkıh tahsil etti. 595 (1199) yılında Kadı Ebû İmrân el-Mâkisinî ile birlikte hacca gitti. Mekke ve Medine'de hadis dinledi. 602'de (1205-1206) hadis âlimi Ömer b. Muhammed b. Taberzed'in Erbil'e geldiğini haber alınca ondan hadis dinlemek için Erbil'e gitti. Kendisi bu hocasından övgüyle bahsetmiş, hadis ilminde en çok ondan istifade ettiğini belirtmiştir.

İbn İlalmış Düneysir'de tıpla da ilgilendi. Muhtemelen tıba dair ilk bilgilerini babasının yakın arkadaşı tabip Ebû'l-Bekâ Sâbit b. Ahmed el-Harrânî'den aldı. Musul'da tabip Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Hübel el-Bağdâdî ile tanıştı ve ondan tıpla ilgili bazı bilgiler edindi. Bu arada onun *el-Muhtâr fi't-tıb* adlı kitabını okudu. 605 (1208) yılından önce Bağdat'a gitti. Burada tabip Ebû'l-Hayr el-Mesîhî'den istifade etti. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Abdülmün'im b. Küleyb, Mübârek b. Ma'tûş ve başkalarından hadis dinledi.

Hac dönüşü Erbil, Musul ve Bağdat'a yaptığı seyahatlerin ardından Düneysir'e yerleşen İbn İlalmış burada talebe yetiştirmekle meşgul oldu. Onun Düneysir'e ne zaman döndüğü bilinmemektedir. İbn İlalmış'ın vefat tarihi belli değildir. Safe-dî onun 640 (1242) yılında öldüğünü kaydeder (*el-Vafl*, XXII, 458).

İbn İlalmış, Düneysirli olan ya da Düneysir'le herhangi bir şekilde münasebeti bulunan âlimlerin biyografilerini ihtiva eden *Hilyetü's-seriyyîn min havâşşî'd-Düneysiriyyîn* adlı eseriyile meşhurdur. Kitabın, Ahmed b. Sa'dullah el-Harrânî adlı müstensih tarafından 743 (1342) yılında müellif hattı bir nüshadan bazı kısımları çıkarılmak suretiyle istinsah edilen tek yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 9851) bulunmaktadır (Ahlwardt, IX, 334-335). Safe-dî ve Zebîdî eserin adını *Târîhu Düneysir*; İbnü's-Şa'âr, İbnü'l-Adîm, İbnü'l-Fuâtî ve Sehâvî *Hilyetü's-seriyyîn* olarak kaydetmişlerse de bu nüshanın sonunda *Hilyetü's-seriyyîn*

min havâşsi'd-Düneysiriyyîn şeklinde yazılmıştır. Eserin mevcut nüshasında giriş kısmı yer almamaktadır. Sekiz bölümden meydana gelen eserde Düneysir'de oturan veya orayı ziyaret etmiş olan altmış âlimin biyografisine yer verilmiştir. Müstensih Ahmed b. Sa'dullah kitabın sonunda eserin aslında mevcut olan kasideyi kitaba almadığını söyler. Müstensihin, "Hilyetü's-seriyyîn min havâşsi'd-Düneysiriyyîn kitabından seçtiklerimin sonudur" şeklindeki ifadesinin eserin üslubuna dokunmadığı anlaşılmaktadır. Ahmed el-Harrânî ayrıca eseri Ömer b. Muhammed b. Hacı Sökmen el-Artukî'nin teşvikiyle hazırladığını ifade etmektedir. *Hilyetü's-seriyyîn*'deki biyografilerin büyük bir kısmı başka hiçbir eserde bulunmamaktadır. Kitapta yer alan çeşitli şairlere ait 500'ü aşkın beyit de hiçbir divanda mevcut olmadığından eser Arap edebiyatı tarihi açısından da dikkate değer bir nitelik taşımaktadır. İbn Saîd, Zebîdî, Kıftî, İbnü's-Şa'âr, İbnü'l-Adîm ve İbnü'l-Fuâtî gibi müelliflerin faydalandığı *Hilyetü's-seriyyîn* İbrâhîm Sâlih tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1406/1986, 1413/1992).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İlahîmiş, *Hilyetü's-seriyyîn min havâşsi'd-Düneysiriyyîn* (nşr. İbrâhîm Sâlih), Dımaşk 1413/1992, neşreden giriş, s. 5-18; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 478; İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil* (nşr. Sâmî es-Sakkâr), Bağdad 1980, I, 234; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 290; İbnü's-Şa'âr, *Kalâ'idü'l-cümân fi ferâ'idü şu'arâ'i hâze'z-zamân* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, V, 355-356; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 631-640*, s. 438-439; Safedî, *el-Vâfi*, XXII, 458; Sehâvî, *el-J'ân bi't-tevbih*, s. 126; *Keşfü'z-zunûn*, I, 690; Ahlwardt, *Verzeichnıs*, IX, 334-335; Brockelmann, *GAL*, I, 406; *Hediyetü'l-'ârifin*, I, 785; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VII, 283-284; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1969, s. 367; a.mlf., *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 221-223; Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1982, s. 123; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbiler Devleti*, İstanbul 1983, s. 384; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), V, 45.



CEVAT İZGİ

İBN İSÂ

(İbn Eisi)

(ö. 967/1559-60)

Mutasavvıf - şair.

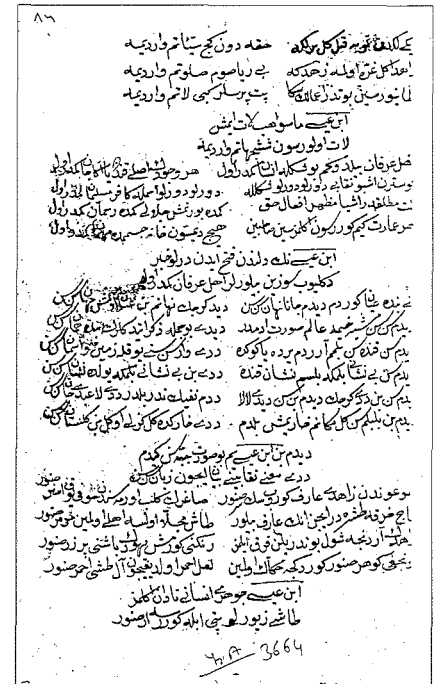
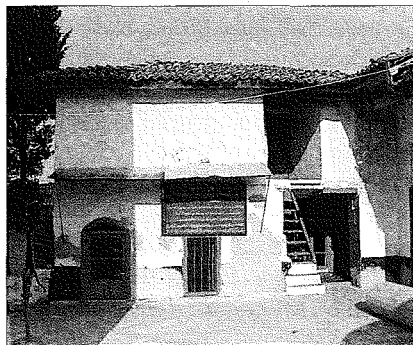
902'de (1496-97) o dönemde Aydın vilâyetinin Saruhan sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Akhisar'da doğdu. Asıl adı İlyas, babasının adı İsâ'dır. Hayatı hak-

kında bilinenler, bir Bayramî şeyhi olan babasının menâkıbına dair kaleme aldığı *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn* adlı kendi eserine ve özellikle, bu eserin sonuna kimin tarafından eklendiği bilinmeyen kendisine dair bölüme dayanmaktadır.

İbn İsâ seyrü sülûkünü, medrese tahsilini tamamlamasının ardından önce Bayramiyye şeyhlerinden Muhammed Çelebi'den, daha sonra Şemsiyye-i Bayramiyye'nin Tennûriyye kolunun piri İbrâhîm Tennûrî'nin oğlu Şeyh Kasım Efendi'den icâzet almış olan babası Mecdüddîn İsâ'nın yanında tamamlayıp hilâfet almış; onun 928 (1522) yılında Aydın'a yerleşmesi üzerine, Akhisar'daki tekkede onun makamına geçmiş, ancak babası hayatta iken (ö. 937/1530-31) ona karşı saygısızlık olacağı düşüncesiyle hiç kimseye hilâfet vermemiştir. Akhisar'da vefat eden İbn İsâ, Şeyh İsâ Camii bitişiğindeki türbede babasının yanına defnedilmiştir.

İbn İsâ'nın tarikat silsilesi, Mecdüddîn İsâ Saruhânî ve Şeyh Kasım vasıtasıyla İbrâhîm Tennûrî'ye, ondan da Şemsiyye-i Bayramiyye'nin piri Akşemseddin'e ulaşır. Buna göre İbn İsâ'ya nisbet edilen İseviyye'yi Tennûriyye'nin bir kolu saymak gerektiği halde Harîrîzâde onu Şemsiyye-i Bayramiyye'nin bir şubesi olarak göstermiştir (*Tibyân*, I, vr. 173^a). İbn İsâ'dan sonra İseviyye de fazla devam etmemiştir. İbn İsâ'nın Baba Ahmed Germiyânî, Muslihiddin Germiyânî, Muhammed Rûmî, Kasım Malatyavî, Rüşen-i Rûmî (Nûri Rüşenî), Abdî Halife Tîrevî, Ömer Mentesevî, Dede Hasan Bayındırî adlarını taşıyan sekiz kişiye hilâfet verdiği bilinmektedir (*Fusûl-i Aşere*, vr. 4^a). Bunlardan Kasım Malatyavî'nin Amasya'ya gönderildi-

İbn İsâ'nın türbesi - Akhisar / Manisa

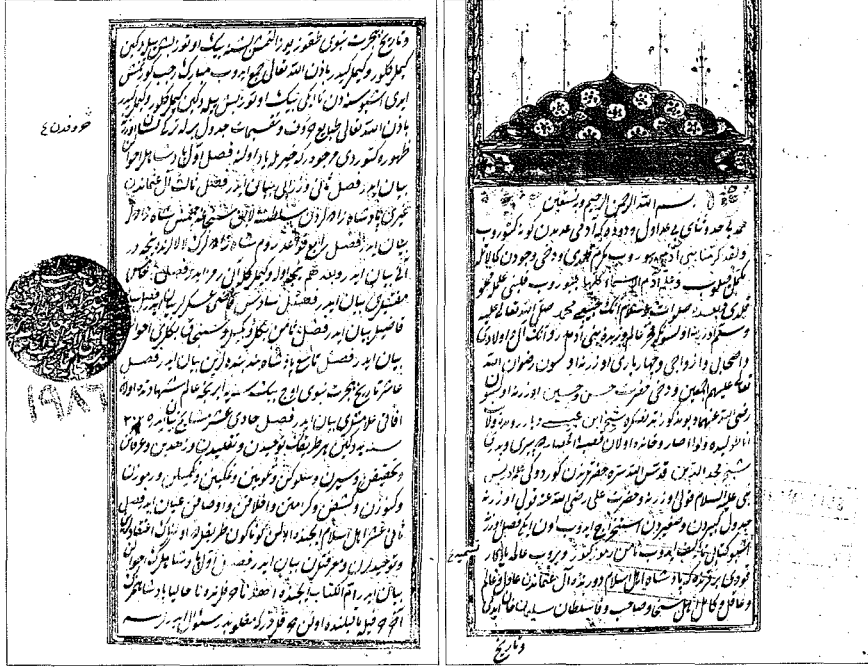


Nuth-ı İbn İsâ adlı eserden bir sayfa (Millî Küt., nr. 3664, vr. 86^a)

ği, Muhammed Rûmî'nin ise tekkesini İstanbul yakınlarında bir yere kurduğu belirtilmektedir (*Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn*, vr. 73^a).

Vahdet-i vücûd düşüncesini işlediği şiirleri tasavvufî muhtevasıyla olduğu kadar edebî yönüyle de dikkat çeken İbn İsâ'nın kullandığı teşbih, istiare, tevriye ve cinas sanatları aynı zamanda Osmanlı Türkçesi'nin inceliklerine vâkıf olduğunu da göstermektedir. *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn*'de onun 10.000 ilâhi ve gazeli bulunduğu bildirilmekteyse de (vr. 73^b) bunlar günümüze ulaşmamıştır. Gölge oyununu anlatan bir gazeli Hellmut Ritter tarafından yayımlanmıştır (*Karagös Türkische Schattenspiele*, s. 572-573). Döneminde cıvr ilminin en tanınmış mümessillerinden biri olan İbn İsâ'nın vefk yazmakta mâhir olduğu nakledilir. Bazı kaynaklarda tabip olduğu ve tıbbâ dair bir eser kaleme aldığı da belirtilmektedir.

Eserleri. 1. *Nuth-ı İbn İsâ*. Millî Kütüphane'deki bir mecmuada bu başlık altında kayıtlı yirmi gazeli Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatcı tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüdd-*



İbn İsâ'nın *Rumûzû'l-künûz fi'l-cifr* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1986)

dîn ve Âdâb-ı Sâlikîn. İbn İsâ, babasının menkıbelerini anlatan bu eseri 961'de (1554) altmış yaşlarında iken tamamlamıştır. 150 menkıbe ihtiva eden eserin sonundaki üç menkıbe İbn İsâ'nın kendisiyle ilgili olup muhtemelen müridlerinden biri tarafından ilâve edilmiştir. Eserde menkıbelerin arasında tarikat âdâbı ve erkânıyla Bayramî silsilesine dair bilgiler de verilmiştir (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 323; Akhisar Ktp., Zeynelzâde, nr. 1793). **3. Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ**. 1541'de telif edilen eser "mefâilün mefâilün fe'lün" vezniyle yazılmış olup 868 kadar beyit ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3629; İÜ Ktp., TY, nr. 3487, 7243). Eser Ali Yılmaz tarafından neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.). **4. Rumûzû'l-künûz fi'l-cifr**. On iki fasıldan meydana gelen eser 965'te (1557-58) tamamlanmış olup bu tarihten hicrî 2035 yılına kadar meydana gelecek olacıklardan söz etmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1986; Fâtih, nr. 3432; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224, 4981). **5. Ferahnâme**. Harflerden mâna çıkarmaya dayalı bir eserdir. *Teshîrû'l-ekber ilî ilmî'l-harf* adıyla da bilinir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1539, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1334; İÜ Ktp.,

TY, nr. 895; Millî Ktp., nr. A 169, vr. 33^a - 51^a, nr. A 4085). Eser üzerinde Ülkü Kürkçü tarafından bir lisans tezi hazırlanmıştır (*İbn İsâ-yı Saruhânî: Ferahnâme*, 1997, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi). **6. Fusûl-i Seb'a**. Atvâr-ı seb'a ile ilgili bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 820). **7. Fusûl-i Aşere**. Eserde tarikat silsilesi, tarikat âdâbı, şeyh-mürîd ilişkisi, makamlar, vefk ve ilm-i havassa dair bilgiler verilmektedir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2709, Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 361, Hâşim Paşa, nr. 56, M. Ârif - M. Murad, nr. 139; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 572). **8. Kavâidü't-teshîr** (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 567). **9. Tabîatnâme** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5427, Reşid Efendi, nr. 1027; İÜ Ktp., TY, nr. 895). **10. Kiyâfetnâme**. İnsanların vücut yapılarıyla karakterleri arasında ilgi kuran manzum bir eser olduğu sanılmaktadır (Çelebioğlu, s. 106). **11. Kiyâmetnâme**. 3000 beyitten meydana geldiği belirtilmekle birlikte (*Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin*, vr. 73^b) günümüze ulaşmamıştır. **12. Risâle-i Mukantarât** (Âtîf Efendi Ktp., nr. 1698/1). Takvime dairdir (*Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, s. 137). **13. Terceme-i Mütedrât-ı İbn İsâ** (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 567). **14.**

Nûriyye. Müellifin bu eseri II. Selim adına yazdığı ve Manisa valiliği sırasında (1543-1558) kendisine takdim ettiği kaydedilmektedir (*Hediyetü'l-ârifîn*, I, 226; *Osmanlı Müellifleri*, I, 18).

İbn İsâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Rumûz-ı Dilgüşâ* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 913; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 226; *Osmanlı Müellifleri*, I, 18); *Ebvâb-ı Sitte* (a.g.e., a.y.); *Kenzü'l-esrâr* (a.e., a.y.). Ankara Millî Kütüphanesi'deki mecmuada (A-4077-2, vr. 41^b - 56^a) yer alan *Miftâhu'l-hisâb* adlı eserin ona aidiyeti şüphelidir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İsâ, *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 323, tür.yer.; a.mlf., *Fusûl-i Aşere*, Nihat Azamat özel kitaplığı, vr. 4^a; *Keşfü'z-zunûn*, I, 913; II, 1253, 1270; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fühûl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 174^a, 293^b; *Müstakimzâde*, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 40^a, 110^a; Harîrîzâde, *Tib-yân*, I, vr. 173^a; Süleyman Köstendilî, *Bahrü'l-Velâye*, Berlin Staatsbibliothek, nr. 1683, vr. 170^a; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, II, 269; *Osmanlı Müellifleri*, I, 18; Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâlî* (haz. M. Akif Erdoğan), İzmir 1994, s. 1-2; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 226; Ekmeî İzdem, *Dünkü-Bugünkü Akhisar*, Ankara 1944, s. 24; İbrahim Gökçen, *Saruhan Zaviye ve Yatırları*, İstanbul 1946, s. 27; H. Ritter, *Karagözü Türkische Schattenspiele*, Wiesbaden 1953, s. 572-573; Mehmet Emin Müderrisoğlu, *Akhisar'da Bahar Bayramı ve Çağlak Mesiresi*, İzmir 1956, s. 4-11; a.mlf., *Akhisarlı Türk Büyükleri ve Eserleri*, İzmir 1956; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî: Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara 1983, II, 223, 271; a.mlf. - Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DîA*, V, 270; Âmil Çelebioğlu, *Kanûnî Sultân Süleymân Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul 1994, s. 85, 90, 92, 106, 113; Ali Rıza Karabulut - Ramazan Yıldız, *Gülzâr-ı Ma'nevî ve İbrâhim Tennûrî*, Ankara, ts. (Elif Matbaası), s. 12; Ali Yılmaz, *İbn-i İsâ-yı Saruhânî ve Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı* (profesörlük takdim tezi, 1996), AÜ İlahiyat Fakültesi; a.mlf., "Esmâ-i Hüsnâ Şârihi İbn İsâ-yı Saruhânî", *Diyanet Dergisi*, XXX/2, Ankara 1994, s. 19-29; a.mlf., "Türk Edebiyatında Esmâ-i Hüsnâ Şerhleri ve İbn-i İsâ-yı Saruhânî'nin Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ'sı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Sivas 1998, s. 1-34; *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 1997, s. 137; Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı, "İlyas İbn İsâ'nın Şiirleri", *TUBA* (Hasibe Mazıoğlu Armağanı -I), XXI (1997), s. 187-220; *Kâmûşü'l-a'lâm*, I, 258; Abdülbâki Gölpinarlı, "Bayramiyye", *İA*, II, 425; K. Süsseim - J. Schacht, "Ak Hîşârî", *EP* (Ing.), I, 309-310; "İlyas, İbn İsa-ı Saruhânî", *TDEA*, IV, 375.

CEMAL KURNAZ - MUSTAFA TATCI

İBN İSFENDİYÂR

(ابن إسفندیار)

Bahâüddîn Muhammed
b. Hasen b. İsfendiyâr-ı Kâtib
(ö. 613/1216'dan sonra)

Târîh-i Taberistân adlı
eseriyle meşhur olan
İranlı tarihçi.

Muhtemelen Âmül'de doğdu. *Târîh-i Taberistân* adlı eserindeki bazı bilgilerden Âmüllü olduğu anlaşılmaktadır. Hayatının bir bölümünü, Taberistan'da hüküm süren Bâvendîler'in bir kolu olan İspahbediyye hükümdarlarından Hüsâmüddeve Erdeşir ile oğlu ve halefi Nasîrüddeve II. Şah Gazi Rüstem'in (1206-1210) hizmetlerinde geçiren İbn İsfendiyâr bir süre bu hükümdarlara kâtiplik yaptı. 4 Şevval 606'da (1 Nisan 1210) Bağdat'tan Irâk-ı Acem'e dönerken hâmisî Nasîrüddeve II. Şah Gazi Rüstem'in öldürüldüğü haberini alınca yolunu değiştirip Rey'e gitti. Burada Rüstem b. Ali b. Şehriyâr'ın kütüphanesinde, İmam Ebü'l-Hasan b. Muhammed el-Yezdâdî'nin Taberistan'da hüküm süren "gavbâre" lakaplı hükümdarlar hakkında bilgiler içeren 'Ukadû's-sihr ve kalâ'idü'd-dür adlı eserini buldu (*Târîh-i Taberistân*, s. 4-5). İki aydır ikamet ettiği Rey'de bir süre daha kalıp hâmilileri hakkında bilgiler eklemek suretiyle eseri Farsça'ya çevirmeye karar verdi. Tercümeyle başlayacağı sırada babasından aldığı mektup üzerine Âmül'e döndü. Ancak burada karışıklıklar çıkınca Hârizm'e gitti. Beş yıl kaldığı Hârizm'de Taberistan tarihine dair bilgi toplarken bir kitapçıda, Sâsânî Devleti'nin kurucusu Erdeşir-i Bâbekân'ın (226-240) başrahibi Tenser'in Taberistan Hükümdarı Cusnasf Şah'a (Güşnasb Şah) Pehlevî dilinde yazdığı mektubun İbnü'l-Mukaffa' tarafından Arapça'ya çevrilmiş bir nüshasını buldu. *Târîh-i Taberistân*'ı yazarken "Nâme-i Tenser" adıyla anılan bu mektubu Farsça'ya çevirerek eserine kaydetti. *Târîh-i Taberistân*'ı 613'te (1216) yazmayı sürdürdüğü anlaşılan İbn İsfendiyâr'ın ne zaman ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

Taberistan tarihine dair en eski kaynak olan *Târîh-i Taberistân* dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün dört alt başlığının birincisinde yukarıda sözü edilen mektubun Farsça tercümesi yer almaktadır. Bu mektup Sâsânîler'in teşkilâtı hakkında çok önemli bilgiler ihtiva et-

mektedir. Bundan sonraki alt başlıklarda Taberistan bölgesinin tarihi, şehirlerin kuruluşu, burada daha önce hüküm süren "gavbâre" lakaplı krallar, bölgenin fiziki özellikleri ve buraya hâkim olan hükümdarlarla bölgede yetişen âlimler, mutasavvıflar, hekimler, astronomi bilginleri, şairler hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölüm, Taberistan'ı hâkimiyet altına almış olan Ziyâîler ve Büveyhîler'e ayrılmıştır. Üçüncü bölümde Taberistan'ın Gazneliler ve Selçuklular'ın hâkimiyetine geçişi, dördüncü bölümde Bâvendîler hânedanı hakkında bilgi verilmektedir. Eserin 606 (1210) yılından yaklaşık 750 (1349) yılına kadar olan bölümü adı bilinmeyen bir müellif tarafından ilâve edilmiştir. İlâve edilen kısımların büyük bir bölümü Evliyâullah-ı Âmülî'nin *Târîh-i Rûyân* adlı eserinden iktibas edilmiştir. Eser siyasi tarih yanında bölgenin iktisadî ve içtimai tarihi açısından da önemlidir. Olayları anlatırken objektif olmaya çalışan İbn İsfendiyâr, bölgeyi yönetenlerin âdil uygulamalarından övgüyle bahsederken zalimce muamelelerini de yermekten çekinmemiştir. Müellif kullandığı kaynakları da zikretmiştir. Bunlar Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin *Târîhu Hilâlî's-Şâbî*, Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *Yetimetü'd-dehr*, Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*, Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn* ve Firdevsî'nin *Şâhnâme* adlı eserleridir. Ayrıca Taberî'nin *Târîh*'inden de istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Mahallî tarih yazıcılığının en eski örneklerinden biri olan *Târîh-i Taberistân*, Evliyâullah-ı Âmülî ve Zahîrüddîn-i Mar'âşî gibi tarihçiler tarafından kaynak olarak kullanılmıştır. Mahallî yöneticilerin bölgeyi kontrol altına almak isteyen Araplar'a, Gazneliler'e ve Selçuklular'a karşı verdikleri mücadeleler konusunda önemli bilgileri içeren eser, sadece İran'ın Hazar eyaletleri için değil Büyük Selçuklu tarihi için de önemli bir kaynaktır.

Eserin Tenser'in mektubuyla ilgili kısmı ilk defa J. Darmesteter tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte "Lettre de Tansar au roi de Tabaristân" adıyla yayımlanmış (JA, 1894, I, 200 vd. [metin]; a.e., I, 502 vd. [tercüme]), Müctebâ Mînovî de bu bölümü *Nâme-i Tenser be Geşnasp* adıyla neşretmiştir (Tahran 1932). *Târîh-i Taberistân*'ın İngilizce özet tercümesi Edward Granville Browne tarafından *An Abridged Translation of The History of Tabaristân* adıyla yayımlanmıştır (London-Leiden 1905). Eserin tamamını Ab-

bas İkbâl-i Âştîyânî iki cilt halinde neşretmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İsfendiyâr, *Târîh-i Taberistân* (nşr. Abbas İkbâl-i Âştîyânî), Tahran 1320 hş. neşredenin girişi, I, s. e-yb; Rieu, *Catalogue*, I, 202-204; Browne, *LHP*, II, 479-480; Storey, *Persian Literature*, I, 359-361; A. Christensen, *L'Iran sous les sassanides*, Copenhagen 1936, s. 58 vd.; Safâ, *Edebiyyât*, II, 1017-1019; Neffisî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, I, 129; Abdülazîz Mustafa Bakkuş, "İbn İsfendiyâr ve kitâbühü Târîhu Taberistân", *Havliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ülüm*, V, Kahire 1976, s. 79-105; Muhammed Taki Dânişpejûh, "Dâstân-ı Tâmarâ ve Erdeşir-i Bâvendî", *Âyende*, VI/3-4, Tahran 1359/1979, s. 264-268; E. Yar-Shater, "İbn-i İsfandiyâr", *El²* (İng.), III, 810; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "İbn İsfendiyâr", *DMB*, III, 13; Charles Melville, "Ebn İsfandiyâr", *Etr.*, VIII, 20-23.



RIZA KURTULUŞ

İBN İSHAK

(ابن إسحاق)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî
el-Kureşî el-Medenî
(ö. 151/768)

Siyer ve megâzî müellifi,
muhaddis.

80 (699) yılında Medine'de doğdu (Zehbî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VII, 34); künyesinin Ebû Bekir olduğuna dair rivayetler varsa da bu doğru değildir. Büyük dedesi Hiyâr (veya dedesi Yesâr), Hâlid b. Velîd'in 12 (633) yılında fethettiği Aynü'ttemr'deki manastırda eğitim gören kırk gençten biriydi ve esir alındıktan sonra Medine'ye gönderilmişti (Hatîb, I, 214, 216). Bazı şarkiyatçılar, İbn İshak'ın büyük dedesinin hıristiyan olmasından dolayı İncil'i ve Süryânîce'yi iyi bildiğini ve Hz. Peygamber'den önceki dönemin tarih ve kıssalarını iyi bilmesinde de bu aile kültürünün izlerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn İshak'ın İncil ve Tevrat'ı Medine'de okuduğu, Süryânîce'yi birkaç yıllık ikameti sırasında Mısır'da öğrendiği ve bu kültürü orada aldığı kabul edilmektedir. İbn İshak'ın babası İshak, amcaları Mûsâ ve Abdurrahman ile kardeşleri Ömer ve Ebû Bekir de ilimle, bilhassa hadis rivayetiyle uğraşan kimselerdi (İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-mütemmim*, s. 403-404).

İbn İshakeğitimi, başta babası ve amcaları olmak üzere birçok şahsiyetten hadis, siyer-megâzî, şiir, eyyâmü'l-Arab ve ensâb bilgileri olarak tamamladı. Ona ders veren Medine'nin meşhur âlimleri

arasında Âsım b. Ömer b. Katâde, Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, Yezîd b. Rûmân, Muhammed b. İbrâhîm et-Teymî, Ebân b. Osman b. Affân, Muhammed el-Bâkır, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Ömer'in mevlâsı Nâfî', Atâ b. Yesâr, Abdurrahman b. Esved, Sâlim b. Abdullah b. Ömer ve İbn Şihâb ez-Zührî bulunmaktadır. İbn İshak'ın, çoğu sahâbe çocuğu olan 100 kadar Medineli râviden hadis aldığı söylenir (Hatîb, I, 214-218). Kendisinin bazı sahâbîlere yettiği, bu arada Enes b. Mâlik'i (ö. 93/711-12) gördüğü ve Saîd b. Müseyyeb'e de bir süre öğrencilik yaptığı bilinmektedir. 115 (733) veya 119 (737) yılında İskenderiye'ye giderek Yezîd b. Ebû Habîb, Sümâme b. Şüfâ, Ubeydullah b. Mugîre, Ubeydullah b. Ebû Ca'fer, Seken b. Ebû Kerîme ve Kâsım b. Kuzmân'dan hadis aldı. Ayrıca orada hadis rivayetiyle de meşgul oldu; Yezîd b. Ebû Habîb, Kays b. Ebû Yezîd ve İshak b. İbrâhîm b. Mûsâ kendisinden hadis rivayet ettiler. Bu arada Yezîd b. Ebû Habîb'den kaydettiği, Hz. Peygamber'in İslâm'a davet mektuplarını götürecekle elçilere hitaben yaptığı konuşmanın metnini Medine'deki hocalarından İbn Şihâb ez-Zührî'ye göndererek doğrulattı; onun bu tutumu rivayet konusundaki hassasiyetini göstermektedir (İbn Hişâm, II, 607). İbn İshak'ın İskenderiye'den ne zaman ayrıldığı ve Medine'ye dönüp dönmediği gidış yılı gibi ihtilâflıdır. Muhammed Hamîdullah onun doğrudan Rey, el-Cezîre ve Kûfe'ye geçtiğini (İbn İshak, *es-Sîre*, neşredenin girişi, s. kâfbâ), Johann W. Fück ve Süheyl Zekkâr ise Irak'a Medine'ye döndükten sonra gittiğini (*Muhammed b. İshâq*, s. 30; İbn İshak, *es-Sîre* [nşr. Süheyl Zekkâr], neşredenin girişi, s. 182) kabul ederler.

Kaynaklarda İbn İshak'ın Medine'den ayrılıp İskenderiye'ye ve Irak'a gitmesiyle ilgili çeşitli rivayetler yer almaktadır. Onun horoz dövüştürdüğü, Mescid-i Nebevî'nin arkasında kadınlara yakın yerde oturduğu ve onlarla konuştuğu veya Kaderî (Mu'tezilî) inancına sahip olduğundan dolayı Medine valisi tarafından kırbaç cezasına çarptırıldığı yahut boynuna ip bağlanarak mescidin içinden geçirildiği gibi isnatlar yanında Şîliğe temayül etmesi sebebiyle Mısır'a gitmek zorunda kaldığı, aynı şekilde İskenderiye'den ayrılışının da karıştırlarının onu kadercilikle suçlaması üzerine valinin kendisini kırbaçlatması sonucunda vuku bulduğu iddia edilmiştir. Medine'de İbn İshak'ın aleyhinde konu-

şanlar arasında iki meşhur hadis âlimi Hişâm b. Urve ile Mâlik b. Enes'in de bulunması dikkat çekmektedir. Hişâm b. Urve, İbn İshak'ın karısından hadis rivayet etmesinin doğru olmadığını ileri sürmüş ve onu yalancılıkla suçlamıştır (İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-mütemmim*, s. 401). İbn İshak ise kendi aleyhinde konuşmasına rağmen kitabına ondan birçok rivayet almıştır (İbn Hişâm, I, 179, 225, 235, 241, 318, 417). Aynı zamanda meşhur ensâb âlimleri arasında sayılan İbn İshak ile Mâlik b. Enes birbirlerinin Zûasbah'ın mevâlisinden olduklarını iddia etmişler, ancak karşılıklı suçlamaların artması üzerine İbn İshak Irak'a gitmeye karar verince barışmışlardır. Aslında Mâlik b. Enes onu hadis rivayeti dolayısıyla eleştirmiyor, Hz. Peygamber'in Hayber, Kurayza, Nadîr gibi gazvelerine dair bilgileri yahudi asıllı müslümanlardan almasını uygun bulmuyordu. İbn İshak çeşitli tenkit ve ithamlara mâruz kalmışsa da (bu tenkitler ve cevapları için bk. İbn Seyyidünnâs, I, 7-17; Hatîb, I, 214-234; Müsfir b. Saîd b. Demmâs el-Gâmîdî, sy. 54 [1418/1998], s. 243-278) başta Buhârî olmak üzere Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler ondan hadis rivayet etmişlerdir.

Hadis ve siyer-megâzî sahalarında İbn İshak'ın ustası olan İbn Şihâb ez-Zührî, "Megâzî ilmini öğrenmek isteyen İbn İshak'a müracaat etsin" derdi. Zührî ve Süfyân b. Uveyne, "İbn İshak yaşadığı müddetçe Medine'de ilim yok olmaz"; İmam Şâfî'î de, "Megâzîde derinleşmek isteyen kimse Muhammed b. İshak'a muhtaçtır" diyerek kendisini övmüşlerdir (*es-Sîre*, neşredenin girişi, s. kâfelif-kâfbâ). Siyer sahasında onu en büyük âlim kabul eden Zührî (Zehebî, VII, 36), ulaştığı seviyeyi ve bu alanda Medine'de toplamış olduğu geniş malzmeden takdirle söz etmiş, zaman zaman megâzî ile ilgili konularda kendisine bir şeyler de sormuştur. Zührî'nin vefatından sonra öğrencileri de bir hadiste şüpheye düştüklerinde İbn İshak'a başvururlardı.

Zührî'nin aksine Emevî hânedanı mensuplarıyla münasebet kurmayan İbn İshak, Abbâsîler'in iktidarı ele almasından sonra Medine'den ayrılarak Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kardeşi el-Cezîre Valisi Abbas b. Muhammed'in yanına gitti (142/759-60) ve orada beş yıl kadar hadis rivayetiyle meşgul oldu. Ardından Kûfe'ye, oradan da Hîre'ye geçti; Kûfe'de iken aralarında Ebû Yûsuf'un da bulunduğu

birçok kişi ondan megâzî dersleri aldı. Halife Mansûr'un yanına vardığında kendisini Abbâsîler'in iktidara gelmesinden önce tanıyan Mansûr, İbn İshak'ı oğlu Muhammed'e (el-Mehdî-Billâh) hoca tayin etti ve ayrıca onun için başlangıçtan o güne kadar gelen bir tarih kitabı yazmasını istedi. İbn İshak, daha önce Medine'de topladığı zengin malzemeye dayanarak istenen kitabı yazdı ve halifeye sundu; ancak daha sonra onu çok geniş bulan halifenin isteği üzerine özetlemek zorunda kaldı. Saray kütüphanesine konulan ilk yazdığı nüsha râvi Seleme b. Fazl'ın eline geçmiş ve onun aracılığıyla nakledilmiştir. Mehdî ile Horasan ve Rey'e giden İbn İshak buralarda da hadis rivayetini sürdürdü. 146 (763) yılında Bağdat'ın kurulması üzerine halifenin maiyetinde yer alması sebebiyle oraya yerleşti, vefatına kadar yine hadis rivayetiyle meşgul olup *es-Sîre*'sini okuttu. 151 (768 veya 150/767, 153/770, 154/771) yılında burada öldü ve sonraları Hârûnürreşid'in annesi Hayzûrân'ın adıyla anılan mezarlığın doğu tarafına Ebû Hanîfe'nin kabri yanına gömüldü.

Yaşadığı dönemde "emirü'l-mü'minin" unvanıyla anılan muhaddislerden olan İbn İshak'tan pek çok kişi hadis ve megâzî rivayet etmiştir. Mutâ' et-Tarâbîşî bunların sayısını 131 olarak verir ve megâzî râvilerini yedi, hadis râvilerini beş ayrı grupta toplayarak hepsini on iki ayrı başlık altında sınıflandırıp her grupta yer alan râvileri ve rivayetlerini ayrı ayrı ortaya koyar (*Ruvâtü Muhammed b. İshâq*, s. 22 vd.). Buhârî, İbn İshak'ın megâzî dışında çoğu ahkâma ait 17.000 hadis rivayet ettiğini ve bunların İbrâhîm b. Sa'd el-Ensârî'nin elinde bulunduğunu haber vermiştir (Hatîb, VI, 83; ayrıca bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-mütemmim*, s. 457). Zehebî, 17.000 hadisin çeşitli yollarla gelen senedleri dolayısıyla mükerrerleriyle birlikte bu sayıya ulaştığını, gerçekte sayılarının bu rakamın onda biri dahi olmadığını belirtir (*A'lâmü'n-nübelâ*, VII, 40). Kendisi de bu hadislerin bir kısmını *el-Megâzî*'siyle tefsir, hadis, fıkıh, tarih ve ahbâr kitaplarında kullanmıştır.

Muhaddislerle cerh ve ta'dîl âlimlerinin İbn İshak'a yönelttikleri en ağır tenkit, onun hadisi aldığı râvi veya şeyhi atlayıp (tedlîs) ilk râvinin adıyla nakletmesidir. Ancak bu husus, tarih ve hadis rivayeti arasındaki farktan ileri gelmektedir. Hadisler genellikle kısa ve bir olayın birbirine bağlı unsurlarıyla anlatılmasının söz konusu olmadığı metinlerdir. Tarih yazıcılı-

ğında ise olayları birbirine bağlamak suretiyle anlatım esastır. İbn İshak'ın tarihçi yönüyle birçok hadisin senedini birleştirerek vak'ayı anlatması ilk defa kendisinin başvurduğu bir usul değildir. Aynı usulü, hadisteki üstünlüğü kabul edilen ve megâzi ile de ilgilendiği bilinen İbn Şihâb ez-Zührî ile fakih ve muhaddis olmasının yanı sıra megâzi sahasındaki ilk otoritelerden sayılan Urve b. Zübeyr de kullanmıştır (bk. İbn İshak, *es-Sîre*, neşreden giriş, s. kâftâ-kâfyâ). Abdullah b. Abbas'a nisbet edilen tefsir rivayet tariklerinden biri de Muhammed b. Ebû Muhammed ve İkrime veya Saîd b. Cübeyr yoluyla ona ulaşan İbn İshak'tır. August Fischer, İbn İshak'ın nakilde bulunduğu râvilerin biyografileri üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır (*Biographien von Gewährsmännern des Ibn Ishâq*, Halle 1889; Leiden 1890).

İbn İshak'ın en önemli eseri olan *Kitâbü'l-Megâzi* (*Sîretü İbn İshâk, el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzi*) müellifi henüz hayatta iken büyük bir şöhret kazanmasına, altmışa yakın râvi tarafından rivayet edilmesine ve daha sonraki nesilden on âlimin birer nüshaya sahip olmasına rağmen bütününe günümüze ulaşmamıştır. İbn Sa'd, kitabın adını *el-Megâzi* ve müellifini de "sâhibü'l-Megâzi" diye verir (*et-Tabakât*, VI, 396; a.mlf., *et-Tabakât: el-mütemmim*, s. 154). İbn İshak'ın ve çağdaşlarının Hz. Peygamber'in hayatı hakkında yazmış oldukları eserlere "el-Megâzi", bazan da muhtevasını göstermek için "el-Megâzi ve's-siyer" denilmiştir (Hatîb, I, 215; İbn Hayr, s. 232). *es-Sîre* adı İbn Hişâm'dan sonra yaygınlık kazanmış ve onun İbn İshak'ın çalışmasını özetleyen kitabı *Sîretü Resûlillâh, Sîretü İbn Hişâm ve es-Sîretü'n-nebeviyye* adlarıyla tanınmıştır. Belki de bundan dolayı İbnü'n-Nedîm, İbn İshak'ın eserinden *Kitâbü's-Sîre ve'l-mübtede' ve'l-megâzi* diye bahseder (*el-Fihrist*, s. 142). Johann Fück ve onu takip eden birçok araştırmacı da İbn İshak'ın eserinin bölümlerini, Hamîdullah'ın verdiği uzun isimde de görüleceği üzere "mübtede", "meb'as" ve "megâzi" olarak vermişlerdir (*Muhammed Ibn Ishâq*, s. 34; Horovitz, s. 82; Abdülazîz ed-Dûrî, s. 27). İbnü'n-Nedîm (*el-Fihrist*, s. 142) ve Yâkût el-Hamevî (VI, 401), İbn İshak'ın *Kitâbü'l-Hulefâ'* (*Ahbârü'l-hulefâ', Târîhu'l-hulefâ'*) adlı bir eserinin daha mevcut olduğunu söylerler.

İbn Sa'd, ilk defa megâziyi bir araya toplayan ve bu alanda bir kitap yazan ki-

şinin İbn İshak olduğunu belirtir (*et-Tabakât: el-mütemmim*, s. 401). Fück de İbn İshak hakkında yaptığı doktora tezinde onun *el-Megâzi*'yi Halife Mansûr'un emri üzerine Bağdat veya Hîre'de değil Irak'a gelmeden önce Medine'de yazdığını söyler ve eserdeki bilgilerin hemen tamamının Medinelî ve Mısırlı râvilerden alınmış olmasını buna delil gösterir (*Muhammed Ibn Ishâq*, s. 34 vd.). Ayrıca daha önce yazmış olduğu eserini Mansûr'un çok geniş bulması üzerine belki de yeniden veya düzelterek ikinci, hatta üçüncü defa kısaltarak tekrar kaleme almıştır. Bu nüshaların hiçbirinin tamamı günümüze kadar ulaşmamıştır. Hamîdullah ve Süheyl Zekkâr'ın neşrettikleri kısımda ise sadece Hz. Peygamber'in nesebi, Zemzem Kuyusu, Abdullah'ın evlenmesi, Fil Vak'ası, rahip Bahîrâ olayı, bi'set, ilk müslümanlar ve Habeşistan'a hicret gibi konularla Medine dönemine ait Bedir ve Seviğ gazvelerini anlatan bölümler yer almaktadır. İbn Hişâm, İbn İshak'ın *el-Megâzi*'sinin Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî tarafından rivayet edilen ve Kûfî-Bağdâdî diye meşhur olan nüshasını kısaltmış, bu arada Hz. Peygamber'le ilgili olmayan veya Kur'an'da temas edilmeyen olayları, uydurma olduğu ileri sürülen şiirleri, bazılarını incitebilecek nezakete uymayan haberleri ve Bekkâî'nin mevsuk saymadığı bilgileri eserine almadığını, aldıklarını ise rivayet edildiği şekliyle aynen kitabına aktardığını belirtmektedir.

İbn İshak'ın *el-Megâzi*'si incelendiğinde Hz. Peygamber'in, hayatı ve şahsiyetiyle münferit bir hadise gibi telakkî edilmeyp dünya ve insanlık tarihinin bir parçası, Hz. Âdem'den itibaren gönderilen peygamberlerin devamı ve son halkası olarak ele alındığı görülür. İbn Hişâm, "Mübtede" adıyla anılan bölümün büyük kısmını eserine almadığı için İbn İshak'ın kısası enbiyâsı ve Câhiliye dönemini ilgilendiren haberleri daha çok Taberî'nin tarih ve tefsir kitaplarında, Mekke'nin ve Kâbe'nin eski tarihiyle ilgili olanları da Ezrakî'nin *Ahbârü Mekke*'sinde muhafaza edilmiştir. Bu bölümde Hz. İsa'dan önce gelen peygamberlerin tarihi yazılırken Kur'an-ı Kerîm'deki bazı âyetlerin yanında Vehb b. Münebbih'in Abbas, Ehl-i kitap ve bizzat Tevrat'tan aldığı rivayetlerden faydalanılmıştır. Ayrıca Kur'an'da adı geçen Âd ve Semûd ile hiç anılmayan Tasm ve Cedîs kabilelerinin tarihlerine, Uhdûd ve Fil vak'aları dolayısıyla Câhiliye çağı Yemen tarihine, Arap kabileleriyle

putlarına, Hz. Peygamber'in dedelerine ve Mekke halkının dinî anlayışına yer verilmiştir. İbn İshak bu bölümü yazarken sened göstermemiştir. Resûl-i Ekrem'in doğumundan hicretine kadarki gelişmeler ise daha çok ferdî olaylar şeklinde ele alınmıştır. Bunlar arasında İslâmiyet'i kabul eden şahsiyetlere, Kureyşlilerin Hz. Peygamber'e ve müslümanlara karşı düşmanlıklarına, Hz. Ebû Bekir'in davetiyle müslüman olanların, Habeşistan'a hicret eden ve geri dönenlerin isim listelerine, özellikle Resûl-i Ekrem'in Medine'deki siyasî ve içtimâî hayatı düzenlemek için yahudilerle yaptığı muahedenin metni gibi diğer kaynaklarda rastlanmayan önemli bir belgeye yer verilmiştir. Mekke dönemine ait haberlerin tarih sırasına göre ve senedlerinin artırılarak kaydedilmesine çalışıldığı görülür. Bu dönemle ilgili rivayetlerin çoğu Medinelî râviler aittir. Hicretten sonraki gelişmelerin ele alındığı bölümde İbn İshak başta gazve ve seriyyeler olmak üzere Hz. Peygamber'in rahatsızlığı, vefatı ve Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi gibi önemli olayları işler. Konuların ayrıntısına geçmeden önce haberin bir özetini, sonra râvilerden kendisine ulaşan konuyla ilgili diğer haberleri, eğer bu bir savaşa meselâ katılanların, ölenlerin ve esirlerin isimlerini verir. Bu bölümde de çoğu Medinelî olan haber kaynaklarını açıklarken özellikle hocaları Zührî, Âsım b. Ömer b. Katâde, Abdullah b. Ebû Bekir b. Hazm'ın isimlerini yer aldığı senedleri gösterir. Ayrıca başka râvilerden veya olaylara katılanların yakınlarından topladığı haberleri ekler.

İbn İshak özellikle anlattığı konuların hadislerle irtibatını çok iyi kurmuş, bazan şahsî görüşlerini de ekleyerek birçok rivayeti birleştirip bütünleştirmeyi başarmıştır. Onun Ehl-i kitap'la ilgili haberlerde yahudi, hıristiyan ve Mecûsiler'den rivayette bulunduğu ve bunların isimlerini saymak yerine "Tevrat ehli", "ilk kitap ehlinin bazı kimseler", "acemlerden söz nakledenler" gibi ifadeler kullandığı görülür. Hatta daha da ileri giderek Eski ve Yeni Ahid tercümelerinden aynen haber almaktan çekinmez. İbn İshak, bu tür haber ve râvileri kabul etmekle Medine'deki hadis rivayeti geleneğinden ayrılır; ayrıca bu tip haber ve bilgilere yer verirken eserinde "delâilü'n-nübüvve" konusuna temas eden ilk müellif olarak dikkat çeker. Onun diğer tarihçilerden farklı bir yanı da doğru olup olmadığını incelemeksizin eserini şiirlerle doldurmasıdır; bu yüzden

hem çağdaşları hem de daha sonra gelenler tarafından tenkit edilmiştir. Bu eseriyle siyer ve tarih yazıcılığının ufkunu genişleten İbn İshak, Hz. Peygamber'i ve müslümanları insanlık tarihiyle bütünleştirip sevimlerine yardımcı olmuştur. İbn İshak bu kitap sebebiyle kendinden sonra gelen bütün siyer ve tarih yazarlarının şeyhi ve piri sayılmış, daha sonraki siyer müellifleri onun talebesi kabul edilmiştir. İbn Sa'd, Ezraki, Belâzürî ve Taberî başta olmak üzere meşhur tarihçiler eserlerinde İbn İshak'tan gelen rivayetlere geniş yer ayırmışlardır. Onun Hz. Peygamber'in biyografisine verdiği şekil bugün dahi ana hatlarıyla muhafaza edilmiştir.

İbn İshak'ın *el-Megâzi*'si günümüze tam olarak İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebevîyye* adlı eseriyle ulaşmıştır (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, I-III, Göttingen 1858-1860; nşr. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafız eş-Şelebî, I-IV, Kahire 1355/1936, 1375/1955; ayrıca bk. İBN Hİ-ŞÂM). Kitabın orijinali ise eksik nüshalar halinde zamanımıza intikal etmiş ve iki ayrı neşri yapılmıştır. a) Muhammed Hamîdullah, *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzi* (Rabat 1396/1976 → Konya 1401/1981). b) Süheyl Zekkâr, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzi* (Dimaşk 1396/1976). Her iki nâşir de Fas'taki Karaviyyîn (nr. 202) ve Rabat (nr. 1712) kütüphaneleriyle Dimaşk Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 110, vr. 158-174) bulunan üç eksik yazmayı esas almıştır. İbn İshak'ın *el-Megâzi*'sinin tam metnini ortaya çıkarmak amacıyla bir çalışma yapan Alfred Guillaume da başta İbn Hişâm'ın eserinde yer alan metinle Karaviyyîn Kütüphanesi'ndeki yazma nüshayı, ayrıca Taberî'nin *Târîh*'inde ve Ezraki'nin *Ahbârü Mekke*'sindeki ondan alınan haber ve rivayetleri bir araya getirerek *The Life of Muhammad a Translation of Ishâq's Sirat Rasûl Allah* adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Oxford 1955). Abdüllatif et-Tîbâvî yazdığı makalede bu tercümenin hatalarını göstermiş (bk. bibl.), ayrıca M. Edwardes *The Life of Muhammad* adıyla İbn İshak'ın eserini tekrar İngilizce'ye (London 1964), Sezai Özel de *Siyer (Peygamber Tarihi)* adıyla Türkçe'ye (İstanbul 1988, 1991) çevirmiştir. İbrahim Altan ise yazdığı makalede bu tercümedeki hatalara dikkat çekmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İshak, *es-Sîre*, neşredenin girişi, s. e-m; a.e. (nşr. Süheyl Zekkâr), Dimaşk 1396/1976, neşredenin girişi, s. 5-20, 83, 182; a.mlf., *The*

Life of Muhammad a Translation of Ishâq's Sirat Rasûl Allah (trc. A. Guillaume), Oxford 1955, tercüme edenin girişi, s. XIII-XLVII; İbn Hişâm, *es-Sîre*², I, 179, 225, 235, 241, 318, 417; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 3-17; II, 607; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 399; VII, 321-322; a.mlf., *et-Tabakât: el-mütemmim*, s. 154-155, 400-404, 457; Cumahî, *Fuḥûlü's-şu'arâ*, I, 7-9; Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbârü'l-muvaffakiyyât* (nşr. Sâmî Mekki el-Ânî), Bağdad 1392/1972, s. 332-333; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 491-492; Belâzürî, *Fütûḥ* (Rıdvân), s. 248; Taberî, *Târîḥ* (de Goeje), I, 2064; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 142; Hatîb, *Târîḥu Bağdâd*, I, 214-234; VI, 83; Bekrî, *Mu'cem*, I, 319; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 232-236; Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, I, 37-41; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'* (nşr. D. S. Margoliouth), Leiden 1913, VI, 399-401; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 276-277; İbn Seyyidün-nâs, *Üyûnü'l-eşer*, Kahire 1356, I, 7-17; Mizî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIV, 405-429; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 33-55; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 468-475; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 28-32; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, s. 411-413; J. Fück, *Muhammad Ibn Ishâq*, Frankfurt 1925, s. 30, 34 vd.; J. Horovitz, *el-Megâzi'l-ülâ ve mü'ellifühâ* (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1369/1949, s. 75-96; Hüseyin Nassâr, *Neş'etü'l-kitâbeti'l-fenniyye fi'l-edebi'l-Arabî*, Kahire 1954, s. 232-238; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago 1957, I, 80-99; Abdülazîz ed-Dûrî, *Bahş fi neş'eti 'ilmi't-târîḥ 'inde'l-Arab*, Beyrut 1960, s. 27-30; a.mlf., *Dirâse fi sîreti'n-nebi ve mü'ellifühâ İbn İshâk*, Bağdad 1965; W. Montgomery Watt, "The Materials Used by Ibn Ishaq", *Historians of the Middle East* (ed. B. Lewis – P. M. Holt), London 1962, s. 23-34; a.mlf., "The Reliability of Ibn-Ishâq's Sources", *La vie du prophète Mahomet*, Paris 1983, s. 31-43; a.mlf., *Early Islam*, Edinburgh 1990, s. 13-23; T. Fahd, "Problèmes de typologie dans la "Sîra" d'Ibn Ishâq", *La vie du prophète Mahomet*, Paris 1983, s. 67-75; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/2, s. 87-91; Fâtüma Hüdâ Necâ, *el-Gurer fi siyeri'l-mü'errihin ve ahbârihim*, Trablus 1985, s. 97-122; Muta' et-Tarâbişî, *Ruwâtü Muhammed b. İshâk b. Yesâr fi'l-Megâzi ve's-siyer ve sâ'iri'l-meruyyât*, Beyrut 1414/1994, s. 22 vd.; Tarif Halidî, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, New York 1994, s. 34-39; A. L. Tibawi, "The Life of Muhammad a Critique of Guillaume's English Translation", *JQ*, III/3 (1956), s. 196-214; J. Robson, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı" (trc. Talât Koçyiğit), *AÜFD*, X (1962), s. 117-126; R. Sellheim, "Prophet, Calif und Geschichte: Die Muhammad-Biographie des Ibn Ishaq", *Oriens*, XVIII-XIX (1967), s. 33-91; Muhammad Hamidullah, "Muhammad Ibn Ishaq (The Biographer of the Holy Prophet)", *JPHS*, XV (1967), s. 77-100; Miklos Muranyi, "İbn İshâq's Kitab al-Magâzi in der Riwaya von Yunus b. Bukair", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIV, Jerusalem 1991, s. 214-275; İbrahim Altan, "İbn İshak Tercümesi Üzerine", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 295-302; Müsfir b. Saîd b. Demmâs el-Gâmidî, "İmâmü'l-Megâzi Muhammed b. İshâk", *Mecelletü'l-buḥûsi'l-İslâmiyye*, sy. 54, Riyad 1418/1998, s. 223-278; C. Brockelmann, "İbn İshâk", *IA*, V/2, s. 757-758; J. M. B. Jones, "İbn İshâk", *EI²* (Fr.), III, 834-835.



MUSTAFA FAYDA

İBN İSRÂİL

(ابن إسرائيل)

Ebü'l-Meâlî Necmüddin Muhammed
b. Sivâr (Sevvar) b. İsrâil
eş-Şeybânî ed-Dimaşkî
(ö. 677/1278)

Mutasavvif - şair.

603 (1206) yılında Dimaşk'ta doğdu. Hâlid b. Velîd'in ordusuyla birlikte Dimaşk'a gelen bir ailenin soyundandı. Öğrenimine burada başladı. Gençliğinde tasavvufa ilgi duyarak Rifâiyye tarikatının Harîriyye şubesinin kurucusu Ebü'l-Hasan Ali el-Harîrî'ye intisap etti. Bu yıllarda Ebü Hafs Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin sohbetlerine devam ederek *'Avâri-fü'l-ma'ârif*'i bizzat kendisinden dinledi, aynı mutasavvıfın elinden hurka giydi. H. Monés büyük ihtimalle, *'Avâri-fü'l-ma'ârif* müellifi Sühreverdî ile 579 (1183) yılında vefat ettiğiini söylediği (doğrusu Sühreverdî'yi birbirine karıştırdığından İbn İsrâil'in Şehâbeddin es-Sühreverdî ile görüşmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür (*EI²* [İng.], III, 811).

Küçük yaşta şiir yazmaya başlayan İbn İsrâil devlet adamları ve kadınlar için şiirler kaleme almış, fakat kendi ifadesine göre içinde huzursuzluk duyduğu bir gece artık münâcât türü dışında şiir yazmama-yı yemin etmiştir (Kütübî, III, 389). İbnü's-Salâh eş-Şehrezürî, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ve İzzeddin İbn Abdüsselâm gibi âlimlerin fâsiklık ve zındıklıkla itham ederek katline fetva verdikleri (a.g.e., III, 9) Ali el-Harîrî'ye intisap ettikten sonra İbn İsrâil memleketinden ayrılarak devişlerle birlikte birçok yer dolaştı; Mugannî İbnü'l-Fasîh ile birlikte Safed'e, Hicaz'a ve Mısır'a gitti. Bu yıllarda İbnü'l-Fâriz tarzı şiirler yazarak vahdet-i vücûdu ve bu mânadaki tasavvufu anlatmaya başladı. Kahire'de İbn Hallikân'ın hakem olduğu bir toplantıda sûfî şair İbnü'l-Hiyemî ile yarıştığı ve İbnü'l-Hiyemî'nin şiirlerinin üstün görülmesi üzerine Mısır'ı terkettiği rivayet edilmektedir. İbn İsrâil Dimaşk'ta vefat etti ve Şeyh Raslân ed-Dimaşkî'nin türbesi civarında defnedildi. İbn Hallikân yakından tanınmasına rağmen *Vefeyâtü'l-a'yân*'ında ona yer vermemiştir.

Safedî, Şehâbeddin Mahmûd Ebü's-Senâ'ya İbn İsrâil'in şiirleri hakkında görüşünü sorduğunu, başlangıçta iyi bir şair olduğu, fakat İbnü'l-Fâriz tarzı tasavvufî şiirler yazmaya başladıktan sonra gerile-

diği cevabını aldığını kaydeder (*el-Vâfi*, III, 143). Zehebî zarif, kibar ve hoşsohbet bir kişi olarak tanıttığı İbn İsrâîl'in duygulu ve güzel şiirler söylediğini, bazan açık, bazan da ima yoluyla vahdet-i vücûd inancını anlattığını ifade eder (*el-İber*, III, 336). İbn İsrâîl, bu tür şiirleri sebebiyle İbnü'l-Hakîm el-Hamevî tarafından dinden çıkmakla suçlanmış (İbn Hacer, V, 195), bu iddia daha sonra İbn Teymiyye tarafından da tekrarlanmıştır (*Mecmû'u Fetâvâ*, II, 286, 289, 292, 320).

Kaynaklarda İbn İsrâîl'in bazı şiirleri yer almaktadır (meselâ bk. Kütübî, III, 10-12, 384-389; İbnü'l-Furât, VII, 131-135). Nâsirüddin İbnü'l-Furât'ın iki cilt olduğunu belirttiği (*Târîh*, VII, 131) divanının 707 yılında (1307) istinsah edilmiş bir nüshası İspanya'da Escorial Library'dedir (nr. 437). Eserin Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de de bazı nüshaları bulunmaktadır (İzzet Hasan, s. 164, 165, 172; Muhammed Riyâd el-Mâlih, I, 579-580).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, II, 286, 289, 292, 320; Zehebî, *el-İber*, III, 336; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, XVII, 101; Safedî, *el-Vâfi*, III, 143-145; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 9-12, 383-389, 414; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 283; İbnü'l-Furât, *Târîh* (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1942, VII, 131-135; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 195-197; İbn Tağrîberdî, *Nücümü'z-zâhire*, VII, 283; Keşfü'z-zunûn, I, 776; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 291*; İzhâhu'l-meknûn, I, 485; Hedîyyetü'l-ârifin, I, 133; İzzet Hasan, *Fihrisü mahtûâtî Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: eş-Şi'r*, Dimaşk 1384/1964, s. 164, 165, 172; Muhammed Riyâd el-Mâlih, *Fihrisü mahtûâtî Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: et-Taşavvuf*, Dimaşk 1398/1978, I, 579-580; B. Lewis, "Kamâl-al-din's Biography of Râşid al-din Sinân", *Arabica*, XIII, Leiden 1966, s. 15; H. Monés, "İbn İsrâ'îl al-Dimaşhî", *EP*² (İng.), III, 811-812; "İbn İsrâ'îl", *DMBİ*, III, 11-12.



MEHMET DEMİRCİ

dühûr adlı eserinde verdiği düzensiz ve yetersiz bilgilere dayanmaktadır. Babasının anne tarafından dedesi olan Emîr İzzeddin Özdemir el-Ömerî en-Nâsirî el-Haznedâr (ö. 771/1370), Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun döneminde devlet hizmetine girmiş, el-Melikü'n-Nâsir Hasan ve el-Melikü'l-Eşref Nâsirüddin II. Şa'bân dönemlerinde emîr-i silâh olmuş, Trablus, Halep ve Dimaşk nâibliğine tayin edilmişti. Babası Şehâbeddin Ahmed sultanın iktâlî yedek kuvvetlerine mensuptu. İbn İyâs, babasının teşvikiyle iyi bir eğitim gördü. Dinî ilimlerin yanı sıra tarih ve coğrafya gibi ilimleri dönemin tanınmış hocalarından okudu. İbn İyâs, bu hocalardan Süyûtî ile tarihçi ve fakih Abdülbâsîd b. Hafîl el-Malatî'nin adlarını özellikle zikreder.

İbn İyâs, 882 (1478) yılında hac kafilisine katılarak herhangi resmî bir görev almaksızın hacca gitti. Memlûk sultanı ile bazı Mekkeliler arasındaki sürtüşme yüzünden Mekke'de yaşanan sıkıntılara ve pahalılığa şahit oldu. Sultan Kansu Gavri döneminde (1501-1517) kendisine iyi bir gelir sağlayan iktâ sayesinde refah içinde yaşadı. Sultan malî sıkıntı içine düşüp memlûklerine gerekli ödemeyi yapmayınca İbn İyâs'ın bu refah dönemi sona erdi. Sultan, daha önce pek çok memlûk sultanının yaptığı gibi *evlâdü'n-nâs** iktâlarından, hükmettikleri vakıflardan çıkarmaya karar verdi. Kendi memlûklerini de vakıfları, iktâları işgal etmeleri için serbest bıraktı (914/1508). Bu ana gelir kaynağını kaybetmekten dolayı çok üzülen İbn İyâs, 915 (1510) yılı başlarında düştüğü kötü duruma sultana arz ederek halinden şikâyetle bulundu. Bunun üzerine Sultan Kansu Gavri iktâını ona iade

etti; İbn İyâs da uzun bir manzume yazarak sultanı övdü. Muhtemelen 930 (1524) yılında vefat eden İbn İyâs'ın eserleri Memlûk tarihinin son dönemiyle Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinin ilk dönemleri açısından büyük önem taşımaktadır.

Eserleri. 1. *Bedâ'i'u'z-zühûr* fî vekâ'i'i'd-dühûr*. Müellif, yaşadığı döneme kadar Mısır'ın İslâmî ve genel tarihini vermeyi planladığı bu eserinde başlangıçtan 928 (1522) yılına kadar Mısır'la ilgili bilgileri kaydetmiştir. Özellikle I. Selim'in Mısır'ı fethi ve Abbâsî Halifesi III. Mutevvel ile ilişkilerin bir günlük gibi işlendiği son bölümler, halifeliğin Osmanlılar'a geçişiyle ilgili tartışmalar için önemli bir kaynaktır. İbn İyâs'ın en önemli eseri olan *Bedâ'i'u'z-zühûr*'un tahkikli neşri Muhammed Mustafa tarafından yapılmış (I-V, Kahire 1960-1975), bu neşir ofset yoluyla tekrarlanmıştır (1982-1984, 1992). 2. *Mer-cü'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*. Halk için yazılmış bir peygamberler tarihidir (Kahire 1291). 3. *Bedâ'i'u'l-umûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*. Eserde dünyanın yaratılışından başlayarak sırasıyla peygamberler ve İslâm'ın ilk dönemleri anlatılmış, Emevî, Abbâsî, Fâtımî ve Memlûk devletlerinden bahsedilerek Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarına kadar (927/1521) gelinmiştir (Süleymaniye Ktp., Aya-sofya, nr. 2987, 2988). 4. *Cevâhirü's-sülûk fî'l-hulefâ ve'l-mülûk*. *Bedâ'i'u'z-zühûr*'un muhtasarıdır. Eser, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'in Mısır valisi olmasından itibaren Memlûk Sultanı Kansu Gavri dönemine kadar gelen bir Mısır tarihi olup kronolojik değil vali ve halifelere göre düzenlenmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunan eserin (Brockel-

İBN İYÂS

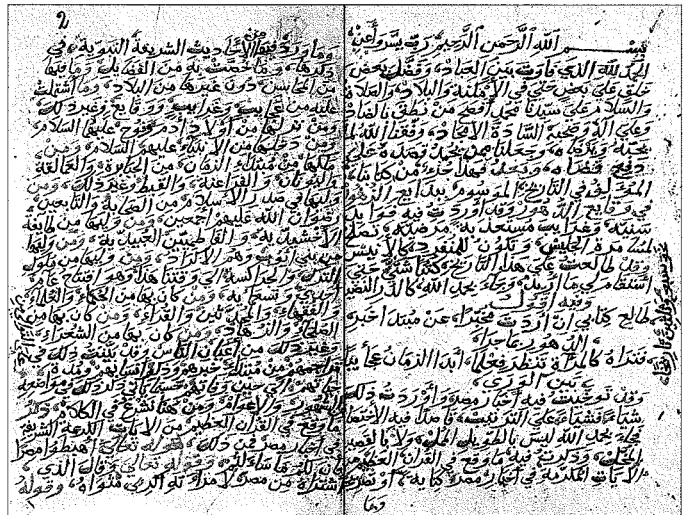
(İbn İyâs)

Ebü'l-Berekât Zeynüddin (Şehâbüddin) Muhammed b. Şehâbüddin Ahmed b. İyâs (Ayâs) el-Hanefî (ö. 930/1524 ?)

Memlûk dönemi tarihçisi.

6 Rebûlâhîr 852'de (9 Haziran 1448) Kahire'de doğdu. Sultan el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un memlûklerinden olup el-Melikü'n-Nâsir Ferec'in saltanatı sırasında ikinci devâtdâr rütbesine kadar yükselen dedesi Emîr İyâs el-Fahrî ez-Zâhirî'ye nisbetle İbn İyâs diye tanınır. Onun hakkında bilinenler, *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-*

İbn İyâs'ın *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr* adlı eserinin IV. cildinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4197)



mann, *GAL Suppl.*, II, 406; Şâkir Mustafa, III, 198) bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 3026). **5. Neşku'l-ezhâr fi 'acâ'ibi'l-aqtâr.** Kozmografya ve coğrafyaya dairdir. Müellif, Mısır dışındaki pek çok bölge hakkında verdiği mâlumatı daha önceki coğrafyacılarından almıştır. Eserde eski Mısır halkı, Mısır şehirleri ve Nil nehri oldukça ayrıntılı biçimde anlatılmış, klasik İslâm tarihçiliğinden farklı olarak hurafelere ve ilginç olaylara da yer verilmiştir. Mısır'la ilgili bilgiler müellifin *Nüzhetü'l-ümem* adlı eseriyle benzerlik göstermektedir. Kitap, 922'de (1516) yazılmış olup bazı kısımları L. M. Langlés tarafından neşredilmiştir (*Notices et extraits des MSS de la BN*, VIII [1810], s. 1-131). Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazması bulunan eser (Brockelmann, *GAL*, II, 295; *Suppl.*, II, 406; Şâkir Mustafa, III, 199) Abdullah b. Rıdvân tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 367). **6. Nüzhetü'l-ümem fi'l-'acâ'ib ve'l-hikem.** İbn İyâs, eski tarih kitaplarından Mısır hakkında edindiği bilgileri bu esere muhtasar olarak kaydettiğini belirtir (*Nüzhetü'l-ümem*, vr. 2^a). Müellif eserde, piramitleri ve sfenkslerle eski Mısır tarihini anlattıktan sonra Nil nehrine dair geniş mâlumat vermiş, Memlûk tarihini de özet olarak kaydetmiştir. *Nüzhetü'l-ümem*'de eski Mısır halkının yaşayışı, inançları ve Mısır şehirleri hakkındaki mâlumatın yanı sıra İslâm'ın ilk dönemlerinde Mısır ordusu, divanlar, vergiler ve malî konularda bazı bilgiler de mevcuttur. Müellifin kendi şiirleriyle diğer şairlere ait şiirlere de yer vermesi esere edebî açıdan değer kazandırmıştır. Şemseddin el-Kâdirî'nin 'Ör-fü'r-ravzati'z-zekiyye fi vaşfi mehâsini'l-Özbekiyye adlı makâmat tarzındaki eseri de kitaba dercedilmiştir. Bîrûnî'nin *el-Âşârü'l-bâkiye'si*, Mes'ûdî'nin *Ah-bârü'z-zamân*'ı, İbnü'l-Hakem'in *Fütûhu Mısr*'ı *Nüzhetü'l-ümem*'in kaynakları arasında sayılabilir. Eser Muhammed Zeynühum Muhammed Azb tarafından neşredilmiştir (Kahire 1995). **7. 'Ukûdü'l-cümân fi veķâ'î'l-izmân.** Aslı üç cilt olan eserin sadece II. cildi günümüze ulaşmıştır. Bu cilt, son Eyyübî sultanı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ın öldürülmesinden (648/1250) başlar ve Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun'un ölümüne (741/1341) kadar gelir. Kronolojik olarak düzenlenmiş olan eser *Bedâ'i'u'z-zühûr* ile benzerlikler gösterir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3311). **8. ed-Dürrü'l-meknûn fi seb'ati'l-fü-**

nûn. Şiir türlerinden bahseden bir eserdir (yazma nüshaları için bk. Wasserstein, CCLXXX [1992], s. 106-107). **9. Kitâbü Ce-vâhiri'l-feride fi'n-nevâdiri'l-müfred.** Astronomi ve Mısır coğrafyasıyla ilgili eserin bir nüshası Berlin'de Königlichen Bibliothek'te (nr. 8426) bulunmaktadır (Ahlwardt, VII, 405-406). **10. Kitâb fi'n-nevâdiri'l-muğhike ve'l-hezliyyâti'l-muğribe.** Eserin bir kısmı günümüze ulaşmıştır (*a.g.e.*, VII, s. 406).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, neşredenin girişi, I/1, s. 1-2, 7-9; a.m.f., *Nüzhetü'l-ümem fi'l-'acâ'ib ve'l-hikem*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3500, vr. 2^a-3^b; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1941, 1953; Ahlwardt, *Verzeichnıs*, VII, 405-406; Serkis, *Mu'cem*, I, 42-43; Brockelmann, *GAL*, II, 295; *Suppl.*, II, 405-406; *İzahü'l-meknûn*, II, 112; *Hediyyetü'l-'arîfin*, II, 231; Muhammed Mustafa Ziyâde, *Mü'errihü Mısr fi'l-kamî't-tâsi'l-hicri*, Kahire 1954; a.m.f., "Bedâ'i'u'z-zühûr fi veķâ'î'd-dühûr li'bn İyâs", *Tİ*, III, 249-270; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, Beyrut 1414/1993, III, 50; I. Krachkovsky, *Târîhu'l-edebi'l-coğrafiyyi'l-Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 490-493; Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 351, 467-468; Ahmed İzzet Abdülkerîm, *İbn İyâs: dirâsât ve buhûş*, Kahire 1977, tür.yer.; Muhammed Harb Abdülhamid, *I. Selim'in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyâs'da Mevcut Haberlerin Selimnamelerle Mukayesesi* (doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., s. 31-59; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 5; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-mü'erihûn*, Beyrut 1990, III, 195-199; Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali, *Dirâsât nakdiyye fi'l-meşâdiri'l-târîhiyye*, Beyrut 1414/1993, s. 267-276; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 231-232; Samira Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış", *TİD*, I (1983), s. 31-35; N. Ahmad Asrar, "Hilâfetin Osmanlılara Geçişine İlgili Rivâyetler" (trc. Süleyman Tülüçü), *TDA*, sy. 22 (1983), s. 91-100; D. J. Wasserstein, "Tradition manuscripte, authenticité, chronologie et développement de l'œuvre littéraire d'Ibn İyâs", *JA*, CCLXXX (1992), s. 81-114; W. M. Brinner, "İbn İyâs", *EP* (İng.), III, 812-813; Muhammed Âsaf Fikret, "İbn İyâs", *DMBİ*, III, 54-55.

☞ MUHAMMED RAZÛK

İBN İZÂRÎ

(ابن عذاری)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed
b. İzârî el-Merrâkişî
(ö. 712/1312'den sonra)

Mağribli tarihçi.

Merakeş'te doğdu. Endülüs'ten Mağrib'e göç etmiş bir aileye mensuptur. VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısıyla VIII. (XIV.) yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı ve bir sü-

re Fas kâidi olarak görev yaptığı bilinen İbn İzârî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. *el-Beyânü'l-muğrib* adlı eserinde Meşriq (Doğu İslâm âlemi), Mağrib (Kuzey Afrika) ve Endülüs'te hüküm süren müslüman halifeler, hükümdarlar ve emirlere dair haberleri topladığını, âlim dostlarıyla bu haberleri müzakere ettiğini söyleyen İbn İzârî'nin bu ifadesine dayanarak onun, bir bölge tarihinden ziyade İslâm âleminin doğusu ve batısıyla tamamını içine alacak umumi bir tarih yazmayı düşündüğü söylenebilir. 712'de (1312) eserini yazmakla meşgul olduğu bilinen İbn İzârî'nin ölüm tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Eserleri. İbn İzârî'nin günümüze ulaşan tek eseri *el-Beyânü'l-muğrib fi (ihtişâri) aĥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib* adını taşımaktadır. Üç ciltten meydana gelen eserin I. cildi Kuzey Afrika'nın fethi, Emevîler ve Abbâsiler dönemindeki idaresine, bölgede kurulan Ağlebîler, Rüstemîler, İdrisîler, Fâtımîler, Zîrîler gibi müslüman hânedanlara, II. cildi fetihten mülûk't-tavâif döneminin sonuna kadar Endülüs'e ve buradaki siyasî gelişmelere ayrılmıştır. Son ciltte ise ağırlıklı olarak Murâbitlar ve Muvahhidler'e, kısmen de Merînîler, Hafsîler, Nasrîler ve Hüdîler'e dair haberler toplanmıştır. Müellif bu eserde titiz bir ihtisar tekniği uygulamış, bunu yaparken kullandığı kaynaklardaki mâlumatın özünü almaya gayret etmiş ve buda başarılı olmuştur. Umumi ve mahallî tarihler, şehir tarihleri, coğrafya, nesep, tabakat ve edebiyat kitapları gibi türlerde çok sayıda kaynaktan istifade etmiş, ayrıca bazı arşiv kayıtlarını da kullanmıştır. Bu kaynaklardan bir kısmının günümüze ulaşmamış olması eserin önemini arttırmaktadır. İbn İzârî'nin faydalandığı müelliflerden bazıları şunlardır: Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî, Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ er-Râzî, Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, İbn Hazm (Ali b. Saîd), İbn Ebû'l-Feyyâz (Ahmed b. Saîd), Muhammed b. İsâ, Ebû Âmir es-Sâlimî, Ebû Bekir İbnü's-Sayrafî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, Ebû'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterîni el-Endelüsî, Feth b. Hâkân, Rakik el-Kayrevânî (İbrâhim b. Kâsım), Ebû Mervân Abdülmelik b. Mûsâ el-Verrâk, Ebû Ali Hüseyin b. Kattân el-Kutâmî, Taberî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (*el-Beyânü'l-muğrib* [nşr. Colin – Provençal], I, 2). Edebî endişelerden uzak olarak kaleme alındığı için eserde sade bir dil kullanılmıştır. *el-Beyânü'l-muğrib*'in I. cildiyle II. cildinin 387 (997) yılına kadar gelen olayları

ihativa eden kısmı ilk defa Reinhart Dozy tarafından neşredilmiştir (*Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, I-II, Leiden 1848-1851). İspanyolca'ya (trc. F. Fernandez González, Granada 1860) ve *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée "Al-Bayano'l-Mogrib"* adıyla Fransızca'ya (trc. Edmond Fagnan, I-II, Algiers 1901-1902) çevrilen bu neşir için Dozy bir de düzeltmeler kılavuzu hazırlamıştır (*Corrections sur les textes du Bayâno'l-Moghrib*, Leiden 1883). Evarista Lévi-Provençal, Dozy'nin neşrinde eksik bulunan II. cildin 392-460 (1002-1068) yılları arasını ihtiva eden kısmını başka bir nüshaya dayanarak yayımlamış (Paris 1930; Beyrut 1983), ayrıca bu bölüme dair bir değerlendirme yazısı kaleme almıştır ("Observations sur le texte du tome III du Bayân d'Ibn 'Idâri", *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Caire 1937, s. 241-258). Lévi-Provençal, eserin çeşitli bölümlerini Fransızca'ya çevirerek Dozy'nin *Histoire des musulmans d'Espagne* (III, Leiden 1932) adlı eserinin ekinde yayımlamış, daha sonra Georges Seraphin Colin ile birlikte daha iyi durumdaki nüshalardan istifade etmek suretiyle eserin I ve II. ciltlerinin yeni neşrini gerçekleştirmiştir (*Histoire de l'Afrique du nord et de l'Espagne intitulée Kitâb al-Bayân al-Mughrib*, I-II, Leiden 1948-1951). Eserin Endülüs Emevî hilâfeti ve mülûkû't-tavâifile ilgili kısmı, Felipe Maillou Salgado tarafından *La caída del Califato de Córdoba y Los Reyes de Taifas* adıyla ve çeşitli notlarla birlikte İspanyolca'ya çevrilmiştir (Salamanca 1993). Kitabın III. cildinde yer alan Murâbitlar'ın ilk dönemine ait bir bölümü A. Huici Miranda İspanyolca tercümesiyle beraber yayımlamıştır (*Un fragmento inédito de Ibn 'Idâri sobre los almoravides, Hespêris Tamuda*, II/1 [1961], s. 43-111). Eserin. 485 (1093) ve 496 (1102) yılları ile Belensiye'nin (Valencia) Mezdeî tarafından hıristiyanlardan geri alınışını ihtiva eden bazı bölümlerini ise Lévi-Provençal neşretmiş, bu bölümler Emilio García Gómez tarafından İspanyolca'ya çevrilmiştir ("La toma de Valencia por el Cid", *al-Andalus*, XIII [1948], s. 97-156). III. cildin Murâbitlar dönemine ait bölümünü İhsan Abbas yayımlamış (*el-Beyânü'l-mugrib fi aḥbâri'l-Endelüs ve'l-Magrib*, IV, Beyrut 1967, 1983), aynı cildin Muvahhidler dönemiyle ilgili kısmı ise Huici Miranda – Muhammed b. Tavî't-Tancî ve Muhammed İbrâhim el-Kettânî tarafından neşredilmiş (Tıtvân 1963), bu kısım daha sonra tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1985). Huici Miranda bu bö-

lümün bazı kısımlarını İspanyolca'ya tercüme etmiştir (*Colección de crónicas árabes de la Reconquista*, II-III [Tetuan 1953-54] ve *Ibn 'Idâri: al-Bayân al-Mugrib. Nuevos fragmentos almoravides y almohades*, Valencia 1963). İbn İzârî'nin *el-Beyânü'l-müşriḳ fi aḥbâri'l-Meşriḳ* adıyla bir eser daha kaleme aldığı kaynaklarda belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib* (nşr. G. S. Colin – E. Lévi-Provençal), Beyrut 1983, I, 2; a.e.: *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne* (nşr. R. Dozy), Leiden 1848, neşredenin girişi, I, 77-107; F. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen 1882, nr. 151, 373; E. Lévi-Provençal, "Observations sur le texte du Tome III du Bayân d'Ibn 'Idâri", *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Caire 1937, s. 241-258; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsi* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 248; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-Magrib fi'l-âşri'l-İslâmî*, İskenderiye 1966, s. 14-15; F. P. Boigues, *Ensayo sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles 800-1450*, Amsterdam 1972, s. 414-415; Chejne, *Muslim Spain*, s. 270-271; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, *Târîhu'l-Magribi'l-Ârabi*, İskenderiye 1979, s. 28-29; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Dirâsât fi târihi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, İskenderiye, ts. (Şebâbü'l-câmîa), s. 355; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, *Dirâsât fi'l-târîhi'l-Endelüs*, Bağdad 1987, s. 181-238; D. M. Dunlop, "M. A. D. Litt, 'Ibn 'Idhârî's Account of the Party Kings (Mulûk at-Tavâ'if)", *Glasgow University Oriental Society Transactions*, XVI, Hartford 1957, s. 19-28; Pedro Chalmeta Gendron, "Ibn 'Idâri al-Marrâkuşî", *al-Andalus*, XXXVII/2, Madrid 1972, s. 393-404; J. Bosch-Vilà, "Ibn 'Idhârî", *ET²* (İng.), III, 805-806; Mecdüddîn-i Keyvânî, "İbn 'İzârî", *DMBİ*, IV, 216-218.



MEHMET ÖZDEMİR

İBN KÂDÎ ACLÛN, Necmeddin

(نجم الدين ابن قاضي عجلون)

Ebû'l-Fazl Necmüddîn Muhammed
b. Abdillâh b. Abdirrahmân
ez-Zer'î ed-Dimaşki
(ö. 876/1472)

Şâfiî fakihî ve kelâm âlimi.

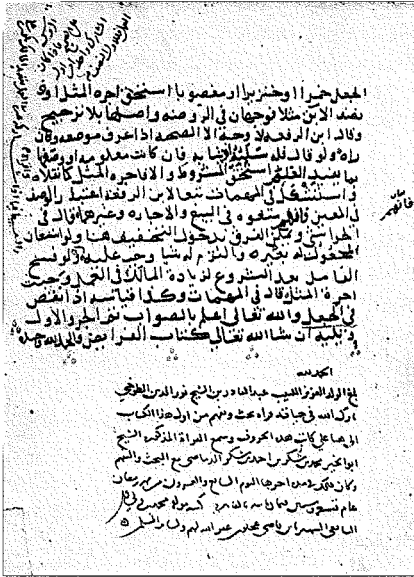
22 Rebülevvel 831 (10 Ocak 1428) tarihinde Dimaşk'ta doğdu ve burada büyüdü. Babasının dedesi Dimaşk köylerinden Aclûn'da kadılık yaptığı için onun soyundan gelenler İbn Kâdî Aclûn künyesiyle tanındı. İlk eğitimini babasından aldı. Küçük yaştan itibaren önce Kur'an'ı, ardından çeşitli ilimlere dair yirmiyi aşkın temel eseri ezberledi. Dimaşk'taki hocaları arasında İbn Hatîb en-Nâsiriyye, Alâeddin el-Kirmânî, İbn Nâsirüddin ve Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe gibi meşhur âlimler vardır. 850 (1446) yılında babasıyla birlikte Kahire'ye gitti. Daha sonra da birkaç

defa seyahat ettiği Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî, İbnü'l-Hümâm, Mahallî, Sâlih b. Ömer el-Bulkinî, Ebû'l-Fazl İbnü'ş-Şihne, Kâfiyeci, Şümunnî gibi birçok âlimden tefsir, hadis, fıkıh, ferâiz ve hesap dersleri aldı. Ayrıca Kudüs ve Hicaz'a da seyahatlerde bulundu.

Özellikle Şâfiî fıkhında Dimaşk ve Kahire'de otorite haline gelen İbn Kâdî Aclûn kelâm ilminde de eser verecek düzeye ulaştı. Kahire'de Dârü'l-adl'de müftülük, İbn Tolun Camii ve Hicâziyye Medresesi'nde müderrislik ve Bâsıtiyye Medresesi'nde kütüphanecilik yaptı. Dimaşk'ta Zâhiriyyetü'l-Berrâniyye, Atabekiyye, Aziziyye, İbn Ebû Ömer, en-Nâsiriyyetü'l-Cevvâniyye, Rükniyye, eş-Şâmiyyetü'l-Cevvâniyye, Bâderâiyye, Devlaiyye ve Felekiyye medreselerinde müderrislik, Hatuniyye'de ise şeyhlik görevlerinde bulundu. Ayrıca Emeviyye Camii'nde hadis dersleri verdi. Aralarında Şemseddin es-Sehâvî gibi âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştiren İbn Kâdî Aclûn'un bir müddet kadî nâibliği yaptığı da kaydedilmektedir.

Dimaşk ve Kahire'deki devlet adamlarıyla iyi ilişkiler içinde olan İbn Kâdî Aclûn, Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın isteği üzerine gittiği ve Mısır Şâfiî kadılığına tayin edildiği Kahire'de hastalanarak memleketine dönmek için yola çıktı. 13 Şevval 876 (24 Mart 1472) tarihinde yolu üzerindeki Bilbîs yakınlarında vefat etti; cenazesi Kahire'ye geri götürülerek sır kâtibi İbn Müzhir el-Ensârî'nin türbesine defnedildi.

Eserleri. 1. *et-Tâc fi zevâ'idî'r-Ravza 'ale'l-Minhâc*. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair *Ravzatü't-tâlibîn* ile *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserlerini karşılaştırarak birincide bulunup ikincide bulunmayan bilgileri derlediği bir kitap olup Chester Beatty Library'de bir nüshası bulunmaktadır (nr. 3839; ayrıca bk. Zirikî, VII, 116). 2. *Muğni'r-râğibîn fi şerhi Minhâci't-tâlibîn*. *Minhâcü't-tâlibîn*'e yaptığı muhtelif şerhlerden biridir. 3. *Bed'ü'l-me'ânî fi şerhi 'Aḳideti's-Şeybânî*. Kâdiriyye tarikatı şeyhlerinden Ebû Muhammed Yûnus b. Yûsuf eş-Şeybânî'nin *el-'Aḳidetu's-Şeybâniyye*'sinin şerhi olan eserin Süleymaniyye (Fâtih, nr. 3095/2, vr. 5-52; Şehid Ali Paşa, nr. 637, vr. 193-240; Lâleli, nr. 2286/1; Reşid Efendi, nr. 318) ve Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 2814) kütüphanelerinde nüshaları vardır (ayrıca bk. *DLA*, II, 259). 4. *Naşihatü'l-aḥbâb fi lûbsi ferve's-sincâb*. Sincap kürkünü tabaklamak suretiyle temizlenemeye-



Necmeddin İbn Kâdî Aclûn'un *et-Tâc fî zevâ'id-i-Rauza 'ale'l-Minhâc* adlı eserinden bir sayfa (Chester Beatty Library, MS, nr. 3839, vr. 72^b)

ceğine, dolayısıyla bundan yapılan şeylerin giyilmesinin câiz olmadığına dair bir risâle olup bir nüshası Adana İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 867, vr. 196^a-200^b) (bu eserlerin yazma nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 291, 682; Sezgin, I, 431; Pertsch, I, 182, 185; II, 15-16). İbn Kâdî Aclûn'un kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: *Tahrîrû'l-Minhâc*, *Taşıhî'u'l-Minhâc*, *Hâdî'r-râgıbin ilâ Minhâci't-tâlibîn*, *Risâle fî zebâ'ihî ehli'l-kitâb ve münâ-kehatihim ve ihtilâfû'l-e'imme*.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatib el-Cevherî, *İnbâ'ü'l-ḥaşr bi-ebnâ'i'l-aşr* (nşr. Hasan Habeshî), Kahire 1970, s. 419, 420-422; Sehâvî, *ed-Ḍav'ü'l-lâmi'*, VIII, 96-97; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân* (nşr. Pihilip K. Hitti), New York 1927, s. 150; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 347-348; İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, III, 69-70; *Keşfü'z-zunûn*, I, 865, 873, 930; II, 1158, 1875, 1957; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 322; İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 40-41; Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli'*, II, 197; Pertsch, *Gotha*, I, 182, 185; II, 15-16; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 291, 682; *İzâhu'l-meknûn*, II, 587; *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 207; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 116; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, X, 223-224; a.mlf., *el-Müstedrek*, Beyrut 1406/1985, s. 688; A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library a Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1959, IV, 26 (lv. 112); Sezgin, *GAS*, I, 431.



CENGİZ KALLEK

İBN KÂDÎ ACLÛN, Takıyyüddin

(تقی‌الدین ابن قاضی عجلون)

Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebü Bekr
b. Abdillâh b. Abdirrahmân
ez-Zer'î ed-Dimaşkı
(ö. 928/1522)

Şâfiî fakihî.

Şâban 841'de (Şubat 1438) Dimaşk'ta doğdu. Babasının dedesi Dimaşk köylerinden Aclûn'da kadılık yaptığı için onun soyundan gelenler İbn Kâdî Aclûn lakabıyla tanınmıştır. İlk öğrenimini babasından, ağabeyi Necmeddin, Zeynüddin el-Hattâb ve Şemseddin eş-Şirvânî gibi âlimlerden gördü. Kur'an'ı ve çeşitli ilim dallarına ait birçok temel eseri ezberledi. 860 (1456) yılında gittiği Kahire'de aralarında Sâlih b. Ömer el-Bulkînî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî ve Celâleddin el-Mahallî'nin de bulunduğu birçok âlimden hadis ve fıkıh dersleri aldı. Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî'den mükâtebe yoluyla faydalandı.

Dimaşk'ta eş-Şâmiyyetü'l-Berrâniyye Medresesi ile Emeviyye Camii'nde ve Kahire'de Ömeriyye Medresesi'nde Şâfiî fıkıhı okuttu. 866'da (1462) hacca gitti. 877 (1472) ve 888 (1483) yıllarında Kahire'ye seyahat etti. İkinci seyahatında bir müddet orada kalarak Ezher'de ve diğer medreselerde ders verdi. Talebeleri arasında Bedreddin el-Gazzî, Muhibbüddin İbn Fehd, Şemseddin İbn Tolun ve Kemâleddin İbn Hamza gibi âlimler bulunmaktadır. Bedreddin el-Gazzî'ye *Kütüb-i Sitte*'yi okutup icâzet verdiği için kayıttan anlaşıldığına göre fıkıh yanında hadis sahasında da geniş bilgi sahibiydi. 880 (1475) yılında Dimaşk'ta Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile İbnü'l-Fârız'ı hulûl ve ittihâd isnadiyla tekfir eden, Gazzâlî'ye akaidle ilgili bir meselede tenkitler yönelten ve onların çeşitli görüşlerine reddiyeler yazan Burhâneddin el-Bikâ'î'ye şiddetle karşı çıkması kelâm ilmine de vâkıf olduğunu göstermektedir.

İbn Kâdî Aclûn, yaptığı haksızlıklarla tanınan İbn Muhibbüddin lakaplı üstâdüddâr Hasan b. Abdullah et-Trablusî el-Eslemî'nin kabrinin yıkılmasıyla sonuçlanan olaylar sırasında verdiği bir fetva sebebiyle Sultan Kansu Gavri döneminde Kahire'ye çağrıldı. Bu yüzden ağır borç altına girdi ve kitaplarının büyük bir kısmını satmak zorunda kaldı. Ancak sonuçta kendi görüşü ağır basınca talebesi ve kız kardeşinin oğlu Kemâleddin İbn Hamza'nın fetvasıyla yıktırılan İbn Muhibbüddin'in kabri tekrar inşa edildi. Beraberce Di-

maşk'a döndüğü oğlu Necmeddin de burada Şâfiî kâdilkudâtlığına getirildi.

Sûfilerin şeriatın zâhirine uymayan davranışlarını şiddetle eleştiren İbn Kâdî Aclûn'un İbnü'l-Arabî'ye karşı mutedil bir tavra sahip olmasına ve onun bazı bâtinî görüşleri hususunda susmayı tercih etmesine rağmen Şemseddin el-Ömerî'yi İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okuması ve bazı şâhiyeleri sebebiyle uyarılmış, onu konuşmaktan menetmişti. Ancak Ömerî kendisini Sultan Kayırtbay'a şikâyet edince İbn Kâdî Aclûn, Muhibbüddin el-Hisnî ile birlikte Kahire'ye çağrıldı. Sultanın da hazır bulunduğu bazı meclislerde ilmî münazaralar yaptıktan sonra geri döndü. 905 (1500) yılında hacca gitti. 11 Ramazan 928 (4 Ağustos 1522) tarihinde Dimaşk'ta vefat etti ve Bâbüssağır Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. *İ'lâmü'n-nebîh bimâ zâde 'ale'l-Minhâc mine'l-Hâvî ve'l-Behce ve't-Tenbîh*. Şâfiî fıkının temel kaynaklarından Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn*'i ile Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvî'nin *el-Hâvî's-şagîr*, Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin *el-Behcetü'l-Verdiyye* ve Ebü İshak eş-Şirâzî'nin *et-Tenbîh* adlı kitaplarını karşılaştırarak son üçünde bulunup birincisinde yer almayan bilgileri derlediği bir eserdir. 2. *Umdetü'n-nüzzâr fî taşihî Gâyetü'l-ihtisâr*. Ebü Şücâ' el-İsfahânî'nin Şâfiî fıkına dair *Gâyetü'l-ihtisâr (el-Muhtasar)* adlı kitabındaki bazı zor meselelerin halli için kaleme alınmıştır. 3. *Menâsikü'l-ḥac* (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 115/M/2). 4. *Risâletü'imâmeti'nebbî*. Klasik kaynaklarda ismine rastlanmayan eser Brockelmann tarafından kaydedilmektedir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. *GAL*, I, 498; *Suppl.*, I, 677; II, 119). İbn Kâdî Aclûn'un bunlardan başka ağabeyi Necmeddin'in *Taşıhî'u'l-Minhâc*'i üzerine bir eser yazdığı, Şehâbeddin İbn Tavk'ın onun fetvalarından bazılarını derlediği ve yaptığı ilâvelerle bunları zenginleştirdiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Ḍav'ü'l-lâmi'*, XI, 38-39; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân* (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 94; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 296; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I, 114-118; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1189; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 157-158; Pertsch, *Gotha*, II, 239; Brockelmann, *GAL*, I, 498; *Suppl.*, I, 677; II, 119; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 238; *İzâhu'l-meknûn*, I, 104; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 42; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, III, 65; a.mlf., *el-Müstedrek*, Beyrut 1406/1985, s. 153; Hânî Subhî el-Amed, *Mu'cemü'n-nâbihîn*, Amman 1985, s. 90-91.



CENGİZ KALLEK

İBN KÂDÎ BA'LEBEK

(bk. BA'LEBEKÎ).

İBN KÂDÎ'İ-CEBEL

(ابن قاضي الجبل)

Ebü'l-Abbâs Şerefüddîn
Ahmed b. el-Hasen b. Abdillâh
el-Makdisî ed-Dımaşki
(ö. 771/1370)

Hanbelî fakihî.

Babasının Hanbelî kadılığı yaptığı Dımaşık'ta 9 Şâban 693 (5 Temmuz 1294) tarihinde doğdu. Birçok âlim yetiştiren Kudüs asıllı Kudâme ailesine mensuptur. İbn Kâdî'î-Cebel İbn Şeyhü'l-Cebel İakabıyla tanınmıştır. İsmâil b. Abdurrahman el-Ferrâ, Muhammed b. Ali el-Vâsıtî, Ahmed b. Abdurrahman b. Mü'min es-Sûrî, Muhammed b. Yahyâ b. Sa'd el-Makdisî, Takıyyüddin Süleyman b. Hamza, Müneccâ et-Tenûhî gibi âlimlerden hadis dinledi. Takıyyüddin İbn Teymiyye'den başta fıkıh olmak üzere birçok ilim dalında ders aldı.

Babası Hasan b. Abdullah, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Ebü'l-Fazl İbn Asâkir ve Ömer İbnü'l-Kavvâs gibi âlimlerin icâze-tille genç yaşta fetva vermeye başlayan İbn Kâdî'î-Cebel, Hanbelî fıkıh konusundaki derin bilgisiyile mezhepte ictihad derecesine ulaştı. Mısır'dan aldığı davet üzerine, yeni inşa edilen Sultan Hasan Medresesi'nde fıkıh dersleri vermek için 761 (1360) yılında Kahire'ye gitti ve bu görevinin yanında Saîdüsuadâ (Salâhiyye) Han-kahî'nin meşihatlığına tayin edildi. Burada bir müddet kalarak öğretim, telif ve fetva ile meşgul olduktan sonra Dımaşık'a dönen İbn Kâdî'î-Cebel'in, Sultan Mansûr Selâhaddin Muhammed tarafından Gazze'deki bir kaleye sığınan isyancı Beydemir'e 28 Ramazan 762 (1 Ağustos 1361) tarihinde gönderilen elçilik heyetinde yer aldığı ve bundan üç yıl sonra tekrar Kahire'ye davet edildiğine dair bilgilerden Mısır ve Suriye'de hüküm süren Memlûk yöneticileriyle iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Dımaşık'taki Sâhibiyye, Cevziyye ve Ebü Ömer medreseleriyle Emeviyye Camii'nde de çeşitli dersler veren İbn Kâdî'î-Cebel 767 yılı Ramazanında (Mayıs 1366) Dımaşık Hanbelî kadılıkudâtı tayin edildi. Bu görevini sürdürürken 14 Receb 771 (11 Şubat 1370) tarihinde Dımaşık'ta vefat etti ve Kâsiyûn'daki aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. 1. *el-Münâkale ve'l-istibdâl bi'l-evkâf* (*el-Münâkale fi'l-evkâf ve mâ*

fi zâlike mine'n-nizâ' ve'l-hilâf). Müellifin, vakıfların istibdâl yoluyla amacına uygun bir başka şekilde daha yararlı hale getirilmesi meselesini diğer mezheplerin görüşlerine de başvurmak suretiyle incelediği bir risâledir. Bu husustaki görüşlerini, çağdaşı olan Hanbelî âlimi Yûsuf b. Muhammed el-Merdâvî *el-Vâzihu'l-celî fi nakzi hükmi İbn Kâdî'î-Cebel el-Hanbelî* adlı eserinde tenkit etmiştir. Bu iki risâle, aynı konudaki üçüncü bir risâleyle birlikte Muhammed Süleyman el-Eşkar tarafından *Mecmû' fi'l-münâkale ve'l-istibdâl bi'l-evkâf* adıyla neşredilmiştir (Küveyt 1409/1989). 2. *Fetâvâ fi'l-ğınâ*. Mûsikinin dinî hükmüne dair bir risâle olup Hamed b. Abdülazîz ed-Duveyyân tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1409/1988). Eserin kapağında yanlış olarak müellifin adı İbn Kâdî'î-Cil, vefat tarihi de 751 (1350) şeklinde yazılmıştır. 3. *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen bu eserin eksik bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de (nr. 2754) bulunmaktadır (Brockelmann, II, 129; Abdullâh b. Ali es-Sübey'î, s. 46).

İbn Kâdî'î-Cebel'in kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: *el-Fâ'ik fi fûrû'î'l-Hanbeliyye*, *el-Kaşdü'l-müfîd fi hükmi't-tevkîd*, *Kaşrü'l-ğamâm fi şerhi ehâdişi'l-aşkâm*, *Mes'elletü ref'i'l-yedeyn*, *Tenkihu'l-ebhâs fi ref'i't-teyemmüm li'l-ahdâs*, *er-Red 'ale'l-Kiyâ el-Herrâsi*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kâdî'î-Cebel, *el-Münâkale ve'l-istibdâl bi'l-evkâf* (*Mecmû' fi'l-münâkale ve'l-istibdâl bi'l-evkâf*) içinde, nşr. Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1989, neşreden giriş, s. 16-28; İbn Râfi', *el-Vefeyât* (nşr. Sâlih Mehdi Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 354; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIV, 272, 286, 305, 316, 317, 320, 321; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952, II, 453-454; İbn İrakî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber* (nşr. Sâlih Mehdi Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 150, 193; II, 294-295; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, I, 120-121; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 108; a.mlf., *el-Menhelü's-şâfi*, I, 284-286; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadü'l-ersed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 92-95; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 34, 44-46, 102; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühür*, I, 34-98; *Keşfü'z-zunûn*, I, 495; II, 1217, 1851, 1883; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 219-220; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâ'ihi'l-Hanâbile* (nşr. Bekir b. Abdullâh Ebû Zeyd), Beyrut 1416/1996, I, 131-136; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 129; Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 365-366; Hânî Subhî el-Amed, *Mu'cemü'n-nâbihin*, Amman 1985, I, 135-136; Abdullâh b. Ali es-Sübey'î, *ed-Dürrü'l-münâdad fi esmâ'i kütübî mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Câsim b. Süleyman Fühayd ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 46.



KEMAL YILDIZ

İBN KÂDÎ SİMAVNA

(bk. BEDREDDİN SİMÂVÎ).

İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Bedreddin

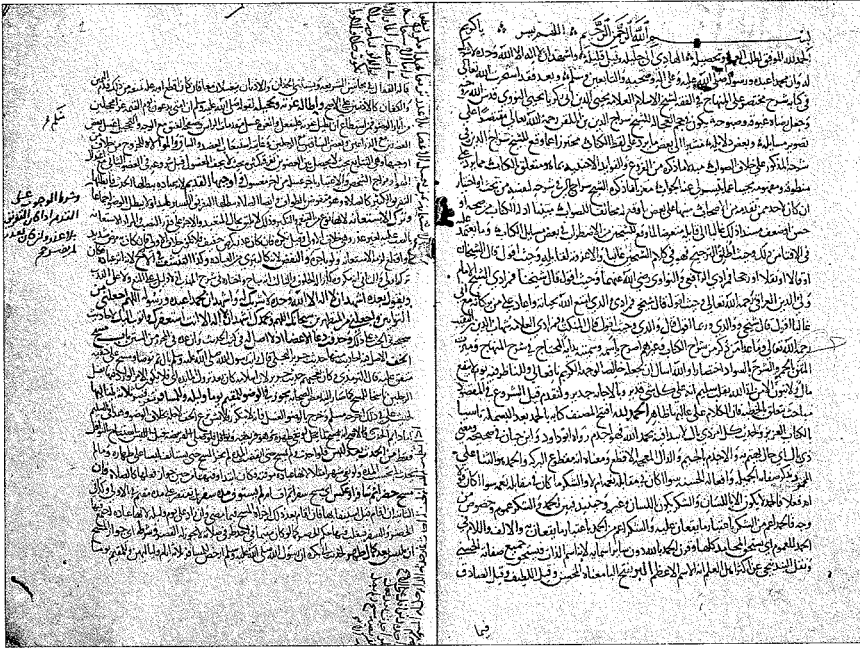
(بدرالدين ابن قاضي شهبه)

Ebü'l-Fazl Bedrüddin Muhammed
b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Muhammed
el-Esedî ed-Dımaşki
(ö. 874/1470)

Şâfiî fıkıh âlimi.

2 Safer 798 (16 Kasım 1395) tarihinde Dımaşık'ta dünyaya geldi. Süyûtî ve İbn İyâs doğum tarihini 806 (1403-1404) olarak vermektedir. Babası tanınmış fakih ve tarihçi Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe'dir. Büyük dedesi Necmeddin Ömer el-Esedî'nin Havran'a bağlı Şühbe'de kadılık yapmasından dolayı ailenin diğer fertleri gibi Bedreddin de İbn Kâdî Şühbe diye tanındı. İlk öğrenimini ve fıkıh tahsilini babasından yaptı. Aişe bint Muhammed b. Abdülhâdî, Şehâbeddin İbn Hiccî, İbnü's-Şerâihî gibi âlimlerden hadis dinledi. İbn Hacer el-Askalânî'nin Dımaşık'a yaptığı seyahat sırasında (836/1433) kendisinden istifade imkânı buldu. Babasının ölümünden sonra Kahire'ye giderek İbn Hacer'in derslerine devam etti. Daha sonra Dımaşık'ta Şâhiniyye, Azrâviyye, İkbâliyye, Mücâhidîyye, Berrâniyye, Erce-diyye, Takaviyye, Dimâgiyye, Asrûniyye, Fârisiyye, Kavsiyye ve Nâsiriyye medreselerinde ders verdi. Ebü'l-Bekâ Bahâeddin İbn Hiccî, Şehâbeddin el-Ümevî el-Mâlikî ve Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Lebbûdî gibi âlimler talebeleri arasında yer alır. Dârüladl müftülüğü ve 839 (1435) tarihinden ölümüne kadar kadî nâibliği görevlerinde bulunan İbn Kâdî Şühbe 12 Ramazan 874'te (15 Mart 1470) vefat etti ve Bâbüssağır Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserine yazdığı iki şerhten küçüğü olup müellif hayatta iken istinsah edilen iki ciltlik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 1276; nr. 1277). Eserin Dublin (Chester Beatty, nr. 3204) ve Riyad'da (Câmiatü'r-Riyâd, nr. 2482) birer nüshası daha bulunmaktadır. 2. *ed-Dürrü's-semîn fi sîreti Nûreddin (el-Kevâkibü'd-düriyye fi's-sîreti'n-Nûriyye)*. Halep ve Şam Atabegi Nûreddin Mahmud Zengî'nin biyografisine dairdir. Yedi bölümden oluşan eserin



Bedreddin İbn Kâdî Şühbe'nin *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Aya-sofya, nr. 1276)

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, neşredeninin girişi, I, 24-25; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-İlâmî*, VII, 155-156; Süyûtî, *Naẓmü'l-İkkyân* (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 143; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 165, 175, 224, 242, 295, 314, 315, 339, 405, 428, 440, 454-455, 464, 613-614; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, III, 44; *Keşfü'z-zunûn*, I, 127, 731; II, 1521-1522, 1569, 1875; Brockelmann, *GAL*, I, 489; II, 37; *Suppl.*, II, 25; *İzâhu'l-meknûn*, I, 169, 294; II, 79, 373, 475; *Kehhâle*, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VIII, 232; IX, 105-106; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethulah), VI, 58; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dimaşkiyyin*, Beyrut 1398/1978, s. 252-253; Cezzâr, *Medâhiü'l-mü'ellifîn*, III, 1219; J. Schacht, "İbn Kâdî Şühba", *IEP* (İng.), III, 814.

KASIM KIRBIYIK

İBN KÂDÎ ŞÜHBE, Takıyyüddin

(Taqî'din İbn Kâdî Şühbe)

Ebü's-Sıdk Takıyyüddin
Ebû Bekr b. Ahmed
b. Muhammed
el-Esedi ed-Dimaşki
(ö. 851/1448)

Şâfiî fakihî ve tarihçi.

24 Rebiülevvel 779 (30 Temmuz 1377) tarihinde Dimaşk'ta doğdu. Dedesinin babası Necmeddin Ömer kırk yıl Şühbe'de (Havran) kadılık yaptığında İbn Kâdî Şühbe lakabıyla tanındı. Kur'an-ı Kerim'i, nahiv, fıkıh ve fıkıh usulüne dair bazı temel metinleri ezberledi. Şîrefeddin Ömer b. Raslân el-Bulkinî, Şîrefeddin İbnü's-Şerîşî, Şehâbeddin İbn Hicci, İbnü'l-Mülâkkin, Bedreddin İbn Mektûm, Cemâleddin et-Taymânî, Zeynüddin el-İrâkî ve Şere-

mi'u'l-mudriyye mine'l-erba'ine'l-Bedriyye (İbn Kâdî Şühbe'nin rivayetlerinin talebesi Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Lebbüdfî tarafından yapılan tahrirci olup kırk Şâfiî ilmi tarikiyle gelen kırk hadisi ihtiva etmektedir); *el-Mesâ'ilü'l-mu'allemt bi'l-i'tirâzât 'ale'l-Mühimmât*. Bağdatlı İsmâil Paşa, Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe'ye ait *Kifâyetü'l-muhtâc* adlı *Minhâcü't-tâlibin* şerhini Bedreddin'e nisbet eder (*İzâhu'l-meknûn*, II, 373).

ilk beş bölümünde Nüreddin Zengî'nin doğumu ve vasıfları, adaleti, kahramanlığı, ülkeye yaptığı hizmetler, zühd ve takvâsı anlatıldıktan sonra altıncı bölüm onu metheden Şerefeddin İbnü'l-Kayserânî ve İbn Münîr et-Trablusî'nin şiirlerine, yedinci bölüm ise Nüreddin Zengî'nin gazâlarına ayrılmıştır. Hacı Selim Ağa (nr. 786, Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1022), Nuruosmaniye (nr. 2906) ve Süleymaniye (Aya-sofya, nr. 3194) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan eser Mahmûd Zâyd tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1971). 3. *Taẓrîfü'l-mecâlis bi-zikri'l-fevâ'id ve'n-nefâ'is* (*İzâhu'l-meknûn*, I, 294; Brockelmann'ın *Taẓrîfü'l-mecâlis* şeklinde kaydettiği eserin yazma nüshası için bk. *GAL Suppl.*, II, 25). 4. *el-Mevâhibü's-seniyye (el-Tuĥfetü'l-behiyye) fî şerhi'l-Üşnühiyye (el-Envârü'l-behiyye fî şerhi Ferâ'izi'l-Üşnühiyye)*. Şâfiî fakihî Abdülazîz el-Üşnühi'nin ferâize dair *el-Kifâye'sinin (el-Üşnühiyye) şerhidir* (Brockelmann, *GAL*, I, 489). 5. *Muĥtaşaru Kitâbi'l-Hayevân*. Demîrî'nin eserinin muhtasarı olup bir nüshası Bodleian Library'dedir (a.g.e., II, 37). İbn Kâdî Şühbe'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *İrşâdü'l-muhtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc* (Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibin*'ine yazdığı büyük şerhtir); *Tabakâtü'l-fukahâ*; *el-Levâ-*

Bedreddin
İbn Kâdî
Şühbe'nin
*el-Kevâkibü'd-
dürriyye*
*fi's-sireti'n-
Nariyye*
adlı eserinden
iki sayfa
(Hacı Selim
Ağa Ktp.,
Aziz Mahmud
Hüdâyî, nr. 1022,
vr. 1°, 2°)



feddin İsâ b. Osman el-Gazzî gibi âlimlerden fıkıh, hadis ve tarih dersleri aldı.

Dımaşk'ta Taberiyye, Emîniyye, İkbâliyye medreseleriyle Emeviyye Camii'nde hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh dersleri veren İbn Kâdî Şühbe, 820 (1417) yılının başında Kâdîlkudât Necmeddin İbn Hiccî'ye niyâbeten Dımaşk kadılığına getirildi. On beş yıl süren bu görevinden, ilimle meşgul olmasını isteyen hocası Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin arzusu üzerine ayrıldı. İki yıl sonra hacca gitti. Cemâziyelevvel 842'de (Kasım 1438) Dımaşk kâdîlkudâtılığına tayin edildiği de aynı yılın zilkaresinde (Nisan 1439) görevinden alındı. 843 Ramazanında (Şubat 1440) tekrar getirildiği bu görevden 844 Muharreminde (Haziran 1440) ayrıldı ve ikinci defa hacca gitti. Dımaşk'taki birçok medresede müderrislik, dârüladl müftülüğü, Emeviyye Camii'nde hatiplik, el-Bîmâristânü'n-Nûrî'de nâzirlik, Sümeysâtiyye Hankahı'nda şeyhlik yaptı.

Döneminde Şâfiî fıkıhının önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Kâdî Şühbe İslâm hukuku yanında tefsir, hadis, tarih gibi çeşitli ilim dallarında eser verecek kadar uzmanlaşmıştı. Yetiştirdiği talebeler arasında Şemseddin es-Sehâvî ve Necmeddin İbn Kâdî Aclûn gibi birçok âlim vardır. Dımaşk müftüsü unvanıyla anılan İbn Kâdî Şühbe'ye İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden fetva sorulurdu; diğer üç mezhebin kadıları bile bazı zor meselelerde onun görüşlerine başvurlardı.

İbn Kâdî Şühbe ailesiyle birlikte gittiği Kudüs'te (Muharrem 851/Nisan 1447) bir müddet kalıp hadis rivayet ettikten sonra Dımaşk'a döndü ve 11 Zilkade 851 (18 Ocak 1448) tarihinde vefat ederek Bâbüs-sagîr Kabristanı'na defnedildi. Mütevazî bir insan olup kendi hakkında bazı lakapların kullanılmasından rahatsız olurdu. Oğlu Bedreddin İbn Kâdî Şühbe de Şâfiî fıkıh âlimidir.

Eserleri. 1. *ez-Zeyl*. İbn Kesîr'in *el-Bîdâye ve'n-nihâye*, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* ve Birzâlî'nin *el-Muktefâ* adlı eserlerine zeyil olarak hazırlanan beş ciltlik bir kitap olup 741-810 (1340-1407) yıllarını ihtiva etmektedir. Müellifin daha sonra iki cilt halinde ihtisar ettiği, 741-808 (1340-1405) yıllarını kapsayan eser Adnân Dervîş tarafından dört bölüme ayrılıp önce *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* adıyla üçüncü bölümü I. cilt (Dımaşk 1977), daha sonra birinci bölümü II. cilt (Dımaşk 1994), ikinci bölümü III. cilt (Dımaşk 1994) ve dör-

düncü bölümü de IV. cilt (Dımaşk 1997) olarak neşredilmiştir. 2. *el-İlâm bi-târîhi ehli'l-İslâm*. 200-792 (815-1390) yıllarını kapsayan genel bir tarih olup müellif hattı nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fezullah Efendi, nr. 1403).

3. *Muntehabü Dürreti'l-eslâk*. İbn Habîb el-Halebî'nin Memlûkler tarihine ait *Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-etrâk* adlı eserinden yaptığı seçmelerden oluşmaktadır. 4. *Muhtasarü'l-İber*. Zehebî'nin tarihe dair eserinin muhtasarıdır. 5. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye (Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye)*. İmam Şâfiî'den itibaren 840 (1436-37) yılına kadar gelen Şâfiî âlimlerinin biyografisiyle ilgili bir eser olup müellif bu kitabını, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ından çıkardığı malzemeyi diğer kaynaklardan aldığı bilgilerle genişleterek hazırlamıştır (nşr. Hâfız Abdüalîm Han, I-IV, Haydarâbâd - Dekken 1398-1400/1978-1979; Beyrut 1407/1987; nşr. Ali Muhammed Ömer, I-II, Kahire, ts. [Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye]). Ahmed b. Muhammed el-Esedî (ö. 1066/1655), *Tabakâtü's-Şâfi'iyye* (Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, Teymûr-Tarih, nr. 24, mikrofilm nr. 17697) adlı eserinin birinci bölümünde bu kitabı ihtisar etmiş, ikinci bölümünde ise daha sonraki Şâfiî âlimlerine yer vermiştir (Hemedânî, s. 275-285). Ferdinand Wüstenfeld bu eserden seçmeler yaparak bir kitap hazırlamıştır (*Die Academie der Araber und ihre Lehrer*, Göttingen 1837).

6. *Terâcimü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye min Zeyli'r-Ravzateyn*. Müellifin Şâfiî hukukçularının biyografisini ihtiva eden diğer bir eseri olup Ebû Şâme el-Makdisî'nin *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahhâri'd-devleteyn* adlı kitabına yine kendisinin yaptığı *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*'den çıkardığı bilgilerle derlenmiştir. 7. *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'i ve aşhâbih (Menâkıbü's-Şâfi'i ve tabakâtü aşhâbih)*. 8. *Tabakâtü'n-nühât ve'l-luğaviyyin*. Arap dil ve edebiyat âlimlerinin biyografilerine dair bir eserdir (nşr. Muhsin Gıyâz, Nefes 1974). 9. *Muhtasarü Tabakâti fukahâ'i'l-Yemen*. İbn Semûre el-Ca'dî'nin Yemen hukukçularının biyografilerini ihtiva eden eserinin muhtasarıdır.

İbn Kâdî Şühbe'nin bunlardan başka Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*, el-Mu'cemü'l-muhtas ve el-İber, Nâsirüddin İbnü'l-Furât'ın *Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk*, İbn Dokmak'ın *Nüzhetü'l-enâm* gibi kitaplarından yaptığı seçmelerle hazırladığı başka eserleri de vardır

(eserlerinin yazma nüshaları için bk. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, neşredenin girişi, I, 26-30; Brockelmann, *GAL*, II, 46, 58, 63-64; *Suppl.*, II, 50; Selâhaddin el-Müneccid, s. 238-241). Müellifin ayrıca fıkıh, tarih ve tefsire dair bazı eserlerinin adları kaynaklarda zikredilmektedir (*Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, neşredenin girişi, I, 26-30; Muhammed b. Kâdî Şühbe, LVIII/3 [1403/1983], s. 476-479; *Keşfü'z-zunûn*, I, 127, 294, 438, 492, 829; II, 1101, 1510, 1810, 1876, 1915; Adnân Dervîş, XXXIV/1-2 [1410/1990], s. 29-32).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, neşredenin girişi, I, 16-43; a.mlf., *Târîh* (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, neşredenin girişi, II, 7-53; Muhammed b. Kâdî Şühbe, *Takıyyüddin Ebû Bekr b. Kâdî Şühbe* (nşr. Adnân Dervîş, *MMLADm.*, LVIII/3 [1403/1983] içinde), s. 457-483; Makrîzî, *es-Sülûk*, XII, 1100, 1101, 1112, 1135, 1183, 1188, 1201; İbn Tağrıberdî, *Havâdisü'd-dühûr*, Beyrut 1990, I, 157, 162; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, XI, 21-25; Süyûtî, *Naẓmü'l-İkyân* (nşr. P. K. Hitti), New York 1927, s. 94; Nuaymî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I-II, tür.yer.; *Keşfü'z-zunûn*, I, 127, 294, 438, 492, 829; II, 1101, 1510, 1810, 1876, 1915; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, I, 164; Brockelmann, *GAL*, II, 46, 58, 63-64; *Suppl.*, II, 50; *İzâhu'l-meknân*, I, 302; A. G. Ellis, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London 1967, I, 100; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 317, 415, 492, 496; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dımaşkıyyîn*, Beyrut 1978, s. 237-241; a.mlf., *Mu'cem*, V, 38-39; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 204-205; Bender b. Muhammed b. Reşid el-Hemedânî, *el-Menhecû't-târîhi li-mü'errihi Mekketü'l-mükerrame fî'l-karni'l-hâdi 'aşer el-hicrî*, Riyad 1418/1997, s. 275-285; Adnân Dervîş, "Kıssatü neşri Târîhi İbn Kâdî Şühbe", *MMMA*, XXXIV/1-2 (1410/1990), s. 25-32; "İbn Kâdî Şühbe", *İA*, V/2, s. 760; David C. Reisman, "A Holograph MS of İbn Qadî Shuhbah's Dhayl", *Mamlûk Studies Review*, II, Chicago 1998, s. 19-49; J. Schacht, "İbn Kâdî Şuhba", *El'* (İng.), III, 814; Ali Refîî, "İbn Kâdî Şühbe", *DMB*, IV, 442-443.



CENGİZ KALLEK

İBN KALÂKIS

(ابن قلاکس)

Ebû'l-Feth (Ebû'l-Fütüh)
Nasr (Nasrullâh) b. Abdillâh b. Mahlûf
b. Kalâkus el-Lahmî el-İskenderî
(ö. 567/1172)

Fâtımîler dönemi edip ve şairi.

4 Rebülâhîr 532'de (20 Aralık 1137) İskenderiye'de doğdu. Öğrenimine Hâfizîyye Medresesi'nde başladı. Şiir alanında belli bir şöhrete ulaştıktan sonra Kahire-

ye giderek tahsilini orada sürdürdü. Fıkıh ve hadis âlimi Ebû Tâhir es-Silefi başta olmak üzere zamanın ileri gelen âlimlerinden ders okudu. Divanındaki en eski tarihli şiir 555 (1160) yılında hocası Silefi için yazdığı kasidedir (*Divân*, s. 597-599). Bundan hareketle onun yirmi yaşlarında şiir yazmaya başladığı söylenebilir. Edebî sanatları başarılı bir şekilde kullandığı bu şiir, kendisine karşı büyük bir ilginin uyanmasına vesile oldu.

Seyahati ve özellikle deniz yolculuğunu çok sevdiği anlaşılan İbn Kalâkis (*a.g.e.*, s. 153), Sicilya'daki müslüman cemaatin lideri Ebû'l-Kâsım b. Hammûd b. Hacer es-Sikillî'nin daveti üzerine 563'te (1168) Sicilya'ya gitti. Burada Sicilya Kralı II. William dahil birçok devlet adamı için kasideler yazdı (*a.g.e.*, s. 145-147). *ez-Zehrû'l-bâsim* adlı eserini adanın zenginlerinden Sedîd el-Husri'ye ithaf etti. İki yıl kadar Sicilya'da kaldıktan sonra İskenderiye'ye döndü. 565'te (1170) Yemen'e gitmek üzere yola çıktı. Bu sırada Yemen, Fâtımîler'in nüfuzundaki Zürey'i ailesi tarafından yönetiliyordu. İbn Kalâkis, İskenderiye'de iken Zürey'îler'in Aden'deki veziri ve Divân-ı İnşâ Nâzırı Ebû Bekir el-İdî'ye bir mektup yazarak kendisini ziyarete gideceğini bildirmişti. Bir süre Zebîd ve Ayzâb şehirlerinde kalan İbn Kalâkis, şiirlerinden elde ettiği ihvanlarla memleketine dönmek üzere Yemen'den ayrıldı. Ancak bindiği gemi Dehlek takımadalarından Nâmûs (Nuhra) yakınında bir kayaya çarparak parçalanınca geri dönmek zorunda kaldı. Bu hadise üzerine Dehlek adalarını ve adaların hâkimi Mâlik b. Ebû's-Sedâd'ı hicveden bir şiir yazdı (*a.g.e.*, s. 488). Yemen'den deniz yoluyla İskenderiye'ye gitmek için 567 (1172) yılında tekrar yola çıkan İbn Kalâkis, bindiği geminin bu defa Kızılderiz'de Ayzâb Limanı yakınlarında batması üzerine bu kazada öldü. İmâdüddin el-İsfahânî onun otuz yaşına henüz gelmeden (*Haridetü'l-kaşr*, I, 145), Süyûtî ise 607 (1210) yılında yetmiş beş yaşında vefat ettiğini söyler (*Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 564). Bu bilgiler diğer kaynakların ittifakla verdiği ölüm tarihiyle uyuşmamaktadır.

İbn Kalâkis'in Kur'an ve hadis ilimleri başta olmak üzere dinî ilimlere vâkıf olduğu, şiirlerinde bu zengin birikimden büyük ölçüde faydalandığı, Câhiliye döneminden itibaren süregelen klasik şiiri çok iyi özümlediği görülür. Fâtımîler'in yıkılmaya yüz tuttuğu devrede yaşamış olan

şair İsmâiliyye'nin prensiplerini övmemiş, ancak onlara karşı düşmanlık ifade eden şiirler de yazmamış, Fâtımî muhaliflerini de methetmemiştir. Şiirlerinden hareketle onun Şîa'ya ve devrinde ortaya çıkan siyasî düşüncelere pek iltifat etmediği söylenebilir. Fâtımî Halifesi Âdîd - Lidînîl-lâh için nazmettiği sanılan beş beyitlik bir şiiri dışında (*Divân*, s. 269-270) halifeler için kaleme aldığı herhangi bir eseri zamanımıza ulaşmamıştır. İbn Kalâkis'in Muvahhidler'den Abdülmü'min b. Ali'ye yazdığı kasideden (*a.g.e.*, s. 149-152) onun Muvahhidî dâilerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Devrin emîr, vezir ve önde gelen ulemâsı için nazmettiği kasideler divanında büyük bir yekûn tutar. Genç yaşta ölmesine rağmen şiir ve nesir olarak Arap edebiyatına küçümsenmeyecek katkılarda bulunan İbn Kalâkis'in şiirlerinin önemli bir bölümünü methiyeler oluşturur. Şair özellikle tabiat tasvirlerinde başarılıdır; mersiye, hiciv, gazel ve hamriyâta dair şiirleri de vardır.

Eserleri. 1. *Muḥtârü Dîvânî İbn Kalâkis*. İbn Nübâte el-Mısıri'nin şairin şiirlerinden yaptığı seçmelerden oluşur. Divanında yer almayan bazı şiirleri ihtiva eden eser Halîl Muṭrân tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1323). 2. *Dîvân*. 500'ü aşkın kaside ve kıta içeren eseri Sehâm el-Füreyh şairin hayatı ve eserleri hakkında bir mukaddime ile birlikte neşretmiştir (Küveyt 1408/1988). 3. *ez-Zehrû'l-bâsim ve'l-'arfû'n-nâsim fi medîhi'l-ecel Ebi'l-Kâsım*. Şairi Sicilya'ya davet eden Ebû'l-Kâsım b. Hacer'i öven mensur ve manzum parçalardan oluşmaktadır. Sicilya'nın çeşitli şehirleriyle ilgili tasvirlerin de yer aldığı bu şiirler tarihî açıdan da önemlidir. *ez-Zehrû'l-bâsim* Abdülazîz Nâsir el-Mâni tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1984). 4. *Dîvânü't-teressül*. Şairin özellikle Sicilya sarayının ileri gelenlerine hitaben sanatlı nesirle kaleme aldığı mektuplarından oluşan eseri Abdülazîz Nâsir el-Mâni *Teressülü İbn Kalâkis el-İskenderî* adıyla yayımlamıştır (Riyad 1404/1984).

Şairlerle ilgili bir tabakat kitabı olduğu anlaşılan *Ravzatü'l-ehâr fi tabakâti's-su'arâ'* ile (Safedî, I, 54) şairin seçilmiş şiir ve nesirlerini ihtiva ettiği sanılan *Mevâtürü'l-havâtır* adlı eserlerin zamanımıza ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. İbn Hicce el-Hamevî şairin şiirlerinden yaptığı seçmeleri *Nâdicü Kalâkis* adını verdiği bir eserde toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kalâkis, *Divân* (nşr. Sehâm el-Füreyh), Küveyt 1408/1988, neşredenin girişi, s. 9-93, ayrıca bk. tür.yer.; İmâd el-İsfahânî, *Haridetü'l-kaşr: su'arâ'ü Mısr* (nşr. Ahmed Emîn, v.dğr.), Kahire 1951, I, 145-146; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XIX, 226-228; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, I/1, s. 523-524; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 385-389; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, II, 546; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, XVIII, 23-58; Safedî, *el-Vâfi*, I, 54; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, III, 383; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 564; *Keşfü'z-zunûn*, I, 768, 923; Brockelmann, *GAL*, I, 261; *Suppl.*, I, 461; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 97; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 342-344; Abdülazîz Nâsir el-Mâni, "İbn Kalâkis el-İskenderî ve Resâ'ilüh", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, V, Riyad 1977-78, s. 269-310; a.mlf., "İbn Kalâkis el-İskenderî fi Şıkkıliyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ülûmi'l-insâniyye*, IV-V, Cidde 1984, s. 45-64; Sehâm el-Füreyh, "İbn Kalâkis: hayâtühü ve şîruh", *Havliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb*, III, Küveyt 1399/1980, s. 8-45; U. Rizzitano, "İbn Kalâkis", *EP* (İng), III, 814-815; İna'yetullah Fâtihî Nejad, "İbn Kalâkis", *DMBİ*, IV, 485-486.



NEVZAT H. YANIK

İBN KÂNİ'

(ابن قاني)

Ebû'l-Hüseyn Abdülbâki b. Kâni' b. Merzûk el-Ümevî el-Bağdâdî (ö. 351/962)

Hadis âlimi.

25 Zilkade 265'te (19 Temmuz 879) Bağdat'ta doğdu. Arap asıllı olmayan İbn Kâni', Ümeyyegoğulları'ndan İbn Ebû's-Şevârib diye tanınan bir kadı ailesinin âzatlısı olması sebebiyle Ümevî nisbesiyle de anılır. On bir yaşından itibaren hadis meclislerinde bulundu. Bağdat'ta yetişmekle beraber tahsil amacıyla Kûfe, Basra, Vâsıt ve Tüster'e seyahatler yaptı. Hâris b. Ebû Üsâme, İbrâhim b. İshak el-Harbî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Mutayyen, İbn Cerîr et-Taberî ve Ebû'l-Kâsım el-Begavî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Ebû Bekir el-Cessâs, Ebû'l-Hasan İbnü'l-Furât, Dârekutnî, Hâkim en-Nisâbüfî, İbn Şâzân el-Bağdâdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Hammâmî ve Ebû'l-Kâsım Abdümelik b. Muhammed b. Bişrân onun talebelerinden bazılarıdır.

Berkânî ve İbn Hazm İbn Kâni'in zayıf olduğunu, Dârekutnî de hafız kuvvetli sayılmakla birlikte hatasında ısrar ettiğini söylerken başta Hatîb el-Bağdâdî olmak üzere İbnü'l-Cevzî, Zehebî, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis otoriteleri onu güvenilir kabul etmişler-



İbn Kâni'nin *Mu'cemü's-şahâbe* adlı eserinden iki sayfa (Köprülü Ktp., nr. 452, vr. 1^b, 198^a)

İBN KÂSİM el-ABBÂDÎ

(bk. ABBÂDÎ, İbn Kâsım).

İBN KÂSİM el-GAZZÎ

(İbn Kâsım el-Gazzî)

Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-Gazzî el-Kâhirî (ö. 918/1512)

Şâfiî fakihî, Arap dil âlimi ve muhaddis.

Receb 859'da (Temmuz 1455) Gazze'de doğdu ve burada yetişti. İbnü'l-Garâbîlî lakabıyla da bilinir. Kur'an yanında fıkıh, hadis, tefsir ve Arap edebiyatına dair bazı temel metinleri ezberledi. Receb 881'de (Kasım 1476) Kahire'ye gitti. Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, Bedreddin el-Mardîni, Şemseddin es-Sehâvî, Cemâleddin el-Kürânî ve Alâeddin el-Hisnî başta olmak üzere birçok âlimden fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, kıraat, nahiv, aruz, mantık, ferâiz ve hesap dersleri aldı. Daha sonra Ezher'de ders verdi. Câmîu'l-Kal'a'da müderrislik ve hatiplik yaptı. Güzel sesi ve hitabetteki kabiliyetiyle halkın rağbetini kazandı. Hayatıyla ilgili kayda değer bilgi veren yegâne kaynak hocası Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *ed-Dev'ü'l-lâmî*' adlı eseridir. İbn İyâs'ın 6 Muharrem (24 Mart), Gazzî'nin 15 Muharrem 918 (2 Nisan 1512) tarihinde öldüğünü belirttikleri Kansu Gavri Camii imam-hatibi Şemseddin Muhammed el-Gazzî eş-Şâfiî, İbn Kâsım el-Gazzî olmalıdır. Nitekim Kâtib Çelebi de ölüm tarihini 918 (1512) olarak kaydetmektedir.

Eserleri. 1. *Fethu'l-kerîbi'l-mücib fi şerhi elfâzî't-Takrîb (el-Kavlü'l-muhtâr fi şerhi Gâyeti'l-ihtisâr)*. Ebü Sücâ'in fıkha dair *Gâyeti'l-ihtisâr (el-Takrîb, el-Muhtaşar)* adlı eserinin şerhidir. Müstakil olarak veya İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî ve Bâcürî'nin hâşiyeleriyle birlikte birçok defa basılan eser (Bulak 1271, 1285, 1298; Kahire 1278, 1279, 1281, 1285, 1287, 1289, 1301, 1303, 1304, 1305, 1306, 1307, 1319, 1326) Malayca'ya (Singapore 1310/1893) ve L. W. C. van den Berg tarafından Fransızca'ya (Leiden 1895) tercüme edilmiştir. Fransızca tercümedeki bazı hataları G. H. Bousquet, Ebü İshak eş-Şirâzî'nin *Kitâbü't-Tenbîh*'inin Fransızca çevirisinin ekinde tashih etmiştir (*Kitâb al-Tanbih ou le Livre de l'admonition*, Alger 1949, appendice: Corrections proposées aux traductions par v. d. Berg de textes

dir. Hanefî mezhebine mensup olan İbn Kâni' bir ara kadılık yaptı ve ömrünün son iki yılında unutkanlığı sebebiyle bildiklerini karıştırır oldu. 7 Şevval 351 (8 Kasım 962) tarihinde Bağdat'ta vefat etti. 354 (965) yılında öldüğü de söylenmiştir. Kendisinden sekiz yaş küçük olan kardeşi Ahmed b. Kâni' de kadılık yapmış bir fıkıh âlimidir.

Eserleri. 1. *Mu'cemü's-şahâbe*. Sahâbî olan veya sahâbî olduğu şüpheli görülen 1185 (1226) kişiye alfabetik sıraya göre yer verilen eser 2233 rivayet ihtiva etmekte olup bunların yaklaşık yarısı *Kütüb-i Sitte*'de bulunmayan sahih, hasen, zayıf ve çok zayıf hadis ve haberlerdir. İbn Fethûn el-Endelüsî (ö. 519/1125), eser üzerinde *el-İ'lâm ve't-târif bimâ li'bn Kâni' fi Mu'cemihî mine'l-evhâm ve't-taşhîf* adıyla bir çalışma yapmıştır. *Mu'cemü's-şahâbe*, Ebü Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî (I-III, Medine 1418/1997) ve Halil İbrahim Kutlay ile (ilk dokuz cilt) Hamdî ed-Demürdaş Muhammed tarafından yayımlanmıştır (I-XV, Mekke 1418/1998). 2. *el-Fevâ'id*. Öğrencisi İbn Şâzân el-Bağdâdî'nin rivayet ettiği eserin eksik bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Hadis, nr. 297, vr. 151^a-168^b). 3. *Cüz' min hadîsi Ebî 'Ubeyde Müccâ'a b. Zübeyr*. Tebeu'l-tâbiin muhaddislerinden Müccâa b. Zübeyr tara-

fından rivayet edilen elli bir hadisi ihtiva eden eserin bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Mecmua, nr. 35, vr. 68^a-74^a). 4. *Cüz' fihi hadîsü İbn Kâni' 'an şüyûhihi*. On altı hadisi ihtiva eden cüzün bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 118, vr. 73^a-74^b). İbn Kâni'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: *es-Sünen 'an Ehli'l-beyt, Fezâilü'l-Kur'ân, Kitâbü'l-Vefeyât, Kitâbü't-Târih, Kitâbü Yevm ve leyle*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kâni', *Mu'cemü's-şahâbe* (nşr. Ebü Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî), Medine 1418/1997, neşreden girişi, I, 18-24; a.e. (nşr. Halil İbrahim Kutlay), Mekke 1418/1998, neşreden girişi, I, 9-55; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, VI, 168; VII, 38; X, 379; Ebü Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, Beyrut 1403/1983, s. 152; Hatib, *Târihu Bağdâd*, XI, 88-89; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, VII, 91; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XIV, 147-148; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 526-527; a.m.f., *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 532-533; a.m.f., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 883-884; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 383-384; İbn Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, s. 17; *Keşfü'z-zunûn*, I, 279; II, 1735, 1737; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaüt), IV, 270-271; Rüdânî, *Silâtü'l-halef bi-mevsüli's-selef* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 159; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 279; Elbânî, *Mahtûât*, s. 92, 345; Sezgin, *GAS* (Ar.), I, 377-378; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 85, 150, 183, 229, 254, 282.

HALİL İBRAHİM KUTLAY

châfé'îtes). 2. *Hâşiye 'alâ Şerhi 'Akâ'i-di'n-Nesefî (el-Kavlü'l-vefi li-Şerhi 'Akâ'i-di'n-Nesefî)*. Necmeddin en-Nesefî'nin meşhur akaid risâlesine Teftâzânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. 3. *Havâşî 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*. Teftâzânî'nin anılan şerhine Hayâlî'nin yaptığı hâşiyenin hâşiyesi olup önceki eserle aynı kitap olması muhtemeldir. 4. *Hâşiye 'alâ Fetihü'l-muğîş*. Zeynüddin el-İrâkî'nin hadis usulüne dair manzum eseri *el-Elfiyye*'ye yine kendisinin yaptığı *Fetihü'l-muğîş* adlı şerhin hâşiyesidir. 5. *Hâşiye 'alâ Şerhi Sa'di'd-dîn li'l-'İzzî fi't-taşrif (Nüzhetü'n-nâzur bi't-tarf fi 'ilmi's-sarf)*. İzzeddin ez-Zencânî'nin *el-'İzzî fi't-taşrif*'ine Teftâzânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir. 6. *Fetihü'r-rabbi'l-melik li-Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*. 7. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Çârperdi li-Şâfiyeyi İbni'l-Hâcib*. 8. *Manzûme fi'd-dâl ve'z-zâl* (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Pertsch, I, 237; II, 216-217, 241; Hitti v.dğr., s. 467-468, 531; Brockelmann, GAL, I, 549; Suppl., I, 498, 525, 536, 612, 760; Selâhaddin el-Müneccid, s. 18).

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, VIII, 286-287; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, IV, 253; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I, 80, 82; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1140, 1146; İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, III, 398; Pertsch, *Gotha*, I, 237; II, 216-217, 241; Serkis, *Mu'cem*, II, 1416-1417; Tebrizî, *Reyhâne-tü'l-edeb*, VII, 147-148; P. K. Hitti v.dğr., *Descriptive Catalog of the Garret Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton 1938, s. 467-468, 531; *İzâhu'l-meknûn*, II, 136, 169, 662; Brockelmann, GAL, I, 492, 549; Suppl., I, 498, 525, 536, 612, 677, 760; II, 440; A. S. Fulton - M. Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1959, s. 108, 352, 521; M. Cemâleddin eş-Şurbâcî, *Kâime bi-evâ'ili'l-maḥbû'âti'l-'Arabiyyeti'l-maḥfûza bi-Dâri'l-kütüb*, Kahire 1383/1963, s. 162, 222; A. G. Ellis, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London 1967, I, 163-164; II, 204, 208-209; Esmâ el-Himsî, *Fih-risü maḥtûḫâti Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: 'ulümü'l-luḡati'l-'Arabiyye*, Dimaşk 1393/1973, s. 467; Âyide İbrâhim Nasîr, *el-Kütübü'l-'Arabiyye elleti nüşiret fi Mısır beyne 'amey 1926-1940*, Kahire 1980, s. 54; Selâhaddin el-Müneccid, *el-Maḥtûḫâti'l-'Arabiyye fi Filistin*, Beyrut 1982, s. 18; M. Murâd ed-Debbâğ, *Bilâdünâ Filistin*, Amman 1405/1985, I/2, s. 73-74; *Mu.F*, IV, 155; J. Schacht, "İbn Kâsım al-Ghazzî", *EP* (İng.), III, 817; Mehdî Sîmâsî, "İbn Kâsım Gazzî", *DMBİ*, IV, 435-436.



CENGİZ KALEK

İBN KASÎ

(bk. KASÎ).

İBN KASÎ, Ebü'l-Kâsım

(أبو القاسم ابن قسى)

Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Hüseyin eş-Şilbî el-Mirtülî (ö. 546/1151)

Endülüs'teki tasavvuf akımının temsilcilerinden, Murâbitlar aleyhindeki "sevretü'l-mürîdîn" hareketinin lideri.

Mirtüle'de (Mertola) doğdu. İspanyol ve ya Roma asıllı mühtedi bir aileden geldiği kaydedilir. İbn Kasî diye tanınmasından hareketle Endülüs tarihinde önemli bir yeri bulunan mevâfî kabilesi Benî Kasî'ye mensup olduğu söylenebilir (İbn Sâhibüs-salât, s. 207). Gençlik yıllarında daha çok ticaretle uğraşan, zekâsı ve edebî kabiliyetiyle kısa zamanda çevresinin dikkatini çeken İbn Kasî, Endülüs'ün batı kısmında İbnü'l-Arif ve öğrencisi İbn Berrecân'ın etrafında gelişip güçlenen felsefî-bâtınî karakterli tasavvuf akımına ilgi duydu; bu sūfîlerin ders halkalarına katılarak tasavvuf ve tarikat kültürünü zenginleştirdi. Büyük ölçüde Mâlikî fakihlerinin baskısı yüzünden tasavvuf, felsefe ve kelâmla meşgul olmanın menedildiği bir sırada felsefî-bâtınî ve tasavvufî mahiyetteki kitapları müridlerine okutan İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın, Murâbit Hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in emriyle Merakeş'e getirtilerek hapsedilmeleri üzerine (Addas, *The Legacy of Muslim Spain*, s. 913, 919-920) İbn Kasî, Şilb'in (Silves) Cille köyünde bir ribât inşa ettirip hocalarının tasavvufî faaliyetini sürdürdü. Endülüs ulemâsınca sevilmeyen Gazzâlî'nin izinde olduğunu ileri sürerek yakılması için fetva çıkarılmış bulunan *İhyâ'ü 'ulümü'd-dîn*'i okutmaya başladı. Bu şekilde yönetimin katı uygulamalarından memnun olmayan kesimlerin sempatisini kazandı ve kısa süre içinde oldukça geniş bir mürid halkası oluşturmaya muvaffak oldu. İbnü'l-Kabile diye tanınan Muhammed b. Yahyâ ile birlikte Şilb'in ileri gelen ailelerinden ve aynı zamanda büyük bir kumandan olan Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ömer gibi kişiler de ona katıldı. Böylece "Mürîdîn" olarak anılan tasavvufî görüşümlü bu topluluk Murâbitlar aleyhindeki siyasî muhalefet hareketinin çekirdeğini oluşturdu.

İbn Kasî, kısa zamanda bütün İspanya'nın şeyhi ve millî önderi olarak görülmeye, hatta Mehdîliğinden söz edilmeye,

hakkında kerâmetler ve menkıbeler anlatılmaya başlandı. Ali b. Yûsuf'un ölümü üzerine devlet yönetiminde doğan boşluğu fırsat bilen İbn Kasî, elde ettiği mânevî otoriteye ve müridlerinin çokluğuna güvenerek bir ayaklanma başlattıysa da (537/1143) isyan Murâbitlar tarafından hemen bastırıldı. Bunun önemsiz bir yenilgi olduğuna, yakında nihai zafere ulaşacaklarına müridlerini inandırmaya çalışan İbn Kasî, buna rağmen bulunduğu ribâttâ hayatını tehlikede gördüğü için Mirtüle'ye geçerek burada Cevze köyünde Benî Sünne diye anılan bir topluluğun arasında gizlenip müridlerini yönetmeye devam etti. Bu arada mensuplarından Muhammed b. Yahyâ'nın kumandasındaki güçler onun emriyle Mirtüle Kalesi'ni ele geçirdi. İbn Kasî bütün müridlerinin burada toplanmasını emredince Endülüs'ün çeşitli yörelerinde bulunan pek çok kişi Mirtüle'ye geldi. Ancak Murâbit kumandanlarından Yahyâ b. Gâniye'nin çalışmaları sonucunda Yâbüre'de (Evora) İbn Vezîr, Şilb'de Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ömer b. Münzir adlı iki müridi İbn Kasî aleyhinde bir faaliyet başlattı. Bunun üzerine Mürîdîn hareketinin başarılı olabilmesi için Muvahhidler'in de desteğine ihtiyaç duyan İbn Kasî, o sırada Tilimsân'da bulunan Muvahhid Hükümdarı Abdülmü'min el-Kümî'ye bir mektup yazarak kendisini desteklemesini istedi ve sağladığı kuvvetlerle kısa zamanda Tureyf ve Cezire-tülhadrâ'yı ele geçirecek Şilb'e kadar ulaştı. Burada kendisini emir ilân etti, adına para bastırdı. Fakat Muvahhidler'in işbîliye'yi ele geçirmesinden sonra onları tebrîk amacıyla şehirden ayrılınca Şilb halkı kendisine isyan etti. Dönüşte bu ayaklanmayı bastırmak için Portekiz Kralı Alphonse Enrique'dan yardım istedi. Bu girişimi çok tehlikeli bir iş birliğinin başlangıcı olarak gören Şilbililer, bir gezi düzenleyerek oğlu Hüseyin'i şehir dışına çıkardıktan sonra İbn Kasî'yi öldürdüler (546/1151). Böylece Endülüs'te Mürîdîn hareketi ortadan kalkmış oldu. Villar gibi bazı çağdaş araştırmacılar, bu hareketi ırkî bir temele dayandırarak İspanyol asıllıların yabancılara karşı baş kaldırısı olarak değerlendiriyorsa da (İbrâhim el-Kâdirî Bûtşîş, s. 164) bu telakki dayanaktan yoksun olduğu gerekçesiyle isabetli görülmemiştir.

Daha önce Doğu İslâm dünyasında başlayan felsefî hareket Mâlikîler'in katı muhalefetine rağmen İbn Meserre, İbn Bâc-

ce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün çalışmalarıyla Mağrib'de de gelişip güçlenirken İhvân-ı Safâ tesirleri taşıyan bâtinî-tasavvufî düşünceler de İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî gibi sûfiler tarafından savunulmuştur. Bu şekilde Endülüs'te zühde dayalı tasavvuftan felsefî tasavvufa geçişi sağlayan bu sûfiler, önceleri kendilerine Gazzâlî'yi örnek alarak onun eserlerini okuyup fikirlerini gizlice yayarken daha sonra Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle Doğu'da oluşan İshrâkîlik'ten de etkilenmişlerdir.

İbn Kasî'nin dinî ve tasavvufî görüşlerinin yer aldığı tek eseri *Hal'u'n-na'leyn ve iktibâs'u'n-nûr min mevzi'l-kademeyn* adını taşımaktadır. Müellif muhtemelen, büyük saygı duyduğu Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'da (s. 73-74) yer alan sembolizminden ve İhyâ'daki "hal'u'n-na'leyn" yorumundan istifade ile eserine ad olarak verdiği, aslında Tâhâ sûresinin 12. âyetindeki bir anlatımdan alınan "hal'u'n-na'leyn" şeklindeki ifadeyi, kulun bedenî alâkalarından arınıp Allah'ın huzurunda durma makamı için kullanmakta ve bu makama ulaşan kişiye, aynı âyetteki bilgiye göre "mukaddes vâdi"-de Hz. Mûsâ'ya vâki olduğu gibi Cenâb-ı Hak'ın tecelli edip onu ledünnî bilgiye mazhar kılacağını ileri sürmektedir (*Hal'u'n-na'leyn* vr. 20^a-30^a). İbn Kasî, Allah'ın isim ve sıfatlarını "varlık daireleri" (felekler) diye adlandırmakta, kozmolojisini iç içe halkalar şeklindeki bir varlık tasavvuru üzerine kurmakta, mevcudatı da hayat, rahmet, arş-ı azîm, arş-ı mecîd, semâ ve arz felekleri olmak üzere altı halkaya ayırmaktadır (a.g.e., vr. 34^b-37^b). Ona göre esmâ-i hüsnâdan her biri bütün isimlerin yerine kullanılabilir. Allah'ın isimlerinin bir zâhir, bir de bâtin yönünün bulunup Allah bu isimlerin bâtin yönüyle melekût âlemine, zâhir yönüyle de mülk âlemine hükmeder. İlahî ilimler ihbârî ve ledünnî (keşfî) olmak üzere ikiye ayrılır; sâlik, kararlı davranıldığı ve tarikat âdâbını yerine getirdiği takdirde birinci bilgi basamağından ikincisine geçebilir. Allah'tan gelmiş olması açısından bu bilgiler arasında fark bulunmamakla beraber birincisi vasıtalı, ikincisi doğrudan elde edilen bilgidir. İbn Kasî, peygamberlerin yanı sıra diğer insanların da gereklerini yerine getirdikleri takdirde her iki bilgiye mazhar olabileceklerini ileri sürmekte (a.g.e., vr. 25^a), bunların içinde kendisinin de bulunduğunu, hatta bütün kapalı kapıların kendisine

açıldığını, eserini de daha önce Hz. Mûsâ'ya, Yûsuf ve Hızır'a verilen bilgiler türünden bir ilimle yazdığını iddia etmekte, bu bilgisine dayanarak Kur'an'da geçen "arş, sâk, kadem, nûn, kalem" gibi kelimelere bâtinî mânalar vermektedir.

Gazzâlî, İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân gibi sûfilerden etkilenmiş olan İbn Kasî başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok sûfiyi etkilemiştir. Onun ilâhî isimlere dair görüşlerini İbnü'l-Arabî geliştirerek "tecellî-i ilâhî" şeklinde ifade etmiştir (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 318, 423-424). Endülüs tarihiyle ilgili *el-Men bi'l-imâme* adlı eserin müellifi olan İbn Sâhibüs-salât'ın, İbn Kasî tarafından başlatılıp sürdürülen Mürîdîn hareketini konu eden *Şevretü'l-Mürîdîn* adlı bir kitabı olduğu bilinmekteyse de nüshasınan mevcudiyeti tesbit edilememiştir. Vincent Lagardere, Joseph Dreher ve Claude Adas yazdıkları makalelerde (bk. bibl.) İbn Kasî ve Mürîdîn hareketine geniş bilgi vermişlerdir.

Hal'u'n-na'leyn'in bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 1174). Eserin adı varak 6^a'da belirtildiği şekilde geçmekle beraber metin içinde İbn Kasî'ye aidiyetine

dair herhangi bir ifade yer almamakta, iç kapakta Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından şerhedilen bu kitabın Ebû'l-Kâsım Ahmed b. Kasî'ye ait olduğu kaydedilmektedir. Eser "Mukaddime", "Melekütiyyât", "Firdevsiyyât", "Muhammediyyât" ve "Rahmâniyyât" adlı bölümlerden oluşmaktadır. Müellif mukaddimede Hz. Mûsâ ve Yûsuf kıssalarından söz ettikten sonra, sıralamasında üçüncü bölümde yer alan Muhammediyyât'ı Hz. Peygamber'e hürmeten birinci sıraya alarak "Salsalâtü'l-ceres" ve "Sekinetü'n-nefs" başlıkları altında incelemiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hacı Mahmud Efendi, nr. 2396, vr. 31^b-47^b; nr. 2401) ve müellifi tesbit edilemeyen *Hal'u'n-na'leyn fi'l-vüşûl ilâ hazretü'l-cem'ayn* adlı bir risâle İbn Kasî'ye nisbet edilmeyen de eserde İbn Kasî'den farklı bir kişi olarak söz edilmekte (nr. 2401, vr. 13^b), ondan sonra yaşamış olan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve eserlerinin adı geçmekte (vr. 5^b, 10^a), hatta 1011 (1602) yılında Bursa'da Şeyh el-Bedr eş-Şâmî ile müellif arasında cereyan eden bir konuşmaya yer verilmektedir. Buna rağmen kütüphane kayıtlarında eserin İbn Kasî'ye nisbet edilmesi Kâtib Çelebi'nin

Ebû'l-Kâsım İbn Kasî'nin *Hal'u'n-na'leyn* adlı eserinin İbnü'l-Arabî tarafından yapılan serhinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1174/2)



verdiği yanlış bilgiden kaynaklanmış olmalıdır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 722). Ebû'l-Alâ el-Affî ise İbn Kasî ve eseri hakkındaki bir yazısında (bk. bibl.) adı geçen risâlenin Kahire'de bir nüshasının bulunduğunu (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Tasavvuf, nr. 693) kaydetmekte, adının ve baş kısmının *Keşfü'z-zunûn*'daki alıntılarla aynı olduğunu belirtmekte, fakat bunun Süleymaniye Kütüphanesi'nin Ayasofya bölümünde bulunan İbnü'l-Arabî şerhinin mukaddimesini ve muhtevasını tutmadığını, daha sonraki bir dönemde İbnü'l-Arabî ekölüne mensup bir kişi tarafından yazılmış olabileceğini söylemektedir. Affî'nin bu ifadelerinden Kahire nüshası ile Hacı Mahmud Efendi nüshasının aynı olduğu anlaşılmaktadır. Affî, İbn Kasî'nin asıl eserinin Şehid Ali Paşa nüshasını görmediğinden Ayasofya'daki şerhin tek nüsha olduğu, dolayısıyla eserin müstakil metninin bulunmadığı kanaatine varmış, Hacı Mahmud Efendi nüshalarından haberdar olmadığı için de aralarındaki farkı kesin biçimde ortaya koyamamıştır.

Hal'ü'n-na'leyn ve *iktibâsü'n-nûr min mevzi'l-kademeyn*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve *Fuûşü'l-hikem* şârihlerinden Şeyh Abdî tarafından şerhedilmiştir (a.g.e., I, 722). Şeyh Abdî'ye ait şerhin nüshası tesbit edilememekle birlikte *Şerhu Hal'i'n-na'leyn* başlığını taşıyan İbnü'l-Arabî şerhinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 1879; Şehid Ali Paşa, nr. 1174/2). Bu şerhinde İbn Kasî'den sıkça söz eden İbnü'l-Arabî (meselâ bk. vr. 44^a, 52^b, 54^b), kitabın bütününe değil müşkil olarak gördüğü kısımlarını altı bölüm halinde toplayarak şerhetmiştir. Şârih, *Hal'ü'n-na'leyn*'e bazı ilâvelerin de yapıldığını kaydetmektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1879, vr. 48^b). *Hal'ü'n-na'leyn*'in havastan ziyade avama hitap ettiğini, eserde okuyucuyu asıl konudan uzaklaştıran sembolik bir dil kullanıldığını, bunun da İbn Kasî'nin yetkin olmayışından kaynaklandığını söyleyen İbnü'l-Arabî müellifi nakilci ve mukallit olarak tanımlamakta, onun oğluyla karşılaştığında babası hakkında sorduğu sorulara aldığı cevapların da bu kanaatini teyit ettiğini belirtmektedir (vr. 7^a). Ebû'l-Alâ el-Affî, İbn Kasî ve *Hal'ü'n-na'leyn*'le ilgili makalesinde eserin geniş bir tahlilini yaparak İbnü'l-Arabî'ye ait şerhin özelliklerini ayrıntılı biçimde incelemiştir.

İbn Kasî'nin bu eseri XX. yüzyılın başlarında İsmail Hakkı İzmirli ile Şeyh Safet Efendi arasında cereyan eden tasav-

vuf merkezli tartışmalarda bâtinî te'vil-ler çerçevesinde "hal'u'n-na'leyn" ifadesinin sūfîler tarafından te'vili ele alınırken de gündeme gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Kâsim İbn Kasî, *Hal'ü'n-na'leyn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1174, vr. 6^a, 20^a-30^a, 34^b-37^b; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 499, 502; İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-sa'âde ve tahkiku tarîkı's-sa'âde* (haz. Ebû Bekir Atîk b. Mü'min, nşr. İsmet Abdüllatif Dendeş), Beyrut 1993, s. 207-209; ayrıca bk. neşreden giriş, s. 20, 34-35, 66; İbn Sâhibüssalât, *el-Men bi'l-imâme* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 22-27, 207; İbnü'z-Zeyyât et-Tâdelî, *et-Teşevvüf ilâ ricâlî't-tasavvuf* (nşr. Ahmed et-Tevfik), Rabat 1404/1984, s. 287; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 318, 423-424; a.mlf., *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1879, vr. 44^a, 48^b, 52^b, 54^b; Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhîşi aḥbârî'l-Mağrib* (nşr. M. Saïd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 280-281; Safedî, *el-Vâfî*, VII, 297-298; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, IV, 437; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlû'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 248-250; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 468-469; a.mlf., *el-İber*, VI, 233-235; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 247; *Keşfü'z-zunûn*, I, 722; *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 84; *İzâhu'l-meknûn*, I, 438; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 776; M. Abdullah İnân, *Asrû'l-Murâbitîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Kahire 1383/1964, I, 9, 307-312, 321, 323, 325, 330, 416, 466; II, 742; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribî'l-Arabî*, Rabat 1403/1983, III, 257-264; İsmet Abdüllatif Dendeş, *el-Endelüs fi nihâyeti'l-Murâbitîn fi neşri'l-İslâm fi garbi İfrîkiyyâ*, Beyrut 1408/1988, s. 47-75, 104-111, 116-117, 240, 356-362, 392, 435; C. Addas, *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*, Paris 1989, s. 78; a.mlf., "Andalusî Mysticism and The Rise of Ibn Arabî", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 908-933; İbrâhim el-Kâdirî Butuşî, *el-Mağrib ve'l-Endelüs fi 'aşri'l-Murâbitîn*, Beyrut 1993, s. 133, 163-172; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara 1997, s. 48; Corcis Awwâd, "Fihristü mü'ellifâti Muhyî'd-dîn İbn 'Arabî", *MMADm.*, XXX (1955), s. 396; Ebû'l-Alâ el-Affî, "Ebû'l-Kâsim b. Kasî ve kitâbühü'l-Jal'u'n-na'leyn", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XI, İskenderiye 1957, s. 53-87; P. Nwyia, "Resâ'ilü İbnî'l-'Arif ilâ aşâbi şevretî'l-mürîdîn fi'l-Endelüs", *el-Ebhâş*, XXVII, Beyrut 1978-79, s. 43-56; V. Lagardere, "La tariqa et la révolte des mufrîdîn", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, XXXV, Aix-en-Provence 1983, s. 157-170; Joseph Dreher, "L'imâmât d'İbn Qasî à Mertola", *MIDEO*, XVIII (1988), s. 195-210; "İbn Kasî", *İA*, V/2, s. 760; Şinâsi Altundağ, "Murâbitlar", a.e., VIII, 584; A. Faure, "İbn Kasî", *EI²* (İng.), III, 816-817; P. Chalmeta, "Banü Kasî", a.e., IV, 712-713; Abdülkerim Özyayın, "Abdülmu'min el-Kûmî", *DİA*, I, 274; Erdoğan Merçil, "Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn", a.e., II, 458; Hüseyin Lâşey, "İbn Kasî", *DMBİ*, IV, 470-472; İsmail Hakkı İzmirli, *Mustasvife Sözlere mi Tasavvufun Zaferleri mi*, İstanbul 1341, s. 38; Şeyh Safet Efendi, *Tasavvufun Zaferleri*, İstanbul 1343, s. 110-111.

İLYAS ÇELEBİ

İBN KAYS er-RUKAYYÂT

(ابن قيس الرقيات)

Ubeydullah b. Kays
b. Şüreyh er-Rukayyât
(ö. 75/694)

Emevîler hakkındaki
siyasî hicivleriyle tanınan
Kureyş şairi.

Yaklaşık 12 (633) yılında Mekke'de doğdu. Anne ve babası Kureyş kabilesine mensup olup soyu anne tarafından Kays b. Kilâb'da Hz. Peygamber'in soyu ile birleşir. Rukayye adında üç ayrı kadına âşık olup onlar için gazeller yazdığından İbn Kays er-Rukayyât lakabıyla tanınır. İbn Kays, Kureyş kabilesi içinde aristokrasi geleneklerine göre yetişti. Gençlik yılları Hz. Ömer ile Osman dönemlerinde geçti. Daha sonra Kureyş'teki hilâfet çekişmeleriyle aile ihtilâflarına şahit oldu. Bu konudaki duygularını dile getiren içli mersiyeyle söyledi. Zübeyr b. Avvâm taraftarı olan ve Zübeyriler'e derin bağlılığı bulunan şair Mus'ab b. Zübeyr için birçok methiye ve mersiye nazmetti. Onunla birlikte Irak'a giderek vefatına kadar yanında kaldı. Abdullah b. Zübeyr'e ise cimrilliği sebebiyle sadece iki beyitlik bir methiye yazmakla yetindi.

Irak'ta iken Velîd b. Abdülmelik b. Mervân'ın hanımı için yazdığı bir gazel onu öfkelenirdi. Bunun üzerine öldürülmekten korkan İbn Kays Kûfe'ye kaçtı. Burada Kuseyyire adında tanımadığı bir kadının evine sığındı ve bir yıldan fazla bir süre onun evinde saklandı. Daha sonra Irak'tan uzaklaşan şair, Mekke ve Medine civarında bir süre dolaşmasının ardından Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'e sığındı. Ondan Abdülmelik'in kendisini başışlması için aracılık etmesi ricasında bulundu. Abdullah b. Ca'fer'in aracılığıyla Abdülmelik onu affetti ve huzuruna kabul ederek methiyelerini dinledi. Ancak şairi ihsandan mahrum bıraktı. Bunun üzerine Abdullah b. Ca'fer, ona hayatı boyunca yetecek kadar para vereceğini vaad etti, ayrıca yıllık 40.000 dirhem maaş bağladı. İbn Kays, Mus'ab b. Zübeyr'in ölümünden sonra Abdülmelik'in yanında fazla kalamayıp Mısır'a gitti; Hulvân'da Abdülazîz b. Mervân'ın himayesine girdi. 75 (694) yılında burada vefat etti. Brockelmann ölüm tarihini 85 (704) olarak vermektedir de (*GAL Suppl.*, I, 78) bu doğrudur.

İbn Kays şiirlerinde Kureyş'i övmüş ve Kureyşli olmakla iftihar etmiştir. Hilâfe-

tin Kureyş'in tabii hakkı olduğuna inanan şair, bu konuda bütün Araplar'ın eşit olduğunu ileri süren Hâricîler'e şiddetle karşı çıkmıştır. Kureyş asıllı olanların şan, şeref ve nüfuzlarının korunması gerektiğine dikkat çekmiş, Araplar'ın bekasının Kureyş'in bekasına bağlı olduğunu ileri sürmüştür.

Medine yakınındaki Harre Savaşı'nda kendisine biat etmemeleri sebebiyle Yezîd b. Muâviye tarafından birçok yakınının öldürülmesi İbn Kays'ın Emevîler'e karşı büyük bir kin duymasına sebep olmuştur. Ayrıca Yezîd'in Hâşimîler ile Zübeyr'lerin evlerini yıktırması, Emevîler'in Hicaz'ı, Mekke ve Medine'yi terkederek Şam'ı hilâfet merkezi yapmaları gibi sebeplerle Yezîd b. Muâviye, Mervân b. Hakem ve Abdülmelik b. Mervân gibi Emevî yöneticileriyle Emevî kadınlarına ağır hicivler yöneltti. Onların hilâfet merkezini Şam'a taşımak suretiyle Kureyşliler arasında tefrika çıkardıklarını, hilâfetin Kureyş'te ve Hicaz'da tekrar birleşmesi gerektiğini söyleyerek halkı Emevîler'e karşı isyana çağırıldı; gerçek Kureyş yönetimini Mus'ab b. Zübeyr'in temsil ettiğini ileri sürerek onun halife seçilmesini istedi (Şevki Dayf, II, 294-300).

Tanınmış beş Kureyş şairinden biri kabul edilen İbn Kays (Sezgin, III, 418) gazel, fahr, medih ve risâ gibi klasik temalarda kısa vezinlerle nazmettiği şiirlerinde yalın ve açık bir ifadeye yer vermiştir. Ancak şiirlerinde kolay kafiye ve hatalı kelimelere rastlandığından dilciler onun şiirlerini zayıf bulmuş ve delil olarak kullanmamışlardır. Şiirlerinde Kur'an'ın etkisinde kaldığı, âyetlerden ve âyet mânalarından yaptığı nakillerden anlaşılmaktadır. Ayrıca onun şiirlerinde Kays b. Hatîm, Hassân b. Sâbit ve bazı Câhiliye şairlerinin etkisi görülmektedir.

Kendisi gibi gazel şairi olan çağdaşı Ömer b. Ebû Rebîa ile karşılaştırılan İbn Kays'ın daha çok şiir yazmış olmasına rağmen ondan üstün olmadığı kabul edilmiştir. İbnü'n-Nedîm, Ebû Amr eş-Şeybânî, Asmaî, Zübeyr b. Bekkâr ve Ebû Saîd es-Sükkerî gibi edip ve âlimlerin İbn Kays er-Rukayyât'ın şiirleri üzerinde derleme, seçme ve şerh türünde çalışmalar yaptıklarını kaydeder. Ünlü mûsikîşinas Delâl da onun bazı şiirlerini bestelemiştir.

İbn Kays'ın yaşadığı devri ve birçok tarihî ve siyasî olayı aydınlatması bakımından önemli olan şiirlerini Ebû Saîd es-Sükkerî derleyerek bir divan oluşturmuştur. Nikolaus Rhodokanakis tarafından Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanan

divanı (Viyana 1902) ayrıca Muhammed Yûsuf Necm *Dîvânü 'Ubeydillâh b. Kays er-Rukayyât* adıyla neşretmiştir (Beirut 1958).

İbn Kays er-Rukayyât hakkında Ali Necdî Nâsîf (*İbn Kays er-Rukayyât: Şâ'irü's-siyâse ve'l-gazel*, Kahire 1368/1949), İbrâhim Abdurrahman (*'Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât: hayâtühû ve şî'ruhû*, Küveyt 1986) ve Abdullah Abdülkerîm el-Abbâdî (*Rû'ye cedîde fi şî'ri İbn Kays er-Rukayyât*, Tâif 1410/1990) müstakil çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cumahî, *Fuḥûlû's-şu'arâ'*, II, 648-655; İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şu'arâ'*, II, 450; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, Beirut 1410/1990, V, 64-91; Merzûbânî, *el-Müveşşah* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1965, s. 186; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüeymî), s. 253, 311, 321, 355, 493, 695; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, III, 265; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 78; Sezgin, *GAS*, III, 418; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ' ve devâvin*, Beirut 1978, s. 95-96; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, II, 293-301; Ahmed Muhammed el-Havfi, *Edebü's-siyâse fi'l-aşri'l-Emevî*, Beirut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 533-544; Hasan Kurûn, "İbn Kays er-Rukayyât", *ME*, LIV/10 (1982), s. 1453-1461; N. Rhodokanakis, "İbn Kaysurukayyât", *IA*, V/2, s. 760-761; J. W. Fück, "İbn Kays al-Rukayyât", *EP* (İng.), III, 819-820; Muhammed Seyyidi, "İbn Kays er-Rukayyât", *DMB*, IV, 496-498.



ALİ ŞAKİR ERGİN

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE

(ابن قيم الجوزية)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350)

İslâm bilimlerinin birçok alanında eser vermiş Hanbelî âlimi.

7 Safer 691 (29 Ocak 1292) tarihinde muhtemelen Dimaşk'ta doğdu. Babası Ebû Bekir, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin oğlu Ebû Muhammed Muhyiddin Yûsuf tarafından Dimaşk'ta yaptırılmış olan Cevziyye Medresesi'nin kayyimi olduğu için kendisi İbn Kayyim el-Cevziyye diye tanınmış, ataları aslen Dimaşk'ın güneyinde Havran'a bağlı bugün Ezra adıyla bilinen Zür'dan geldiği için de Zürâî (Zürî) nisbesiyle anılmıştır. İbn Kayyim'in kardeşi Abdurrahman ağabeyi kadar ünlü olmakla birlikte o da İbn Kayyim el-Cevziyye diye tanınmaktadır. Literatürde kısaca İbnü'l-Kayyim diye de anılan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, Hanbelî mezhebinde İbn Kayyim ez-Ziyâiyye diye meşhur olan

Ebû Muhammed Takıyyüddin Abdullah b. Muhammed es-Sâlihî el-Makdisî el-Attâr (ö. 761/1360) ve Mısır'da vakıflarla ilgilediği ve vezirlik yaptığı belirtilen Şâfiî âlimi İbn Kayyim el-Mısırî ile (ö. 710/1310) zaman zaman karıştırılmıştır; aynı şekilde Hanbelî âlimi Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ile karıştırıldığı da görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin *Sifatü's-safve*, *Aḥbâru'n-nisâ'* ve *Def'u Şubheti't-teşbih bi-eküffi't-tenzih* adlı eserleri İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait gösterilmiş, hatta son ikisi onun adıyla neşredilmiştir (İbn Kayyim ve İbn Kayyim el-Cevziyye nisbesiyle meşhur olan diğer âlimler için bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 28-31).

Öğrenim hayatına babasından aldığı derslerle başlayan İbn Kayyim, Mecdüddin Ebû Bekir b. Muhammed et-Tûnisî ve Muhammed b. Ebû'l-Feth el-Ba'lebekkî'den Arap dili ve edebiyatı, sultanın emriyle 705 (1305) yılında akaid konusunda İbn Teymiyye'yi sorgulayan ve onunla tartışan Şâfiî usulcüsü Safıyyüddin el-Hindî'den kelâm ve usul, Mecdüddin İsmâil b. Muhammed el-Harrânî ile Takıyyüddin İbn Teymiyye'den fıkıh okudu. Fıkıhta asıl hocası İbn Teymiyye olup onun birçok eserini bizzat kendisinden okuma imkânı buldu (Safedî, II, 271). Ayrıca rüya tabirciliğiyle tanınan Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Abdurrahman el-Âbir en-Nablusî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zeynüddin İbnü's-Şirâzî, Ebû'l-Fidâ Sadreddin İbn Mektûm es-Süveydî, Ebû Bekir İbn Abdüddâim en-Nablusî, Bedreddin İbn Cemâa, Bahâeddin İbn Asâkir ve Ümmü Muhammed Fâtıma bint İbrâhim el-Betâihî gibi âlimlerin derslerine katıldı.

Cevziyye Medresesi'nde imamlık, Necmeddin İbn Hallikân'ın yaptırdığı camide 736 (1336) yılından sonra hatiplik yapan İbn Kayyim, İbn Teymiyye daha hayatta iken ders vermeye başladıysa da düzenli olarak 743 (1342) yılında Sadriyye Medresesi'nde hocalığa başladı ve ölünceye kadar bu görevini sürdürdü. Öğrencileri arasında, kendisinden sonra Sadriyye Medresesi'nde ders okutan iki oğlu Cemâleddin Abdullah ile Burhâneddin İbrâhim'in yanı sıra Zeynüddin İbn Receb, Şemseddin Muhammed b. Abdülkâdir el-Cenne en-Nablusî, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr anılmakta, Şemseddin İbn Abdülhâdî, Zehebî, Takıyyüddin es-Sübki gibi akranlarının da ondan faydalandığı kaydedilmektedir.

İbn Kayyim'in hayatı, Haçlı savaşları sonrası ve 722 (1322) yılına kadar zayıflayarak da olsa süren Moğol saldırıları se-

bebiyle İslâm dünyasının oldukça karışık, çalkantılı ve hükümdarlar arası çekişmelerin yaşandığı bir döneme rastlamaktadır. Böyle bir ortamda genel olarak fikrî serbestlik içerisinde oldukları ve siyasî işlere belli ölçüde karıştıkları bilinen âlimlerde gözlenen ortak özellik, kamu yararı düşüncesinin öncelikli mesele haline gelmesi ve maslahat ve siyaset-i şer'iyye konusunun sistematik bir biçimde ele alınmasıdır. Şam ve Mısır bölgesinde bu düşüncenin temsilcileri olan İzzeddin İbn Abdüsselâm, Şehâbeddin el-Karâfi ve Necmeddin et-Tüffî den sonra İbn Teymiyye ve İbn Kayyim de bu yaklaşımı devam ettirmişlerdir. Gerek İbn Teymiyye gerekse İbn Kayyim'in, adını pek anmasalar da devlet adamlarıyla ilişkisi açısından İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın çizgisini takip ettikleri söylenebilir.

Yeni Hanbelilik veya Seleflilik diye adlandırılan akımın önde gelen ismi olması dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Memlûk idarecilerinden gördüğü baskılar büyük oranda talebesi İbn Kayyim için de söz konusu olmuştur. Gerek İbn Teymiyye ile birlikte bulunması gerekse bazı görüşleri sebebiyle yöneticilerle arası pek iyi olmayan İbn Kayyim, biri İbrâhim peygamberin kabrini ziyaret amacıyla yolculuk yapılmasına karşı çıkması yüzünden olmak üzere birkaç defa hapsedilmiştir (İbn Hacer, IV, 21). 726 (1326) yılında İbn Teymiyye ile birlikte Dimaşk Kalesi'nde hapsedilmiş, muhtemelen İbn Teymiyye kadar tehlikeli görülmediği için hocasının ölümünden sonra serbest bırakılmıştır. Bazı görüşleri sebebiyle İbn Kayyim'in dönemin ileri gelen bazı âlimleriyle arasının açıldığı ve onlarla ilmi tartışmaları olduğu nakledilmektedir. Özellikle, öğrencileri arasında da gösterilen ve 739'da (1338) Dimaşk kadılığına getirilen Takıyyüddin es-Sübki ile 746'da (1345), iki kişinin ortaya bir mal koyarak yarışmalarının câiz olup olmadığı konusunda ve 750 (1349) yılında bir lafızla üç talâk ve öfkeli kişinin talâkı konusunda yankı uyandıran tartışmaları olmuş (a.g.e., IV, 23), İbn Kayyim bu konulardaki görüşlerini açıkladığı müstakil eserler de kaleme almıştır. İbn Kayyim'in kitap toplamaya meraklı olup zengin bir kütüphanesinin bulunduğu söylenmekte (a.g.e., IV, 22), bu husus eserlerindeki atıflarda ve sıkça yaptığı iktibaslarda da görülmektedir. İbn Kayyim Kudüs, Nablus ve Kahire'ye, biri 731 (1331) yılında olmak üzere birkaç defa da hac için Mekte'ye seyahatte bulundu. 13 Receb 751'de (16 Eylül 1350) vefat etti ve Dimaşk'ta

Bâbüssağir Mezarlığı'na annesinin yanına defnedildi.

Birçok hocadan ders almış olsa da İbn Kayyim'in üzerinde en çok etkisi bulunan kişi, 712 (1312) yılında Mısır'dan dönmüşünden ölümüne kadar (728/1328) kendisinden ayrılmadığı İbn Teymiyye olmuştur. Hatta İbn Kayyim'in ilmi birikim ve şöhretini büyük ölçüde İbn Teymiyye'ye borçlu olduğu söylenebilir. Gerçekten bunlar örneğine zor rastlanır bir hoca-talebe ilişkisi sergilemişlerdir. İbn Kayyim hemen her zaman hocası İbn Teymiyye ile birlikte anılmakta ve ona olan aşırı sevgi ve bağlılığı özellikle belirtilmektedir. Bu bağlılık, hocasının eserlerini tehzib ve görüşlerini yayma konusundaki çabalarında ve yazdığı eserlerin büyük çoğunlukla hocasının görüşlerinin açıklanmasına hasredilmesinde açıkça görülmektedir. İbn Teymiyye'nin tercihlerinin, Hanbelî mezhebinde otorite sayılan Ebü'l-Vefâ İbn Akil ile Ebü'l-Hattâb'ın ve bunların da hocası olan Ebü Ya'lâ'nın tercihlerine denk olduğunu söyleyen İbn Kayyim (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, IV, 117) onu Kadî Ebü Ya'lâ ve Ebü'l-Hattâb gibi ashâb'ül-vücûhtan saymakta, hatta bu mertebeden daha üstün görmektedir (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 290). Hocası ile mezhep imamı Ahmed b. Hanbelî'nin aynı görüşte olduğu bazı hususları, "iki Ahmed dedi ki" şeklinde ifade etmesi, İbn Teymiyye'yi Ahmed b. Hanbelî'e denk gördüğünü düşündürmektedir. Bu bağlılığa dikkat çeken İbn Hacer, İbn Kayyim'in hiçbir hususta hocasının görüşlerinin dışına çıkmayacak kadar ona bağlılık gösterdiğini ve esasen İbn Teymiyye'nin kitaplarını tehzib edenin ve ilmini yayanın da İbn Kayyim olduğunu belirtir (*ed-Dürrü'l-kâmine*, IV, 21, 22). Küçük bir iki meselede hocasına muhalefet etmiş olması mümkün görülsün bile İbn Hacer'in bu değerlendirmesi büyük ölçüde doğrudur. Çağdaş araştırmacıardan Bekir b. Abdullah Ebü Zeyd, İbn Kayyim'in İbn Teymiyye'nin görüşlerini benimseyip savunmasının yalnız bağlılık ve taassup kaynaklı olmadığını, bunun kanaat ve delile dayandığını ileri sürmekte ve İbn Kayyim'in Mizzi, Şehâbeddin el-Âbir ve Şerefeddin İbn Teymiyye gibi başka hocalardan faydalanmış olmasını, İbn Teymiyye'nin eserlerinin bulunmadığı bazı konularda kitaplar yazmasını (*Miftâhu dâri'ssa'ade*, *Zâdü'l-me'ad*, *Hâdi'l-ervâh*, *Bedâ'î'u'l-fevâ'id* gibi) ve İbn Teymiyye'den farklı tercihleri bulunmasını bu iddiasına delil olarak göstermektedir (*İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 139-156). İbn Kayyim üze-

rinde çalışma yapan diğer bazı araştırmacılar, onun İbn Teymiyye'ye muhalefetine dair örnekler vermişlerse de bu örneklerin bir kısmının gerçeği yansıtmadığı görülür. Meselâ Abdülazim Şerefeddin, İbn Kayyim'in "şeyh dedi ki" sözüyle İbn Teymiyye'yi kastettiğini düşünerek çocuğun emmesiyle ilgili bir meselede ve câriyenin iddeti konusunda İbn Teymiyye'ye muhalif kaldığını ileri sürmüştür (*İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 91-93). Halbuki "sâhib el-Muğni dedi ki" ve "şeyh el-Muğni'de dedi ki" gibi kayıtlardan da anlaşılacağı üzere İbn Kayyim bu ifadeyle İbn Kudâme'yi kastetmiştir (*Zâdü'l-me'ad*, V, 576-577).

İbn Kayyim, salt bir taklitçi olmayıp delile göre davranmayı ilke edinmekle birlikte hocası gibi genelde Hanbelî mezhebinin usul anlayışı çerçevesinde hareket etmiş, özel olarak da İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda tavır almıştır. Bunun için İbn Teymiyye ile birlikte Selefiyye ekolünün bayraktarı kabul edilen İbn Kayyim'in bu alandaki en önemli katkısı, kendisinin de imada bulunduğu gibi (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 57) hocasının kitaplarını tehzib etmek ve görüşlerini yaymak olmuştur. Bazı Hanbelî âlimleri tarafından İbn Teymiyye'nin en tanınmış üç arkadaşı ve talebesi arasında Şemseddin İbn Müflih en fakihî, Şemseddin İbn Abdülhâdî hadis en iyi bilenî, İbn Kayyim de usûlü'd-dîn ve turuku en iyi bilen, fıkıh ve hadis arasında orta yerde bulunan ve en zâhidi olarak değerlendirilirken (İbnü'l-Mibred, s. 114) bazıları İbn Kayyim'in mutlak müctehid (İbnü'l-İmâd, VI, 168; Şevkânî, II, 143; Bekir b. Abdullah Ebü Zeyd, s. 139), bazıları da mezhepte müctehid olduğunu belirtmişlerdir (Subhî Mahmesânî, *el-Mücâhidün fi'l-hak*, s. 170).

İbn Hazm, Gazzâlî ve İbn Abdüsselâm gibi âlimlerden de etkilendiği anlaşılan İbn Kayyim'in dolaylı olarak tesirinde kaldığı kişilerden biri de Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir. Buna örnek olarak da ilk dönem zâhidliğini teşvik etmek ve bilfiil yaşamakla, yani ilim yanında amele çok önem vermekle birlikte sūfiyye karşıtlığı, vâzlik, değişik alanlarda çok sayıda telif ve bunun sonucunda dikkat ve titizlik eksikliği ve derlemeciliğin ağır basması gösterilebilir.

İbn Kayyim, İbn Teymiyye'nin başlattığı ıslah çabasına katkı sağlamayı, bu çabayı devam ettirmeyi hedeflemiştir. Adalet ve toplum yararı temeline dayalı dinî ve içtimâî ıslah projesi sayılabilecek bu çabanın esasını Selef'in yöntemi olarak gör-

düğü Kitap ve Sünnet'in hakemliğine başvurur, şeriatın ruhunu anlama, toplumsal olguları bu bağlamda dikkate alıp değerlendirmeye ve buna bağlı olarak taklidin yol açtığı fikrî donukluk ve durgunlukla mücadele etme oluşturmaktadır. Bu noktada İbn Kayyim özellikle akîdenin Selef mezhebine dönmek suretiyle islahı, taklide karşı fikir hürriyetinin hâkim kılınması, dini oyuncak haline getirenlerin uydurdukları hilelerle mücadele ve şeriatın ruhunu anlama gibi hususlar üzerinde durmuştur. Onun böyle bir islah projesine girişmiş olmasında dönemindeki İslâm dünyasının içine düştüğü zafiyet, ilim çevrelerindeki taassup, mezhepçilik ve Bâtınlık'le temellenmiş süfliliğin etkileri aranabilirse de esasen bu projeyi hocası İbn Teymiyye'nin başlattığını, İbn Kayyim'in de onu takip ettiğini söylemek daha doğru olur. Yine bu islah çabalarını, bir yönüyle mezhep içinde öteden beri var olan ve âdeta Hanbelîliğin temel özelliklerinden birini teşkil eden islahatçı düşüncenin daha sistemli biçimde yeniden ele alınması olarak görmek mümkün olduğu gibi, bir yönüyle de IV. (X.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında içine düşülen kısır döngüyü aşma gayretlerinin ve özellikle Gazzâlî'nin çabalarının bir devamı olarak değerlendirmek de mümkündür. Nitekim gerek İbn Teymiyye'nin gerekse İbn Kayyim'in eserlerinde Gazzâlî'nin özellikle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'deki üslûbunun ve yaklaşımının izlerini görmek şaşırtıcı değildir.

Yemin kastıyla talâkın boşanma sonucunu doğurmaması, bir lafızda üç talâkın tek talâk kabul edilmesi, herhangi bir kabrin özel bir amaçla ziyaretinin câiz olmayışı gibi fikhî görüşlerinden dolayı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e şiddetli tenkitler yöneltilmesinin arka planında, bu konudaki görüşlerinin genel çizgiden farklı olmasından ziyade bu iki âlimin özellikle Eş'arîlik karşısındaki tutumları ve felsefî tasavvufa bakışları yatmaktadır. Eserlerinden de anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, mücadelelerini yalnızca akaid alanında ve bid'atlarla mücadelede yoğunlaştırdıkları ve fikhin fûrûnunun herhangi bir kişiyi veya mezhebi taklitle gerçekleştirilebileceği kanaatinde oldukları için fûrûa nisbeten ikinci planda yer vermişler, birçok fikhî meselede görüş açıklamakla birlikte müstakil fikh ve fikh usulü kitapları yazmaya yönelmemişlerdir.

Çağdaş âlimlerin ve bilhassa Şâfiîler'in İbn Teymiyye'ye yönelttikleri eleştiriler İbn

Kayyim'i de hedef almıştır. Meselâ Takıyyüddin es-Sübkî, İbn Kayyim'in *el-Kaşîdetü'n-nûniyye*'sinde görüşlerine karşı yazdığı *es-Seyfü's-şakîl* adlı eserinden başka İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'i tenkit amacıyla başka risâleler de kaleme almıştır. Bu risâleler *er-Resâ'ilü's-Sübkiyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye ve tilmîzihi İbn Kayyim el-Cevziyye* adıyla basılmıştır (Beyrut 1403/1983). Hanbelî âlimlerinden Şemseddin İbn Abdülhâdî, Sübkî'ye reddiye olarak *eş-Şârimü'l-münekkî fi'r-red 'ale's-Sübki* adlı bir risâle yazmıştır. Çağdaş olan Zehebî, ilmîni takdir etmekle birlikte İbn Kayyim'in kendi görüşünü beğenen cüretkâr bir kimse olduğunu ifade etmektedir (*el-Mu'cemü'l-muhtas*, s. 269). İbn Kayyim, son dönemlerde de Zâhid Kevserî'nin aşırı sayılabilecek eleştirilerine hedef olmuştur. Birçok eserinde hem İbn Teymiyye'yi hem de İbn Kayyim'i tenkit eden Kevserî, İbn Kayyim'i bütün görüşlerinde kendi ilmî şahsiyetini oluşturmaksızın hocasının fikirlerini tekrarlayan ve âdeta onun gölgesi ve kopyası olan bir kişi olarak değerlendirir. Kevserî'ye göre İbn Teymiyye ile İbn Kayyim bir kumaşın iki yüzü gibidir; önceki iç yüzü, sonraki dış yüzüdür; ilki karalamış, diğeri temize çekmiştir. Kevserî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in talâk meselesindeki görüşleriyle ilgili olarak onların bu meselenin ehli olmadığını, itikadî ve amelî konularda fitne yarattıklarını ve müslümanları böldüklerini ileri sürer. Hatta ona göre, son dönemlerde müslümanların birliğini bozmada İbn Teymiyye'den daha zararlı birinin gelmediğini söylemek mümkündür (*el-İşfâk 'alâ ahkâmi't-talâk*, s. 72-75). Çağdaş yazarlardan Saîd Ramazan el-Bûtî de İbn Kayyim'in ele aldığı konularda yeterince titiz ve dikkatli olmadığını, niyet ve kastın hükümlere etkisi ve hiyel meselesinde çelişkili ifadelerinin bulunduğunu ileri sürmüştür (*Da'vâbi'tü'l-maşlahâ*, s. 295, 301-303, 321).

Son dönemlerde Muhammed b. Abdülvehhâb, Şevkânî, M. Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, Mevdûdî ve Vahîdüddin Han gibi âlimlerin İbn Kayyim'den etkilendikleri ve İbn Kayyim'in hocası İbn Teymiyye ile birlikte genellikle Vehhâbilik, Selefîlik, Senûsilik akımlarının ve İslâm dünyasındaki benzer islah hareketlerinin öncüsü olarak değerlendirildiği görülür. Çağımız İslâm dünyasında özellikle tasavvuf muhitlerinde ve gelenekçi temayüllerin güçlü olduğu çevrelerde, hocası ile birlikte İbn Kayyim'e ilmî tenkit ve mûsamaha

sınırlarını zorlayan ağır ithamların yapılmasının esasen bu tür akımlara ve yenileşmecî hareketlere karşı duyulan tepki ve öfke ile yakın bağlantısı bulunmaktadır.

Yöntemi. İbn Kayyim'in yönteminin genel çizgileri "orta yolculuk", "gelenekçilik" ve "anlamcılık" olarak ifade edilebilir. Onun orta yolcu tutumunun sonuçları itikad, usul ve fûrûa dair görüşlerinde açıkça görülmektedir. Bu anlayışını, İslâm dinini diğer dinler arasında ve Ehl-i sünnet'i diğer mezhepler arasında konumlandırırken de göstermiştir. Ona göre müslümanlar diğer din mensupları arasında orta (vasat) olduğu gibi Ehl-i sünnet de mezhepler arasında ortadır (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 336; *Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 360-361; *İğâsetü'l-lehfân*, I, 116-118).

İbn Kayyim'de gelenekçilik / Selefîlik anlayışının usule ilişkin yansımalarını görmek bakımından üzerinde durulması gereken hususların başında sahâbenin dindeki yeri gelmektedir. Gerek İbn Teymiyye'ye gerekse İbn Kayyim'e göre, Hanbelîlik akımının genel çizgisine de uygun olarak sahâbeye iktidâ etmeksizin Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma iddiasında bulunan kişi bid'at ve dalâlet ehlidir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim belli bir mezhebe bağlanmanın gerekmediği görüşünü savunmuşlardır. Çünkü bu bağlanma, ister istemez sahâbe ve tâbiine doğrudan ulaşma ve başvurma imkânını ortadan kaldıracak, en azından bu mezhebin sistematik bütünlüğü açısından dikkate alınmayıp göz ardı edilen bazı sahâbî görüşlerinin saf dışı bırakılmasını gerektirecektir. Burada onların kamu otoritesine, halkı bir mezhebe göre davranmaya zorlama yetkisi tanımadıklarını da belirtmek gerekir. İbn Kayyim, mezhep imamlarına atfen devlet başkanının muayyen bir mezhebe göre hükmetmek şartıyla kadı tayin etmesi durumunda bazılarının göre şart ve tayinin, bazılarının göre de şartın bâtil olacağını kaydeder (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 207). Aynı şekilde, hata edeceklerini kabul etmekle birlikte mezhep imamlarının faziletlerine dikkat çekmeleri ve gerek mezhep imamlarının gerekse diğer müctehidlerin söyledikleri bilinmeksizin Kitap ve Sünnet hükümlerinin sağlıklı olarak bilinemeyeceğini ileri sürmeleri ve onların görüşleri etrafında bir korumacılık söylemi geliştirmeleri de yine Selefîlik anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. İbn Kayyim, fûrû kitaplarında bulunan görüşlerin mezhep imamları

rina nisbet edilemeyeceğini ileri sürdüğü gibi mezhep müntesiplerinin çoğunun kendi imamlarının görüşlerini yanlış anladığından da yakınmaktadır (a.g.e., IV, 184, 196). Eserlerinde mezhep imamlarından, özellikle Şâfîî ve Ahmed'den bolca nakilde bulunan İbn Kayyim mezhep imamlarıyla değil bunların müntesipleriyle uğraşır ve İbn Hazm'ın yaptığı gibi bütün amacı, mezhep imamlarının kişiliklerini ve ilmî ehliyetlerini eleştirmek olmayıp mezhepleri taklide az da olsa engel olmaktır. Gerek İbn Teymiyye gerekse İbn Kayyim, sahâbenin ve fıkıh imamlarının görüşlerinin dikkate alınmasının bir sonucu olarak ictihad ve taklit konusunda nisbeten esnek davranmışlardır. Buna göre herkes ictihad edemez ve taklit edilmesi câiz olan bir kimse taklit edilebilir. Fakat taklit eden kimsenin uyduğu görüşü öteki görüşlerden daha doğru saymaya hakkı yoktur. İmamların icmâî kesin hüccet, ihtilâfları da geniş rahmettir. Farklı bir yaklaşımla karşılaştırmak gerekirse İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in tam aksine İbn Hazm sahâbe görüşlerine itibar etmemekte, ihtilâfı ve taklidi kötülemekte, herkesin gücü oranında ictihad etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Özellikle İbn Kayyim, İbn Hazm'dan birçok konuda etkilenmiş olsa bile bu iki âlim ortaya koydukları teorik çerçeve ve sistem bakımından taban tabana zıttır.

Bir ıslah iddiasıyla yola çıktığı için İbn Kayyim'in fetvalarında toplumsal bozulma noktalarını, döneminde ortaya çıkan bid'at ve hurafeleri tesbit etme imkânı bulunabilir. Bu tavır aynı zamanda onun Selefi tutum ve yönteminin de tabii sonucudur. Nitekim kabir ziyaretinin esasen meşrû olduğu kanaatini taşımakla birlikte özellikle bazı sâlih kişilerin kabrini ziyaret amacıyla yola çıkılmasını câiz görmemesi Şîa'nın meşhed haccına tepki olarak değerlendirilebilir. İnsanların kabir ziyaretini ne derece ileri götürdüklerine örnek olarak bir kişinin *Menâsikü'l-haccî'l-meşâhid* adlı bir kitap yazdığını söylemekte (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 197), gerek inanç gerekse uygulama yönüyle bu konudaki aşırılıklara karşı ağır eleştiriler yöneltmektedir (a.g.e., I, 193-224). Müsiki aleyhtarlığı, müsiki aletleri ve şarap kapları gibi eşyanın kırılması, şarap atölyelerinin yıktırılması ve saptırıcı kitapların yırtılması durumunda tazmin gerekmeyeceği şeklindeki görüşleri (a.g.e., I, 224-268; *Turuğu'l-hükmiyye*, s. 253-254, 258), genel Hanbelî çizgiyle uyumlu olmasının yanında o dönemdeki sosyal hayatın kırılma

noktalarını da göstermektedir. İbn Kayyim'in sisteminde anlamcılık önemli ve öncelikli bir yere sahiptir. Anlamcılık eğiliminin boyutları genel hatlarıyla şeriatın ruhunu ve esprisini kavrama, maslahatın dikkate alınması ve gerçekleştirilmesi, buna bağlı olarak zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi şeklinde gösterilebilir.

İbn Kayyim'in esasen İzzeddin b. Abdüsselâm ve İbn Teymiyye'yi takip ederek Kitap, Sünnet, sahâbe sözleri ve sarih kıyas yanında yer verdiği "usûlü'ş-şerîa" ve "kavâidü'ş-şer" gibi ifadelerin içeriği, kendisi tarafından da kullanılan (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 312, 313) ve Şâtîbî tarafından sistemleştirilen "makâsîdü'ş-şerîa" kavramının içeriğinden başka bir şey değildir. Şeriatın ruhunu anlama ifadesiyle kastedilen de budur. İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in pek sıcak bakmadığı, kendisinin de esasen ihtiyaç bulunmadığını söylediği teknik anlamdaki kıyas yerine, kıyası içermekle birlikte onu aşan ve içinde insanların maslahatını gözetme fikrini de taşıyan bu yaklaşımı alternatif olarak ortaya koymaktadır. Beyyine, akidlerde kastın rolü, akid hürriyeti, alacaklıların haklarının korunması, fuzûlînin tasarrufunun muteberliği gibi konular büyük ölçüde dinî-şer'î ahkâmın ruhunu anlama esprisine ele alınmıştır. İbn Kayyim bu esastan hareketle bazı nasların kayıtlanabileceğini öne sürer. Meselâ hayız görmekte olan kadının Kâbe'yi tavaf etmesini yasaklayan hadisin şeriatın usul ve kavâidiyle kayıtlanabileceğini söylemektedir (a.g.e., III, 21). Zaruret ve acz durumunda şâriin kelâmı onun şeriatının kavâid ve usulü ile takyit edilebilir, aynı şekilde imamların mutlak ifadeleri de onların kavâid ve usulü ile kayıtlanabilir (a.g.e., III, 30; usûlü'ş-şerîa ve kavâidü'ş-şer' ifadelerinin kullanımları için bk. a.g.e., IV, 19; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 63, 128, 147-148, 201, 206).

Lafızların zâhirini aşır özüne ve hakikatine inmenin gereğinden söz eden İbn Kayyim Zâhirîler'i eleştirir (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 218; IV, 194). Çünkü lafızlar taabbüdü olmayıp anlamların vesileleridir. Bu bakımdan "fıkıh" "fehmi"den daha özel olup konuşanın maksadını anlamaktır. İbn Kayyim, lafızcı grupta yer alan Zâhirîler'in ve anlamcı grupta yer alan re'y ve kıyas ehlinin yanıldıkları noktalara işaretler, meselâ lafızcıların bazı içecekleri hamr (şarap) kapsamından çıkarmak suretiyle genel hükümü daralttıklarını ve anlamı eksilttiklerini, anlamcılarının da iyne

(îne) satımını âyetlerde ifade edilen ticaret kapsamına almakla ve tahlîl (hulle) meselesini âyette ifade edilen "başka bir koca" kapsamına dahil etmekle lafza taşıyacağına üstünde anlamlar yüklediklerini belirtir. Ancak İbn Kayyim bu hususta bir ayırma giderek ibadetler alanında lafızlara, muâmelât ve akidlerde ise lafzın kendisine değil maksadına itibar etmenin gereğinden söz eder (a.g.e., I, 292). Zâhirîler'in anlayışının aksine İbn Kayyim'e göre akid ve şartlarda aslanan şâriin iptal ettikleri dışındakilerin sahih olmasıdır. İbadetlerde aslanan ise emredildiğine dair bir delil olmadıkça butlândır. İkisi arasındaki fark şudur: İbadet Allah'ın hakkı olduğu için Allah'a ancak elçilerinin diliyle emredilen şeylerle ibadet edilir. Akid, şart ve muameleler ise haram kılınmadıkça serbesttir (a.g.e., I, 338-349). İbn Teymiyye'nin, "Ruh ceset için ne ise niyet de amel için odur" sözü İbn Kayyim tarafından, "Kasıt akidlerin ruhu, niyet ise ibadetlerin ruhudur" şeklinde ifade edilmiştir. Mânaları dikkate alma anlayışının bir sonucu olarak tasarruflarda şekle ve lafzın dış anlamına bakılmayıp altında yatan anlamın dikkate alınması gerektiğini söyleyen İbn Kayyim, ribânın muamele diye adlandırılmasında olduğu gibi insanların haram şeylere nefse hoş gelen ve yadırganmayan isimler verdiklerinden yakınmakta ve Kur'an'ın anlaşılmasında olduğu gibi bu tür durumlarda da elbise konumundaki lafızlara değil anlamlara itibar etmek gerektiğini söylemektedir (*Miftâhu dâri's-sa'ade*, I, 257-258).

İbn Kayyim'in örf ve maslahatı dikkate alma, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi konusundaki düşüncesi de anlamcılık özelliğinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Genel olarak âdet ve geleneklerin, içinde yaşanan çevrenin, hatta hava, toprak, elbise ve çadanın ahlak ve davranışlar üzerinde etkisi bulunduğunu ifade eden İbn Kayyim'e göre insanlar babalarına benzediklerinden daha çok kendi zamanlarına benzerler. Bu sebeple fetva zaman, mekân, âdet ve durumların değişmesiyle değişir ve bunların hepsi Allah'ın dinindedir (a.g.e., II, 256-257; *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, III, 3; IV, 201, 205). İbn Kayyim değişik vesilelerle örfün hakemliğine başvurmayı, örfün gerektirdiği görüşün alınmasını önermektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak insanların hallerinin değişmesinin ve bozulmasının uygun başka bir görüşle amel etmeyi gerektireceğini söylemiş, hatta zamanın değişmesi gereğiyle, "Bu hü-

kümler adamların adam olduğu zaman içindi, şimdi ise durum değişmiştir” (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 189-190) diyerek bazı hadislerle amel edilmeyebileceğini ima etmiştir. Bu anlayışı sebebiyle İbn Kayyim'in örfü hukukun kaynakları arasına sokma yolunda ciddi bir adım attığı söylenebilir (örfün önemine işaret eden ifadeleri için bk. *a.g.e.*, s. 23, 88, 91, 114, 170, 189, 193). Ancak İbn Kayyim dinde hüküm belirlenmiş bulunan vâcibleri, haramları ve cezaları değişebilir hükümler ve örfün etkisi dışında tutmaya özen gösterir (*İğāsetü'l-lehfân*, I, 330-334). Maslahat ve örf konusundaki yaklaşımları, onun sosyal değişme ve hukuk ilişkisi konusundaki görüşüne dair ipuçlarını içinde taşımaktadır. İbn Kayyim'in gelenekçilik yönü, salt korumacılık ve muhafazakârlık veya Selef'in uygulamalarını aynen almak değil, büyük ölçüde Selef'in verdiği hükümlerin mantığını kavrama ve onların gözettiği hedeflere öncelik verme çizgisinde geliştiği için onun gelenekçiliği hukukî görüşlerin zamana ve zemine göre değişebileceği anlayışına ters düşmez.

Maslahat ve örf ekseninde fetvanın değişmesi meselesiyle ilgili olarak İbn Kayyim'in siyaset-i şer'iyye konusundaki görüşleri de dikkat çekicidir. Siyaset kavramının o dönemlerde yavaş yavaş alternatif hukukî düzenleme getirme temayülü gösterdiğini, bunun bir sebebinin de dinin aslından olmayan ve insanların ihtiyaçlarına cevap vermediği için değişmesi mümkün olan hükümlerin dinin mutlak ve genel hükümleri zannedilmesi olduğunu ifade eder. Siyaset konusunda orta yolcu bir tutum izleyen İbn Kayyim'e göre din kulların dünya ve âhiret maslahatlarını gerçekleştirme amacıyla gelmiş ve adaleti getirmiştir. Bu bakımdan âdil siyaset dinin kendisi sayılmasa bile bir cüzü ve dalıdır. İbn Kayyim'in siyaset için öngördüğü dine uygunluk şartı oldukça esnek ve geniş bir muhtevaya sahiptir. Buna göre bunun sınırı, dinin doğrudan bildirdiğine uygunluk değil ona aykırı olmamaktır. Bu bakımdan vahiy inmemiş ve Hz. Peygamber bir sünnet koymamış bile olsa insanların durumlarına uygun, toplumsal düzeni sağlayıcı kural ve tedbirler dine uygun siyaset çerçevesi içerisinde yer alır (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 4, 12-13, 103).

Haram kılmayı (tahrîm) “tahrîmü ukûbet” ve “tahrîmü sıyânet ve himâye” şeklinde ikiye ayıran ve Hz. Peygamber ile sahâbenin bazı uygulamalarını genel geçer

sabit bağlayıcı hükümler olarak değil maslahat düşüncesine dayalı siyaset olarak değerlendiren İbn Kayyim, bu gibi hükümlerin maslahata göre verilmiş cüzi bir siyaset olduğu için zamanın değişmesiyle değişeceğini ileri sürmekte ve bu hükümleri genel geçer ve kıyamete kadar ümmeti bağlayıcı hükümler olarak değerlendirmenin, her ne kadar böyle düşünenler de mâzûr ve me'cûr kabul edilse de doğru olmadığını söylemektedir. İbn Kayyim'in bu kapsamda değerlendirdiği sahâbe uygulamaları arasında Hz. Ömer'in bir lafızda üç talâkı sırf cezalandırma amacıyla geçerli sayması, ümmüveledin satımının yasaklığı, ifrad haccını öngörmesi, Osman'ın insanları Kur'an'ın yazılışında tek harf üzere toplaması ve Ali'nin Râfîzî zındıkları yakması sayılabilir (*a.g.e.*, s. 16-19; *İğāsetü'l-lehfân*, I, 333, 336).

İbn Kayyim'in anlamı dikkate alan yaklaşım tarzının bir yansıması da fetva konusundaki gerçekçiliğidir. İlahî emirlerin sosyal hayata sekte vermeyecek şekilde anlaşılması gerekir. Bunun için de meselelerin özüne ve ruhuna inmeye çalışmalıdır. Cezalandırmada suçlunun durumunun dikkate alınması gerektiğini belirtmesi (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 244), nesep konusunda pek de mantıklı olmayan bazı görüşleri şâriin nesep bağına birleştirmeye aşırı arzulu olmasıyla izah etmesi (*a.g.e.*, s. 201) ve zina isnadının ispatı konusunda şâriin daha sıkı davranmış olmasını bu suçun gizli kalmasını sağlama amacıyla açıklaması (*a.g.e.*, s. 147) bu eğilimin izlerini taşır. Ona göre fakih “olan biten” ile “gereken” arasında uzlaştıran ve bunlar arasında uyum sağlayabilen kişidir (*İ'lamü'l-muvaqqı'in*, IV, 220). Bunu sağlayabilmek için de müftünün hür ve serbest fikirli olması, herhangi bir mezhebe bağlanmaması ve nereye varırsa varsın gerçeğin tarafında yer alması gerekir.

Onun anlamcılık özelliğinin yansımalarından biri de sedd-i zerîa (zerâi) ve hiyel konusundaki yaklaşımıdır. Sedd-i zerîa harama giden yolu kapatırken hiyel harama giden kapıyı açmaktadır; bundan dolayı da bu ikisi birbirinin zıddıdır. Sedd-i zerîanın önemini anlamak için ilim ve fıkıhtan biraz nasip almış olmak yeterlidir. İpeğın haram kılınması sedd-i zerîa kabilindedir. Bunun içindir ki normalde kadınlara mubah olan ipek ihtiyaç ve râcih maslahat sebebiyle erkekler için de mubah görülmüştür. Çünkü sedd-i zerîa için haram kılınan bir şey ihtiyaç ve üstün

maslahat sebebiyle mubah olur. Ribe'l-fazlın ve haram vakitlerde nâfile namazın yasaklanması da sedd-i zerîa kabilindedir. Bir lafızda üç talâkın tek talâk kabul edilmesi gerektiğini ileri sürerken bunun üç talâk sayılmasının şer'î hukukun genel ilkelerine ve naslara aykırılık içermesi yanında bu uygulamanın başta tahlîl (hulle) uygulaması olmak üzere yol açtığı olumsuz sonuçları da göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Nitekim kendi döneminde de müslümanlar, bir lafızda üç talâkın geçerli kabul edilmesi ve bunun ardından yapılan hulle nikâhi sebebiyle o bölgede yaşayan hıristiyanlar tarafından ağır biçimde eleştiriliyor ve ayıplanıyordu. Bundan dolayı İbn Kayyim, bu konuda fıkıh doktrininde yerleşik genel kabulün eleştirisine ayrı bir önem vermiştir (muhalilinin nikâhi ve bir lafızda üç talâk için bk. *İğāsetü'l-lehfân*, I, 268-338).

İbnü'l-Kayyim'e göre hiyel dinin temel kuralları, hikmetleri ve öngördüğü maslahatlarla uyummadığı gibi müctehid imamların usulü ile de uyumaz. Hile, özü itibarıyla çirkin olan bir şeyi ismen ve süreten güzel gösterme çabası olduğuna göre hem sedd-i zerîa düşüncesine hem de münasebet ve müessir illet düşüncesine aykırıdır. Bu sebeple hileye kapı açanların, Zâhirîler'i lafzın anlamını görmeyip zâhirine bağlandıkları için suçlaması bir çelişkidir (*İ'lamü'l-muvaqqı'in*, III, 159, 178, 182, 183, 187, 188). Meselenin sosyopolitik yönüne çok az dokunmakla beraber onun bu konudaki genel gözlemi hiyelin müslümanların siyasî hayatını bozduğu yönündedir. Hiyeli reddetmesinin temel sebebi bunun helâli haram, haramı helâl yapmanın aleti olarak kullanılmasıdır. Hiyelin hukukî geçerliliğine karşı çıkmasının temelinde onun hüsün-kubuh anlayışının etkisi de vardır. Yasaklanan şey bizzat mefselettir ve çirkindir. Allah'ın onu yasaklaması ona ayrıca bir çirkinlik ilâve etmiştir. Dolayısıyla bu şeyin mahiyeti ve hakikati değişmemişken onun isim ve sûretinin değişmesi çirkin bir şeyin güzele dönüşmesini sağlamaz. Bununla birlikte bir hakkın iskatını, bir helâlin tahrimini veya bir haramın helâl kılınmasını içermeyen hile câizdir ve böyle hileler sıkıntılı bir durumdan kurtulmaya yaradığı için “vücühü'l-mehâric mine'l-madâyık” diye adlandırılabilir (*a.g.e.*, III, 189; IV, 21-22).

Usul Görüşleri. Akıl ve vahiy arasında çatışma bulunmadığı noktasından yola çıkan İbn Kayyim hüsün-kubuh, dinî-şer'î hükümlerin amacı ve peygambere ihti-

yağ gibi konulara nas merkezli bir açıklama getirir. Ona göre hüsün-kubuh meselesi ve peygambere ihtiyaç konusu dinin amacı konusuydu doğrudan bağlantılıdır. Dinin amacı bizâtihi Allah'ı tanıma (mârifetullah), O'nu sevmeye, O'na itaat etme ve yaklaşımadır. İbn Kayyim, filozofların yaklaşımını tenkit ederken kullandığı üslûptan edinilen izlenimin aksine akli hüsün ve kubhun varlığını kabul etmektedir. Fakat bunun, bazı Hanbelî usulcülerinin ona nisbet ettiği gibi (İbnü'n-Neccâr, I, 302) aklın tahsîn ve takbîh edeceği, vâcib ve haram kılacağı şeklinde anlaşılması zordur. Hüsün ve kubhun fiil için zâtî bir özellik olmasıyla fiilin zatından kaynaklanan bir özellik olması arasında fark gözetilen İbn Kayyim birinci yaklaşımı savunur ve bunun zaman, mekân, ahval ve kişilerin değişmesiyle değişebileceğini ileri sürer (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, I, 52). Allah mârufu emreder, münkeri nehleder demek akıl ve fitrata uygun olanı emreder, aykırı olanı yasaklar demektir. Mâruf akılların tanıdığı, fitratların güzelliğini ikrar ettiği şeydir. Vahiy akıl ve fitratta mezkûr olanı açıklayıcı, onaylayıcı ve hatırlatıcı olarak gelmiştir (*a.g.e.*, II, 19-22). İyî kimse amellerin sadece iyi olanına üflet sağlar. Bu ameller de güzelliği hususunda peygamberlerin tebliğiyle selim fitratların birleştiği ve sahih akılların tezkiye ettiği amellerdir. Dolayısıyla bu amellerin güzelliği hususunda din, akıl ve fitrat buluşmuş ve ittifak etmiş olmaktadır.

Özelde amellerin hüsün-kubuh açısından mertebeleri, genelde varlıkların hayır ve şer açısından mertebeleri üzerinde duran İbn Kayyim amelleri hâlis maslahat, hâlis mefsedet, râcih maslahat, râcih mefsedet ve ikisinin eşitliği şeklinde taksim ettikten sonra dinin ilk dördünü getireceğini, maslahat ve mefsedet yönleri eşit olan bir şeyi getirmeyeceğini söyler. Sırf maslahat ve sırf mefsedet bulunup bulunmayacağı meselesinde ise hangi görüş alınırsa alınsın emredilenin maslahatının fazla olacağını söyleyerek uzlaşmacı bir tavır ortaya koyar. Ayrıca sırf maslahatla kastedilenin ne olduğunu belirlemek gerekir. Eğer sırf maslahat ile, mefsedet bulaşmadığı, özünde saf maslahat olan şey kastediliyorsa bunun varlığında kuşku yoktur. Eğer meşakkatin bulunmadığı kastediliyorsa böyle bir şey mevcut değildir (*a.g.e.*, II, 25-27).

Şeriatla kıyası aykırı bir şey bulunmadığını gösterme konusunda İbn Teymiyye'nin yaklaşımını devam ettiren İbn Kay-

yim değişik münasebetlerle şeriat naslarının mâkul olduğuna, akıl, fıtrat ve şer' uyumuna, Kur'an'ın mücebi olan hükmün aynı zamanda fıtratın mücebi ve aklın muktezâsı olduğuna dikkat çeker. Ona göre Allah ve Resulü kesinlikle, hissen veya aklen sünnetullahın bâtılığı sonucuna götürecektir hiçbir hüküm getirmemiştir. Bu bakımdan sarîh akıl sarîh vahye uygun olduğu için akılla vahiy çatışınca akıl takdim edilir demek hatadır. Ona göre âlemin fesadı re'yin vahye, hevânın akla takdim edilmesinden kaynaklanır. İbn Kayyim akıl-vahiy mutabakatı üzerinde önemle durmakla birlikte, "Nübüvvet âlemin ruhudur" diyerek (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 179, 188) peygamberlere ihtiyacın zaruri oluşu konusunda titizlik göstermekte ve böylece akli kontrol altına almayı ve sınırlamayı hedeflemektedir.

1. Kitap ve Sünnet. İbn Kayyim'e göre fıkıhın kaynakları (usul) genel olarak Kitap, Sünnet ve birleştirici bir delille bu ikisinin anlam çerçevesine giren olmak üzere üçtür (*İ'lâmü'l-muvaqqı'în*, II, 191). Bu genel ifade, Ahmed b. Hanbelî'nin fetvalarını dayandığı asıllarda açıklımını bulur. Buna göre usul, a) naslar (Kitap ve Sünnet), b) muhalifi bilinmeyen sahâbe fetvaları, c) farklı görüşlerin bulunması durumunda aralarından birinin seçilmesi, d) mürsel ve zayıf hadis, e) zaruret durumunda yani bunların yokluğunda kıyastır (*a.g.e.*, I, 29). İbn Kayyim büyük ölçüde bu beş asla dayanmaktadır.

Bu sıralamada dikkat çeken bir husus, daha önce Şâfiî'de de görüldüğü üzere Kitap ve Sünnet arasında mertebe farkı gözetilmeksizin her ikisinin "naslar" başlığı altında birinci sırada gösterilmesi, diğer bir husus da icmâin isim ve sonraları kazandığı içerik olarak bu sıralamada yer almamasıdır. Bunun sebebi Ahmed b. Hanbelî'nin icmâ konusundaki farklı yaklaşımıdır. Ahmed b. Hanbelî, insanların ihtilâf etmiş olabileceğini göz önünde bulundurup icmâ iddiasına genel olarak sıca bakmamış ve muhalifi bilinmeyen görüşün icmâ olarak nitelendirilmesi görüşünün Bısr b. Gıyâs el-Merîsî ve Ebû Bekir el-Esam'dan çıktığını ifade edip, "İcmâ vardır" demektense, "Bu konuda hilâf bilmiyorum" demenin daha doğru olduğunu ileri sürmüştür. İbn Kayyim de müctehid imamların, baştan beri Kitap ve Sünnet'i icmâa takdim edebileceklerini ve deliller sıralamasında icmâi üçüncü mertebeye koyduklarını, Kitap ve Sünnet varken icmâa gidilmeyeceğini ifade

edip meçhul icmâ ile amel etmenin naslara muhalefet sonucunu doğuracağını söylerken bunu kastetmiş olmalıdır (*a.g.e.*, II, 246-248). İbn Kayyim ve İbn Teymiyye, belki de yerli yersiz icmâ iddiasının yaygınlığını göz önüne alarak icmâin inkârının küfrü gerektirmeyeceğini savunmuşlardır. Onların böyle esnek ve yumuşak bir tavır takınmalarının arkasında, siyaseten verildiğini iddia ettikleri hükümler üzerinde gerçekleşmiş bulunan birtakım icmâlara aykırı görüş açıklamaları durumunda kendilerine yönelen tenkitleri hafifletme amacının bulunduğu da düşünülebilir. Ancak İbn Kayyim, yukarıda belirtilen deliller hiyerarşisinde görüldüğü ve başka ifadelerinden de anlaşıldığı üzere (*et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 179) muhalifi bilinmeyen sahâbe sözlerini bir anlamda icmâ mertebesinde tutmakta, hatadan korunmuşluğun (ismet) belli bir grup için değil ümmetin toplamı için söz konusu olduğunu, yaygın şekilde bilinen hükümlerin icmâ olacağını (*a.g.e.*, s. 198) dile getirerek icmâ konusunda yaygın anlayışa yakın bir konuma gelmektedir. Bununla beraber bir sırada sünneti bilen ve ona çağıran bir kimsenin bulunması durumunda o kimsenin hüccet, icmâ, sevâd-ı a'zam ve müminlerin yolu olacağını belirtmesi (*İğâsetü'l-lehfan*, I, 70) onun farklı bir çizgide bulunduğunu göstermektedir.

İbn Kayyim'e göre Allah, Hz. Peygamber'e neyi kastettiğini açıklama yetkisi verdiği gibi ona kendi adına kendiliğinden hüküm koyma (teşrî) yetkisi de vermiştir. Resûl-i Ekrem, Allah'ın hâs ve âm ifadelerle kastettiği anlamı açıklamış, hüküm ve fetvaları da kitap kaynaklı ve ona uygun olmuştur. Hatta Hz. Peygamber'in bütün kelâmı Allah adına yapılmış açıklamadır (*et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 70; *İ'lâmü'l-muvaqqı'în*, II, 313). Kendisine teşrî yetkisi tanıdığı için Resûlullah Kur'an nassına ilâve hüküm koyabilir. Nitekim Selef'in ve Ehl-i sünnet'in temel özelliği, Hz. Peygamber'den sahih olarak gelen bir şeyi hiçbir insanın sözü sebebiyle terketmemesidir. Vahiy kaynaklı kabul edilen sünnet, a) münzel kitapların getirdiğine uygun sünnet, b) Allah'ın kitabını tefsir eden, Allah'ın muradını açıklayan ve mutlakını takyit eden sünnet, c) kitabın kaydetmediği bir hükümü içeren ve o hükümü ilk defa olarak açıklayan sünnet olmak üzere kitap karşısında üç konumda bulunur. Bu üç kısımdan herhangi birini reddetmek câiz olmadığı gibi kitabın karşısında sünnetin dördüncü bir konumu

da yoktur. Dolayısıyla Kur'an'a aykırı ve onunla çelişkili olan sahih bir tek sünnet vârit olmamıştır (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 307; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 72; Hz. Peygamber'in beyanını on kısımda değerlendirdiği ve taksimin ayrıntıları için bk. *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 314-316). İbn Kayyim, hadisin kabulü konusunda sıkı şartlara başvurmayan geleneğin temsilcisi olduğunun bilinciyle ve iddialı bir şekilde kendilerinin bir re'y, kıyas veya şahsî taklit sebebiyle muhalefet ettiği sahih, sarîh ve mensuh olmayan bir tek hadis bile gösterilemeyeceğini ileri sürer. Hatta hadise muhalefet endişesiyle ve Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımına uygun olarak teâruz durumunda farklı iki hadisin getirdiği iki hükmün ayrı ayrı sünnet olabileceğini iddia eder (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 330, 367; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 264).

İbn Kayyim özellikle Hanefî usulcülerce ortaya konulan, kitabın zâhirine veya usule (kıyas) aykırı olduğu gerekçesiyle ya da Kur'an'daki hükme ilâve getiren haber-i vâhidin Kur'an'daki hükmü neshetmiş olacağı, bunun için de amelden düşürülmesi gerektiği şeklinde sonradan oluşturulan bazı kurallar sebebiyle hadislerin reddine karşı çıkmaktadır (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 316; II, 293, 294-307; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 72-74, 169). Deliller hiyerarşisinde zayıf hadislerle amel yer vermekle birlikte bazı hadislerle ilişkin tenkitleri bulunan İbn Kayyim (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 203; *et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 176, 177, 200, 213), hadisin umde olarak kullanılması ile istişhâd amacıyla kullanılması arasında fark gözetir ve isnadında zayıflıklar bulunan bazı hadisleri onlara dayanmak maksadıyla değil istişhâd maksadıyla zikrettiğini belirtir (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 346, 348; *İğâsetü'l-lehfân*, I, 156).

Bütün çabasını nasrlara itibarın yeniden tesisine harcayan İbn Kayyim, nasrların -özellikle kendi zamanını kastederek adına sikke basılan, hutbe okunan, fakat geçerli bir hükmü ve yetkisi olmayan âciz halife derecesine indirildiğini söyleyerek (*İctimâ'u'l-cüyûs*, s. 42) nasrlara hakkının verilmediğinden yakınır ve nasrlara hakkının verilmesi durumunda mevcut ihtilâfların çoğunun ortadan kalkacağını ileri sürer (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 58). İbn Hazm'ın daha önce ifade ettiği gibi bütün âlimlerin görüşlerinin Kitap ve Sünnet'e arz edilmesi gerektiği üzerinde durur (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, II, 278) ve resulün getirdiklerine aykırı olan her türlü görüş ve uygulamaya karşı mücadelenin

imanın gereği olduğunu ifade eder (*a.g.e.*, I, 50). Ona göre bir lafzın Selef'in dilindeki kullanımıyla sonradan kavuştuğu terimsel anlamı arasındaki farka dikkat etmek ve Kur'an'ı sonraki terminolojiye göre anlamak doğru değildir (meselâ nesh lafzı için bk. *a.g.e.*, I, 35-36, 40, 90, 98; beyyine kavramı için bk. *a.g.e.*, I, 98; mezhep imamlarının kerâhet kavramını tahrîm için kullanmaları hususunda bk. *a.g.e.*, I, 39). Mezhebî iddialarla Kur'an yorumlanmaz ve lûgat o iddialara hamledilmez (*Zâdü'l-me'âd*, IV, 18). Bir mezhebî destekleme aşırılığı ve taassubu kişiyi sarîh sahih sünnete karşı çıkmaya götürmemelidir (*a.g.e.*, IV, 162). Aslanan delile, delilin gerektirdiğine uymaktır. İbn Kayyim delil sözüyle genel olarak Kitap, Sünnet, sahâbe sözleri ve Arap dilini kastetmektedir (*et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 182).

Siyak-sibak ve Kur'an bütünlüğü mutlak surette dikkate alınmalıdır (*a.g.e.*, s. 70-71, 162). Herhangi bir âyet Kur'an'ın genel esprisine ters düşen bir anlamda yorumlanamaz. Nasrların zâhirine ve lafzına bağlı kalmayıp esnek ve genel anlamda yorumlanması gerektiğine işaret ederek bazı nasrların nihaî belirleme değil temsil kabilinden olduğunu (*İğâsetü'l-lehfân*, I, 104), yine cüz'î-hâs nübüvvet kelâmının küllî-âm kılınamayacağı gibi küllî-âm olanın da cüz'î-hâs kılınamayacağını belirtir (Ahmed Mâhir el-Bakarî, s. 64).

2. Sahâbî Sözü. Sahâbenin ictihad yaparken bazan isabet, bazan hata edebileceğini, fakat her iki halde de ecir kazanacağını söylemekle birlikte İbn Kayyim'e göre sahâbîler ümmetin en fakihî, en âlimî ve dinî ahkâmın maksat ve hikmetlerini en iyi bilen kişilerdir. Sahâbenin bilgileriyle sonrakilerin bilgileri arasındaki fark bunlarla onların faziletleri arasındaki fark gibidir (*İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I, 175). İbn Kayyim, sahâbenin Hz. Peygamber hayatta iken verdiği fetvaları iki kategoride değerlendirir. Buna göre bir sahâbînin verdiği fetva eğer Hz. Peygamber'e ulaşmış ve Hz. Peygamber de o fetvayı ikrar etmişse o hüküm, sahâbenin fetvası olmak bakımından değil Hz. Peygamber'in ikrarı bakımından hüccet olur. İkinci olarak da sahâbîler Hz. Peygamber'den tebliğde bulunan kimse sıfatıyla fetva vermişlerdir ki bu durumda onlar taklit eden ve taklit edilen konumunda değil râvî konumundadır (*a.g.e.*, II, 251). İbn Kayyim, mezhep imamları ve âlimlerin çoğunluğunun sahâbe sözlerinin uyulması gerekli bir hüccet olduğu görüşünde birleştiği-

ni, sahâbî dışındakilerin taklidinin ise en fazla câiz sayılacağını belirtir (*a.g.e.*, II, 262). Bununla birlikte, "Sahâbe ve tâbiînin rehberliğinden daha mükemmeli yoktur" diyerek (*a.g.e.*, IV, 195) tâbiînin görüşlerini de bir anlamda sahâbe görüşleri mertebesine yükseltmesi ve Selef'in görüşlerine bazan isim sayarak, bazan "mezâhibü's-Selef" diyerek sıkça atıfta bulunması (*et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 153) onun tâbiînin taklidine de sıcak baktığı, en azından karşı çıkmadığı şeklinde anlaşılabilir.

3. Kıyas. İbn Kayyim hükümlerin ta'lîl edilmesinin, dolayısıyla kıyasın içinde yer alacağı kavramsal çerçeveyi oluşturma sadedinde halk ve emir (yaratma ve buyurma) kavramlarına özel bir önem atfeder. Yaratmanın da buyurmanın da kaynağı rabbin ilmi ve hikmetidir. İbn Kayyim emir kavramını, "Allah'ın açıklamak / göstermek üzere elçiler gönderip kitaplar indirdiği şeriat ve din" olarak ifade eder. Buyurmanın kaynağının rabbin hikmeti olarak belirtilmesi, nasrların ta'lîl edilebileceğini hissettirdiği gibi teşri'de maslahatın dikkate alınacağını da göstermektedir. İbn Kayyim ta'lîl konusunda, Zâhirîler'in ve Eş'arîler'in hilâfına İbn Teymiyye ve Necmeddin et-Tûfî gibi Allah'ın fiil ve emirlerinin illet, hikmet ve maslahata dayalı olduğunu kabul etmektedir (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, I, 522; *Tarîku'l-hicreteyn*, s. 154-157). Hükümlerde illet ve hikmetin dikkate alınması konusunda da orta yolu tutan İbn Kayyim, İbn Hazm ve taraftarlarının şâriin hükmü bağladığı anlamları ve hikmetleri dikkate alma kapısını kendi üzerlerine kapadıklarını ve bu yüzden ilimden büyük bir payı kaçırdıklarını, buna karşılık şâriin şehâdet etmediği illetleri ve kıyasların kapısını re'y ile açanların da birçok bâtla saplandıklarını ve birçok gerçeği kaçırdıklarını ifade ettikten sonra bu iki grubun ifrat ve tefrit içinde olduğunu söylemektedir (*et-Turuğu'l-hükmiyye*, s. 120-121, 214). İbn Kayyim'in ta'lîlde hikmet ve maslahatın dikkate alınmasına sıcak baktığı hususu, onun sosyal değişme ve hukuk ilişkisini maslahat ve siyaset temelinde inceleme- sinde görülmektedir.

İbn Kayyim kıyas konusunu, nasrların bütün olayların hükümlerini içerip içermediğine ilişkin teorik tartışma ile bağlantılı kılmış ve Sünnî usulcülerin çoğunluğu tarafından da ifade edilen "nasrların sayılı ve sınırlı, olayların ise sınırsız olduğu, dolayısıyla sınırlının sınırsız içermesinin imkânsız olduğu" şeklindeki anlayı-

şa karşı çıkmıştır. İbn Kayyim'e göre bu gerekçe birkaç yönden geçersizdir. Öncelikle tek tek fertleri sınırsız şeylerin türler haline getirilerek sınırlandırılması mümkündür ve bu türlerin hükümleri belirtildiği vakit bu türler içinde yer alan sonsuz sayıdaki fertlerin hükümleri de belirtilmiş olur. İkinci olarak fiillerin, hatta arazların türleri sınırlıdır. Meselâ akrabalar evlenilmesi mubah olan ve olmayan diye iki türe ayrılır. Yine abdesti bozan şeyler belli bir sayı ile sınırlandırılabilir ki bu durumda geri kalan hallerin abdesti bozmayacağı anlaşılmış olur. Ayrıca beyan konusundaki bütün kusurlarına rağmen mezhep mensupları, kendi mezheplerine göre helâl veya haram olan şeyleri kuşatan toplayıcı genel kurallar koyarak mezheplerini belirleyebiliyorlar da Allah ve cevâmiu'l-kelim olan peygamber mi helâlleri ve haramları ifade edemiyor? Meselâ Hz. Peygamber'in, "Sarhoş edici olan her şey haramdır" sözü, hangi bitki veya maddeden yapılmış olursa olsun sarhoş edici olan her şeyi içine alır; dolayısıyla sarhoş edici özellikteki içeceklerin haramlığına hükmetmek için kıyasa gerek yoktur. Bu sebeple kıyas, şahit ve tâbi konumunda olup nasların delâlet etmediği hiçbir hükmü müstakillen ispat etmez.

İbn Kayyim, nasların bütün olayları kuşatıp kuşatmadığına ilişkin bu temel teorik görüş ayrılığının daha alt bir alan olan kıyas konusuna da aynı şekilde yansıdığını ve kıyas hususunda üç farklı yaklaşımın bulunduğunu belirtir. Bir grup kıyası bütünüyle inkâr etmiş, bir grup onu kabul etmekle birlikte hikmeti, ta'îli ve uygun anlamları inkâr etmiş, bir grup da nasların bütün olayları içermediğini ve bazı hükümleri kıyasa havale ettiğini ileri sürmüştür. Bu üçüncü grubun aşırıları hükümlerin büyük çoğunluğunun kıyas yoluyla belirleneceğini, ılımlıları ise başka türlü belirleme imkânı olmayan birçok hükmün kıyas yoluyla belirleneceğini söylemiştir. Her üç yaklaşımın da tutarsızlık, çelişki ve bozukluk içerdiğine temas eden İbn Kayyim doğru görüşün bunlar dışında olduğunu söyler. Ona göre bu konudaki doğru görüş, nasların bütün olayların hükümlerini içine aldığı şeklindedir. Allah ve elçisi insanları herhangi bir re'y veya kıyasa havale etmemiş, aksine bütün hükümleri açıklamışlardır. Dolayısıyla naslar bütün hükümlere yeter. Sahih kıyas da haktır ve naslara uygundur.

Bu üç gruptan her biri, gerçeğe giden yollardan birini kendisine kapadığı için

başka bir yolu kapasitesinin üzerinde genişletmeye mecbur kalmıştır. Kıyası inkâr edenler temsil ve ta'îlin, maslahat ve hikmetlere itibarın kapısını kapadıkları için nasların zâhirlerini ve istishâbi genişletmek zorunda kalmış ve bu ikisine ihtiyaçtan fazla yük vurmuşlardır. Bunlar nasstan bir hüküm anladıklarında sadece o hükmü ispat etmiş ve arkasında bulunan anlama önem vermemişlerdir. Nاستan bir hüküm anlayamadıkları durumlarda ise o nassı bırakıp istishâba yönelmişlerdir. Her ne kadar naslara önem verme, onları koruma ve üstün tutma re'y, kıyas ve taklidi nassın önüne geçirmeme, kıyas ehlinin tutarsızlıklarını gösterme gibi hususlardaki tavırları güzel ise de bunlar dört noktada hata etmiştir. 1. Sahih kıyası inkâr etmeleri. 2. Delâleti sadece lafzın zâhirine hasredip nassın ima, tenbih, işaret ve muhataplar nezdindeki örfünü dikkate almadıkları için nasları anlamada kusurlu davranmaları. 3. İstishâba gereğinden fazla yük yüklemeleri ve nakledici delil olmadığı gerekçesiyle istishâbın gerektirdiği hükme kesin gözûyle bakmaları. Halbuki bir şeyi bilmemek o şeyin yokluğunu bilmek anlamına gelmez. 4. Müslümanların akid, şart ve muamelelerinin sıhhat yönünde bir delil olmadıkça butlâna hamledileceğine -istishâb yoluyla- kanaat getirmeleri (*İ'lâmü'l-muvaqqı'în*, I, 338-349). İbn Kayyim, isim vermemekle birlikte kıyası inkâr edenlere ilişkin olarak söylediklerinde öncelikle İbn Hazm'ı kastetmekte ve kıyas bahsinde bir anlamda İbn Hazm ile kıyası benimseyen yaygın Sünnî görüşün arasında bir denge ve uzlaşma noktası bulmaya çalışmaktadır.

İbn Kayyim, re'y ve kıyas ehlinin naslara itina göstermediği ve nasların hükümlere yeterli ve şâmil olduğuna kanaat getirmedikleri için re'y ve kıyas yollarını genişlettiğini, kıyâsü's-şebehi kabul ettiğini, şâriin dikkate alıp almadığı bilinmeyen vasıflara hüküm bağladığını ve yine şâriin hükme gerekçe yapmadığı bilinmeyen birtakım illetler istinbat ettiğini söylemiş ve sonuçta nasların birçoğu ile kıyas arasında teâruz bulunduğunu ifade durumunda kaldığını, bazan nasları kıyasa, bazan da kıyası naslara takdim ederek kararsız bir çizgi takip ettiğini ve bunun bir sonucu olarak da birçok hükmün kıyasa aykırı olarak sabit olduğunu savunmak zorunda kaldığını ileri sürmüştür. Bunlar beş yönden hata etmiştir. a) Nasların bütün olayları açıklamaya yetmeyeceğine kanaat getirmeleri. b) Birçok nassa re'y ve kıyas ile muâraza et-

meleri. c) Şariat hükümlerinin birçoğunun kıyas ve mîzana (adl) aykırı olduğuna kanaat getirmeleri. d) Bir yandan şâriin itibar edip etmediği bilinmeyen birtakım vasıf ve illetlere itibar ederken öte yandan şâriin itibar ettiği birtakım vasıf ve illetleri ilga etmeleri. e) Bizzat kıyas hususunda çelişkiye düşmeleri (*a.g.e.*, I, 349-350).

Kıyasa ilişkin mevcut görüşleri tenkit ettikten sonra İbn Kayyim bu konuda kendi görüşünü üç maddede ortaya koymaktadır. 1. Naslar hükümler için yeterli olup re'y ve kıyasa başvurmaya gerek bırakmamaktadır. 2. Nas varken re'y, kıyas ve ictihad bâtıldır. 3. Şariatın bütün hükümleri sahih kıyasa uygundur ve Hz. Peygamber'in getirdiği şeyler arasında mîzana ve sahih kıyasa aykırı hiçbir şey yoktur. İbn Kayyim'e göre naslar insanları asla kıyasa muhtaç bırakmamıştır ve nasta her türlü re'y, kıyas, siyaset ve istihsandan müstağni kılacak yeterlilik ve zenginlik vardır. Fakat nasların yeterliliği Allah'ın kuluna vereceği anlama yeteneği şartına bağlıdır (*a.g.e.*, I, 267-268, 350). Nasların delâleti hakikî delâlet ve izâfî delâlet olmak üzere iki kısımdır. Hakikî delâlet konuşanın kastına ve iradesine tâbidir ve bu delâlet değişme göstermez. İzâfî delâlet ise işitenin anlayış, kavrayış, sağlam düşünüş ve zihin berraklığına ve bunun yanında lafızları ve lafızların mertebelerini bilmesine bağlıdır. Dolayısıyla bu delâlet, işitenlerin anılan hususlardaki farklılığına göre değişiklik gösterir.

İbn Kayyim, kıyas konusunda Zâhirîler'i ve re'y ehlini aşırı olarak niteleyip kendisinin orta yolu tercih ettiğini belirterek kıyas karşıtlarının üslûbuyla re'y ehlini ve yer yer Şâfiîler'i ve Hanbelîler'i tenkit etse de (*a.g.e.*, I, 222) her şeyin hükmünün naslarda bulunduğu anlayışı ve bu görüşün temellendirilmesi konusunda kendisiyle öteki usulcüler arasında ciddi bir fark bulunmamaktadır. Çünkü onlar da her şeyin hükmünün naslarda bulunduğunu, fakat bazı hükümlerin lafız, bazıların ise anlam olarak bulunduğunu ve kıyasın anlam olarak naslarda mevcut hükümlerin anlaşılmasının yolu olduğunu belirtmişlerdir. İbn Kayyim bu yaklaşımıyla bir anlamda, usulcülerin teknik kıyasına veya daha doğru bir ifadeyle nasları gerek tek tek gerekse birbirine ekleyerek gereği gibi değerlendirmeden önce kıyasa başvurmalarına karşı çıkmış olmaktadır.

Prensip olarak hikmet ve maslahata riayeti kabul ettiği için İbn Kayyim genel

anlamda kıyas yanında istihsan ve istishâb da sıcak bakmaktadır. İstishâb ve önceki şeriatlar konusunda öteki usulcülerden pek farkı yoktur. İstishâbın berâet-i asliyye istishâbı, aksi sabit oluncaya kadar şer'î hükmü ortaya koyan vasfın istishâbı ve tartışma konusunda icmâ istishâbı olmak üzere üçe ayrıldığını belirttikten sonra birinci tür istishâbın, Hanefîler'e göre bir durumun devam ettiğini göstermeye değil "def"e uygun, Mâlikîler'in, Şâfiîler'in ve Hanbelîler'in çoğunluğuna göre ise bir durumun devam ettiğini göstermeye uygun olduğunu, ikinci tür istishâbın hüccet olduğu konusunda pek ihtilâf bulunmadığını ve üçüncü tür istishâbın hüccet olup olmadığını ise tartışmalı olduğunu söyler (a.g.e., I, 339-344; kıyas berâet-i asliyye için bk. a.g.e., I, 261). Ayrıca önceki şeriatlar konusunda dört imamın olumlu kanaatini zikreder.

İbn Kayyim Medine ehlinin amelinin hüccet olamayacağı görüşündedir. Çünkü amel, sünneti belirlemenin ölçüsü değil tam aksine sünnet ameli belirlemenin ölçüsüdür; dolayısıyla sünnet hangi ameli destekliyorsa o amel muteberdir. Öte yandan muhalefet edilemeyecek olan amel, bir beldede oturan bir grup sahâbînin ameli olmayıp sahâbenin bütününün amelidir (*I'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 380-396).

4. İctihad ve Taklid. İbn Kayyim, taklid karşıtlığının ve serbest icthad düşüncesine sahip olmasının bir sonucu olarak icthad kapısının kapanmasını kabul etmez. İctihad kapısının kapanması anlamına gelen, belli bir dönem veya belli kişilerden sonra o zamana kadarki mevcut görüşler arasında seçim yapmanın câiz olmadığı şeklindeki anlayışları zikrederek bunları şiddetle eleştirir (a.g.e., II, 275-277). Fakat fûrû-i fıkıh ve Arapça bilgisi olmayan ve usulcülerin kurallarını bilmeyen kişi için icthad ehliyeti asgari düzeyde dahi gerçekleşmiş olmayacağı için bu kişilerin doğrudan hadislerden hüküm çıkarmaları, fetva vermeleri ve onunla amel etmeleri uygun değildir. Bunların bilenlere sorması gerekir (a.g.e., IV, 235-236, 239). İhtiyaç anında ve o konuyu bilen bir âlimin bulunmaması durumunda ise taklit yoluyla fetva vermek câizdir (a.g.e., I, 45-46; IV, 198).

İbn Kayyim'e göre ilim ehlinin yolu âlimlerin görüşlerini araştırıp zaptetmek, üzerinde düşünmek ve bunları Kur'an, sabit sünnet ve Hulefâ-yı Râşidîn'in görüşlerine arz etmek, bunlara uygun düşenleri

almak, aykırı olanlara iltifat etmemektir. Durumu açıklığa kavuşmayan görüşlere gelince, bunlar sonuçta uymanın vâcip değil câiz olduğu icthadî meseleler kapsamındadır. Kimseyi bu görüşle ilzam etmeksizin ve bunun hak, ötekilerin bâtil olduğunu söylemeksizin buna uymak câizdir. Mukallitler ise bu yolu tersine çevirerek Allah'ın kitabını, elçisinin sünnetini ve elçinin halife ve arkadaşlarının görüşlerini taklit ettikleri kişinin görüşlerine arzetmişler, uydukları kişinin sözüne uygun olanları almışlar, ötekileri almamak için çareler uydurmuşlardır (a.g.e., II, 226-228; *el-Fürûsiyye*, s. 342-343). Halbuki müctehid imamların görüşleri suyun yokluğunda başvurulacak teyemmüm gibidir. Mukallitler ise müctehidlerin görüşlerini öne alarak Kitap, Sünnet ve sahâbe sözlerini suyun yokluğunda başvurulacak teyemmüm menzilesine indirmişler ve su varken teyemmüm etmişlerdir. Daha sonra gelenler ise büsbütün ileri giderek müftü ve hâkimin karşılaştığı olayda Kitap, Sünnet ve sahâbe sözlerine bakmasının câiz olmadığını, uydukları ve taklit ettikleri kişinin sözüne başvurması gerektiğini söylemişlerdir. IV. (X.) yüzyıldan sonra bir adamın peşine düşüp onun fetvalarını şâriin nasları yerine koymak, hatta nasların önüne alıp onu taklitle yetinmek âdeti ortaya çıkmıştır (*I'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 248-263).

Muayyen bir mezhebe intisap etmek gerekli değildir. Devlet başkanının kadıya belli bir mezhebe göre hükmetmesi şartını koşması durumunda bu şart geçersizdir. Bir mezhebe mensup müctehid, başka bir imamın görüşünü bir delil sebebiyle tercihe daha uygun bulmuşsa bu görüşü kendi imaminin usulüne göre tahric ederek bununla fetva verebilir (a.g.e., III, 283-284; IV, 185, 238, 261-263). Müftü, bir meselede başkasının mezhebinin kendisinin taklit ettiği mezhepten daha üstün ve delil bakımından daha sahih olduğunu bile bile kendi mezhebine göre fetva vermekten kaçınmalıdır. Müftüye herhangi bir imamın görüşü sorulmuşsa onun görüşünün ne olduğunu söylemesi gerekir. Eğer kendi icthadî sonucunda ulaştığı hükmün -Allah'ın hükmünün- ne olduğu sorulmuşsa bu takdirde müftü, ister kendi imamına isterse başkalarına ait olsun mevcut görüşler arasında hangisi kendince üstün, Kitap ve Sünnet'e daha yakın ise o görüşle fetva vermelidir (a.g.e., IV, 177, 236). Müftünün, hakkında Allah'tan veya resulünden bir nas bulunmadığı bir konuda icthadının

ulaştığı sonucu, "Allah bunu vâcip kılmıştır, haram kılmıştır, mubah kılmıştır veya Allah'ın hükmü budur" diye ortaya koyması câiz olmaz (a.g.e., I, 39, 43-44; II, 230). İbn Kayyim'in bu yaklaşımı, İbn Hazm'ın kıyas, istihsan ve taklit yoluyla ulaşılan hükmün Allah ve resulüne isnadının haram olduğu (İbn Hazm, VI, 152) görüşüne göre daha mutedil görülebilir.

İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbelî Ehl-i sünnet'in imamı şeklinde tavsif ederek ona diğer imamlara göre daha öncelikli bir yer verip onun dayandığı esasları ölçü kabul etmekle birlikte mezhep taassubuna şiddetle karşı çıkar (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 156, 246, 248) ve yerine göre diğer mezhep imamlarının görüşlerini tercih eder (a.g.e., s. 31, 51, 192, 235). Ahmed b. Hanbelî'nin görüşleri arasında da seçmecî davranmış, ona atfedilen bazı fikirlerin onun usul ve görüşüne uygun düşmediğini ileri sürmüştü (*I'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 310, 319), bazı görüşlerini de mezhep gereği değil salt yorum olarak değerlendirmiştir (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 293). Bu kadar serbest ve seçmecî davranıldığı halde Hanbelî mezhebi içinde kabul edilmesinde, Ahmed b. Hanbelî'den bir konuda birkaç farklı görüş rivayet edilmesinin sağladığı rahatlığın da rolü bulunmaktadır.

Eserleri. İbnü'l-Cevzî, daha kalıcı olduğu düşüncesiyle telifi öğretime tercih ederken İbn Kayyim ikisini bir arada yürütmeye çalışmıştır. Kitap telifi konusunda Ahmed b. Hanbelî'nin olumsuz tavırını, Kitap ve Sünnet'le meşguliyetten ve onların savunmasını yapmaktan uzaklaşma gerekçesiyle açıkladıktan sonra Kitap ve Sünnet'e aykırı re'y ve mezhepleri iptale dair kitap yazmada bir sakınca bulunmadığını, hatta bunun yerine göre vâcip, yerine göre müstehap ve yerine göre mubah olduğunu belirtmiştir (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 255-256). Herhangi bir ilimde otorite sayılmasa da kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıhta derinleşmiş olduğu belirtilen İbn Kayyim'in kaynaklarda 100'e yakın eserinin adı geçmekte olup bunların önemli bir kısmı, gerek onun ilginç kişiliği gerekse Hanbelî mezhebinin tarihî birikimini gün ışığına çıkarma yönünde çağımızdaki bazı resmî politikalar ve finans desteği sayesinde nesredilme imkânı bulmuştur. Geri kalan eserlerinin çok azının yazma nüshası mevcut olup büyük çoğunluğu ise sadece ismen bilinebilmektedir. İbn Teymiyye'nin aksine tasavvuftan daha fazla etkilendiği ve ona nisbetle daha az polemikçi

olduğu, bu bakımdan da İbn Teymiyye'nin nisbeten kuru, İbn Kayyim'in ise açık ve akıcı bir üslûba sahip olduğu söylenebilir. Kendisinin de belirttiği gibi (*et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 232) eserlerinde konudan konuya atlama, konu dışına çıkma veya istitrâd fazladır. Buna bağlı olarak sorulara çok geniş cevaplar vermektedir. Eserlerinde tekrarların fazla oluşunu İbn Kayyim'in vâzilğine ve çok eser yazmış olmasına bağlamak mümkündür. Onun hemen bütün kitapları, bir mezhebin görüşlerini savunma veya öne çıkarma düşüncesi güdümediği izlenimi verecek şekilde mukayeseli tarzda yazılmış ansiklopedik eserlerdir. Selef'in dediğine aykırı olmamak şartıyla her görüşe açık olan İbn Kayyim'in konulara yaklaşımında objektifliğin hâkim olduğu söylenebilir. Ele aldığı bir konudaki görüşleri gerekçeleriyle birlikte zikrederek tartıştıktan sonra tercihini açıkça belirttiği gibi bazan tercihi okuyucuya bırakır (*a.g.e.*, s. 151). Kişilere değil delile itibar ettiği için delilin desteklediği görüşü almaktan kaçınmaz. Bu bakımdan teorik olarak uzlaşması mümkün olmayan kişilerin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir (meselâ bk. *İğâsetü'l-lehân*, I, 104). İbn Kayyim'in eserlerinin tesbiti ve adlandırması konusunda bazı karışıklıklar bulunmakta, bu durum biraz da eserlerinin yoğun bir ilgiye mazhar olmasından ve bu eserlerden seçme ve derlemelerin değişik isimler altında yayımlanmasından kaynaklanmaktadır. İbn Kayyim'in bir eserini yazarken diğer eserlerinden sık sık alıntılar yapması da bunda etkili olmuştur. Bazı eserleri farklı adlarla birçok defa, bazan da eserlerinin çeşitli bölümleri müstakil olarak neşredilmiştir.

A) Akaid. 1. *el-Kaşidetü'n-nûniyye** (*el-Kâfiyetü's-şâfiyye fi'l-intişâr li'l-fırkati'n-nâciyye*, *el-Kaşidetü'n-nûniyye fi's-sünne*). Ehl-i sünnet ve'l-cemâat akaidine, özellikle sıfatlar konusuna dair yaklaşık 3000 beyit ihtiva eden ve üzerinde birçok çalışma yapılan eserin çeşitli baskıları vardır (İstanbul 1318; Kahire 1319, 1344; Cide 1415/1995; nşr. Abdullah b. Muhammed el-Umeyr, Riyad 1416/1996). 2. *eş-Şavâ'iku'l-münezzele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attila* (*eş-Şavâ'iku'l-mürsele*). *İğâsetü'l-lehân*'da atıfta bulunulan (I, 45; II, 114) eser Selef akaidine dairdir. Eserin İbnü'l-Mevsîlî tarafından yapılan ihtisarı basılmış (Kahire 1348, 1380; nşr. Seyyid İbrâhîm, Kahire 1412/1992; I-II, Mekke 1348-1349; nşr. Rıdvân Câmî' Rıdvân, I-II, Mekke 1415/1994), mevcut kısmı da Ali b. Mu-

hammed ed-Dahîlullah tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (I-IV, Riyad 1408/1988). 3. *İctimâ'u'l-cüyûşü'l-İslâmiyye 'alâ gazvi'l-Mu'attila ve'l-Cehmiyye* (Amritsar 1314; Kahire 1351, 1401; Beyrut 1404/1984, 1408/1988; nşr. Avvâd Abdullah el-Mu'tik, Riyad 1408/1988, 1415/1995; nşr. Ebû Hafs Seyyid b. İbrâhîm, Kahire 1992; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Beyrut-Riyad 1414/1993). Büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübrâ*'sından esinlendiği ileri sürülen bu eser (Ahmed Mâhîr el-Bakarî, s. 118-119), Allah'a nisbet edilen ve eskiden beri kelâmcılar arasında tartışma konusu yapılan istivâ sıfatına dairdir. Eserde istivânın anlamıyla ilgili olarak dilcilerin, kelâmcıların, müfessirlerin, hadisçilerin, sûfilerin ve şairlerin ifadeleri derlenmiştir. 4. *Hâdî'l-ervâh* ilâ bilâdi'l-efrâh*. *eş-Şavâ'ik*'tan sonra yazılan eser, cennetin halen mevcut olduğunu ispat etmek ve cennetin mahiyetiyle orada yaşanacak hayata ilişkin bilgiler vermek üzere telif edilmiş, bundan dolayı müellif tarafından "Sîfâtü'l-cenne" ve "Vasfû'l-cenne" olarak da adlandırılmıştır. Eserin çeşitli baskıları vardır (Ka-

hire 1325; nşr. Mahmûd Hasan Rebî', Kahire 1357; nşr. Abdullah es-Seyyid Subh el-Medenî, Kahire 1398/1977; nşr. Abdülâtîf Âlû Muhammed el-Fevâir, Amman 1987; nşr. Yûsuf Ali Budeyvî – Muhyiddin Mes-tû, Beyrut 1411/1991; nşr. Ali eş-Şûrbâcî, Beyrut 1412/1992; nşr. İsmâüddin Sabâbatî, Kahire 1992; nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, Dimaşk-Riyad 1414/1993; nşr. Seyyid el-Cümeilî, Beyrut-Riyad 1414/1994). 5. *er-Rûh**. Eserde ağırlıklı olarak rüya, ölümle kıyamet arasındaki süre, kabir hayatı ve ruh konusu ele alınır (Haydarâbâd 1318; Hint 1381, 1386; Dimaşk 1980; nşr. Abdülfettâh Mahmûd Ömer, Amman 1985; nşr. Âdil Abdülmün'im Ebû'l-Abbâs, Kahire 1989). 6. *er-Rûh ve'n-nefs*. İbn Kayyim'in bazı eserlerinde *er-Rûh ve'n-nefs* ve *Ma'rifetü'r-rûh ve'n-nefs* adıyla atıfta bulunduğu bu kitap (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, s. 496) *er-Rûh*'tan daha geniş kapsamlı ayrı bir eser olmalıdır (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 258-259). 7. *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru velâyeti'l-ilm* (*elviyeti'l-ilm*) ve *l-irâde* (Kahire 1323; nşr. Mahmûd Hasan er-Rebî', Kahire 1358; I-II, Kahire 1955; nşr. Hassân Abdülmennân et-Tîbî – İsmâ Fâris el-Ha-

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *er-Rûh* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1626)



restânî, I-II, Beyrut 1994; nşr. Seyyid İbrâhim – Ali Muhammed, Kahire 1414/1994). İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*'den sonra ve Mekke'de bulunduğu sırada kaleme aldığı eserde esas olarak sırat-ı müstakime kendileriyle ulaşılabılır dediği ilim ve irade üzerinde duracağını belirtmiş, fakat burada sadece ilim üzerinde durmuş, irade ve muahabet dediği ikinci aslı *Ravzatu'l-muhibbîn* adlı eserinde yazmıştır. Müellif Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilmesindeki sırlar, Hz. Peygamber'in kulpeygamber olmayı seçmesi, yaratılışın amacı gibi konulardan bahsettiği bir girişten sonra ilim, ilmin fazileti, ilme olan ihtiyaç ve ilim ehlinin şerefi; yaratıcıyı ispat yolları, Allah'ın yaratıştaki ve teşri'deki hikmeti, şeriata olan ihtiyaç; nübüvvetin bilinmesi ve nübüvete olan ihtiyaç; hüsün-kubuh ve maslahat-mefsedet; ilm-i nücüm, falcılık, uğur, uğursuzluk gibi çok değişik konulardan bahsetmektedir. Eserin büyük ölçüde, Câ-

hiz'e nisbet edilen *ed-Delâ'il ve'l-i'tibâr* adlı kitaptan iktibas edildiği iddiası (Ahmed Mâhir el-Bakarî, s. 169) araştırılmaya muhtaçtır. **8. Şifâ'ü'l-'alil fi mesâ'ilil-kazâ'** ve'l-kader ve'l-hikme ve'ta'lîl (Kahire 1323, 1975, 1994; Tâif 1970; Beyrut 1409/1988). **9. Hidâyetü'l-hayârâ'** fi ecvibeti'l-yehûd ve'n-naşârâ' (Kahire 1322 [el-Fârîk beyne'l-mahlûk ve'l-hâlik'in kenarında], 1333; Mekke 1387 [el-Câmî'ü'l-ferîd içinde], Medine 1396/1976; nşr. Seyfeddin el-Kâtib, Beyrut 1980; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1398, 1399, 1402, 1407; nşr. Mustafa Ebü'n-Nasr eş-Şelebî, Cidde 1988; nşr. Muhammed Ali Ebü'l-Abbâs, Kahire 1990). Muhammed eş-Şeyh Ahmed Mahmûd el-Hâc eseri doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır (1406. Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Sü'ûd el-İslâmiyye [Riyad]). **10. Şerhu esmâ'illâhi'l-hüsnâ.** İbn Receb bu isimde bir eseri İbn Kayyim'e nisbet etmiş (*ez-Zeyl'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 450), Be-

kir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Kayyim'in esmâ-i hüsnâ konusundaki görüşlerini bir araya getirerek *et-Takrîb li-'ulûmi İbni'l-Kayyim* adlı kitabına dercetmiştir. **11. el-Kebâ'ir.** Abdullah b. Cârullah'ın *el-Beyânü'l-maflûb li-kebâ'iri'z-zünûb* adıyla neşrettiği eser (Mekke 1408/1988; Riyad 1414/1994) Zehebî ve İbn Kayyim'in bu isimdeki risâlelerinin özeti ve derlemesi niteliğindedir.

B) Ahlâk ve Tasavvuf. 1. Medâricü's-sâlikîn (*beyne menâzili "iyyâke na'bûdü ve iyyâke neste'in"*). Birçok baskısı bulunan (Mısır 1334, 1375; nşr. M. Kemâl Ca'fer, Kahire 1980; Kahire 1983; Cidde 1989) ve Henri Laoust'un Hanbelî mezhebinde mistik literatürün şaheseri olarak nitelendirildiği eser Hâce Abdullah-ı Hersevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı kitabının şerhidir (bk. *MENÂZİLÜ'S-SÂİRİN*). **2. İğâsetü'l-lehfân min meşâyidi's-şeytân** (Kahire 1320; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1357; nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Kahire 1961; nşr. Muhammed Affî, Beyrut-Riyad 1407/1987; nşr. Beşîr Mahmûd Uyûn, Beyrut-Riyad 1414/1993). *el-İğâsetü'l-kubrâ* adıyla da bilinen eserde, İbn Kayyim'in toplumsal ıslahat projesinin ana mesajlarını hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde özetlediği, şeytanın tuzağı olarak adlandırılacak her türlü inanış ve davranış bozukluğundan kurtulabilmek için Selefî anlayışı, Kur'an'ın ruhuna ve Hz. Peygamber'in sünnetine dönüştürdüğü görülür. Müellifin önemli eserlerinden biri kabul edilen *İğâsetü'l-lehfân*, bu çizgiye yer alan ileri dönem literatürü için de sıkça başvurulan bir kaynak olmuş, eserin bazı bölümleri risâleler halinde ayrıca neşredilmiştir. *İğâsetü'l-lehfân*'da yaklaşık elli sayfalık bir bölümün *Semev'el el-Mağribî'nin Bezlü'l-mechûd fi ifhâmi'l-yehûd* adlı eserinden aynen iktibas edildiği iddia edilmektedir (Ahmed Mâhir el-Bakarî, s. 170; eserin önemine ilişkin bir değerlendirme için bk. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 2-5). Eseri Şeyh Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Butayn *Muhtaşaru İğâsetü'l-lehfân* (Riyad 1392/1972, 1409/1989), Nûreddin İbn Gânim el-Makdisî *Meşâyidü's-şeytân ve zemmü'l-hevâ'* (nşr. İbrâhim Muhammed el-Cemel, Kahire 1983) adıyla ihtisar etmiş, Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid el-Eserî *Mevâridü'l-emân* (Riyad 1415/1995) ve Nûr Saîd Sübülü'l-halâş min vesvâsi'l-han-nâs (Beyrut 1992) adıyla birer seçme yapmışlardır. **3. Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn** (Kahire 1320, *İğâsetü'l-*

İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait *er-Rûh* adlı eserin Mehmed Resid Vücûdî tarafından *Ahuâl-i Âlem-i Berzah* adıyla yapılan tercümesinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2780)



lehfân kenarında, 1357; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1394; Beyrut 1982; nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Katar, ts.; nşr. Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer, Demâm 1988; Kahire 1988; nşr. Yûsuf Ali Bûdeyî, Beyrut 1993). *Seferü'l-hicreteyn ve tarîku's-sa'âdeteyn* adıyla da anılan eserde (Safedî, II, 271) Allah'a ve Hz. Peygamber'e hicretin mânası ve çeşitli yönleri, havf ve recâ, zevk ve muhabbet gibi konular ele alınır. Müellif bu eserin anlam ve tür bakımından alışılmışın dışında, amacı bakımından ise hayli dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir (s. 25). Eserin *İnnî Muhâcirün ilâ rabbî* adıyla bir muhtasarı da neşredilmiştir (Kahire 1987). **4.** *Ravzatü'l-muhibbîn ve nûzhetü'l-müşâkin* (Kahire 1357; nşr. Ahmed Ubeyd, Kahire 1375; nşr. Sâbir Yûsuf, Beyrut 1982; Halep 1397/1977; Mekte 1397/1977; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1988; nşr. Semîr Hüseyin Halebî, Tanta 1410/1990; Riyad 1417/1996). Sevgiye dair olup bu alanda yazılmış eserlerin bir özeti gibidir. İbn Hazm'dan nakilde bulunmasından ve onun bazı görüşlerini tartışmasından hareketle İbn Hazm'ın *Ṭavku'l-ḥamâme*'sini gördüğü ve ondan etkilendiği sonucu çıkarılmaktadır. Tâhir Ahmed Mekki'ye göre İbn Kayyim, İbn Hazm'ın sevgiye dair görüşlerini dinî bir biçim vererek âdetâ bir vâiz üslûbuyla nakletmiştir (*Dirâsât 'an İbn Ḥazm ve Kitâbihî Ṭavku'l-ḥamâme*, s. 336-341; eserle ilgili değerlendirme için ayrıca bk. Abdul Karim Germanus, *IC*, XXVI [1952], s. 91-112). Bu eserden seçmeler ve bazı bölümler değişik isimler altında küçük risâleler halinde yayımlanmıştır (*Allah yetecellâ dhâhiken*, nşr. Ahmed İbrâhim Hızır, Cidde 1415/1995; *Zemmü'l-hevâ' ve'ttibâ'uhû*, nşr. Ali Hasan Abdülhamîd, Amman 1988). **5.** *el-Kelimü't-ṭayyib ve'l-'amelü's-şâlih*. Müstakil bir eser mi yoksa İbn Teymiyye'nin *el-Kelimü't-ṭayyib*'inin şerhi mi olduğu tartışılan eserin *el-Vâbilü's-şayyib mine'l-kelimi't-ṭayyib* adıyla birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1343, *Mecmû'atü'l-hadîsi'n-Necdiyye* içerisinde; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût – İbrâhim el-Arnaût, Tâif 1393; nşr. İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, Riyad 1399/1979; nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1401/1980; nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1985; nşr. Beşîr Muhammed Uyyûn, Tâif 1406; nşr. Muhammed Abdurrahman İvaz, Beyrut 1407/1987; nşr. İyâd Abdüllatîf, Bağdad 1987; nşr. Muhammed Ali Ebû'l-Abbas, Kahire 1989; nşr. İbrâhim Acûz, Beyrut, ts.; Dem-

mâm 1409/1989). **6.** *er-Risâletü't-Tebûkiyye*. "İyilik ve takvâ üzerine yardımlaşın" (el-Mâide 5/2) âyetinin tefsiri mahiyetindeki eser, *er-Risâletü't-Tebûkiyye* (Kahire 1347; nşr. Eşref Abdülmaksûd Abdürrahîm, İsmâiliye 1408/1987; nşr. Hammâd Selâme, Zerkâ 1410/1989), *Tuḥfetü'l-aḥbâb fî tefsîri kavlihî te'âlâ "ve te'âvenü 'ale'l-birri ve't-takvâ..."* (Kahire 1376; Riyad 1404/1984) ve *Zâdül-muhâcir ilâ rabbihî* (Kahire, ts.; nşr. Muhammed Cemîl Gâzî, Cidde 1406/1986) adlarıyla basılmıştır. **7.** *ed-Dâ' ve'd-devâ'* (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1377; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1988; nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Kahire 1411/1991; nşr. Seyyid el-Arabî, Mansûre 1415/1994; nşr. Âmir b. Âlü Yâsin, Riyad 1417/1997). *el-Cevâbü'l-kâfi limen se'ale 'ani'd-devâ'i's-şâfi* adıyla da birçok baskısı yapılan eser (Kahire 1904, 1346; nşr. Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid, Kahire 1968; Cidde 1403/1983; Beyrut 1985; nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1986; nşr. Abdüllatîf Âlü Muhammed el-Fevâir, Amman 1986; nşr. Muhammed Abdürrezzâk er-Ruûd, Amman 1413/1992; nşr. Saîd Muhammed el-Leḥhâm, Riyad-Beyrut 1407/1987; nşr. İsmâüddin es-Sabâbatî, Kahire 1992; nşr. Murad b. Abdullah, Kahire 1996; Riyad 1417/1996) her hastalığın bir devasının olduğunu bildiren hadisin şerhi mahiyetindedir. Eserde müellif, şifaya yardım eden şeylerin başında ihlâsla yapılan dua, âhiretin dünyaya tercih edilmesi ve mâsiyetlerden uzaklaşılması gibi hususları sayar. **8.** *el-Fevâ'id*. Kaynaklarda yer almayan bu eserin İbn Kayyim'e aidiyetinin şüpheli olduğu iddia edilmekle birlikte Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, kitapta *İctimâ'u'l-cüyüşî'l-İslâmiyye ve el-Me'âlim (İ'lâm)* adlı eserlere atıf bulunduğundan hareketle bunun İbn Kayyim'e ait olduğunu belirtmiştir (*İbn Kayyim el-Cevziyye*, s. 284). Ahlâk, vaaz ve irşad konularını içeren eser birçok defa basılmıştır (Kahire 1344; nşr. Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1399/1979; Kahire 1400/1980; nşr. Abdüsselâm Şâhîn, Beyrut 1983; Beyrut 1406/1986; Kahire 1407/1987; Riyad 1417/1996). *el-Fevâ'idü'l-Mekkiyye* adıyla müellife nisbet edilen eserin bununla aynı olup olmadığı ise şüphelidir. **9.** *Uddetü's-şâbirîn ve zahîretü's-şâkirîn* (Kahire 1341, 1349; nşr. Nuaym Zerkûr, Beyrut 1983; nşr. Muhammed Ali Ebû'l-Abbas, Kahire 1988; nşr. İbrâhim Süleyman es-Sâih, Tanta 1410/1990; nşr. Ebû Sehl Necâh İvaz Sıyâm, Mansûre 1415/1995).

C) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. İ'lâmü'l-muvakkirîn* 'an rabbi'l-âlemîn. Mezheler üstü veya Selefi nitelikte bir metodoloji denemesi mahiyetindeki eserde bu metodolojinin Hz. Peygamber'den itibaren gelişim seyri ve genel esasları ele alınmıştır (Delhi 1313-1314; Kahire 1325, *Ḥâdi'l-ervâh* ile birlikte; nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1374/1955, 1968; nşr. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire 1389/1969; nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Garbâvî, Kahire 1970; nşr. M. Abdüsselâm İbrâhim, Beyrut 1991, 1993; nşr. İsmâüddin es-Sabâbatî, Kahire 1414/1993). **2. eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye (el-Firâsetü'l-marziyye fi [aḥkâmi]'s-siyâseti's-şer'iyye).** Müellifin en tanınmış eserlerinden biri olup yargılama hukuku alanında önemli bir kaynak sayılır. Eserde müellif, İbn Teymiyye'nin beyyine anlayışını geliştirerek hakkı gösteren her şeyin yargılama hukukunda beyyine sayılacağı, bunun için de şekli ve zâhiri ispat vasıtalarının yanı sıra ferâset ve sezginin de devreye sokularak halin delâleti, karfîne ve emârelerden hareketle hüküm verilebileceği tezi üzerinde durur. Eserin *el-Firâse* adıyla anılması da bu konuya özel bir önem verildiğini gösterir. İbn Kayyim, Hz. Peygamber döneminden itibaren yargılamada ferâsetle hüküm vermenin, yardımcı ve takdiri delillere itibar etmenin değişik örneklerini vererek beyyine kavramına getirdiği geniş yorumu temellendirmeye çalışır. Eserde dolaylı şekilde de olsa yargılama hukukuyla ilgili bulunan fikhî konular ayrıntılı biçimde ele alınır (Kahire 1317, 1371, 1381; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1372/1953; nşr. Behic Gazâvî, Beyrut, ts.; nşr. M. Cemîl Ahmed, Kahire 1961; nşr. Muhammed Cemîl Gâzî, Kahire 1978; Cidde 1405/1985). **3. Aḥkâmü ehli'z-zimme.** İslâm ülkesinde gayri müslimlerin hukukuna dair yazılmış en kapsamlı eserdir. Kitapta zimmî hukuku, Hanbelî fikhî ağırlıklı olmak üzere müellifin dönemine kadar oluşan rivayet ve hukuk doktrini açısından mukayeseli bir şekilde ele alınmış, yer yer de ilk yüzyıllardaki uygulamalara temas edilmiştir (nşr. Subḥî es-Sâlih, I-II, Dimaşk 1381/1961; Beyrut 1401/1981, 1983). **4. Tuḥfetü'l-mevdûd bi-aḥkâmi'l-mevlûd.** Çocuğa ilişkin hükümleri derleyen bir eser olup çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin el-Hindî, Lahor 1962; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dimaşk 1391/1971; nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî, Kahire 1987; nşr. Abdülmün'im el-Ânî, Beyrut 1403/1983; nşr.

Abdüllatif Âlü Muhammed el-Fevâir, Amman 1408/1988; nşr. Muhammed Ali Ebû'l-Abbas, Riyad 1408/1988; nşr. Kemâl Ali Cemîl, Mansûre 1414/1993). 5. *el-Fürûsiyye*. Hz. Peygamber'in koşu müsabakası yapması, güreşmesi, ata binmesi, kılıç kuşanması, ok ve mızrak atışı yarışmalarına katılması gibi konulardan, yarışmayla ilgili genel hükümlerden bahseden ve özellikle yarışmanın sonucuna dair bahse girmenin hükmünü ele alan bir eserdir (nşr. İzzet Osman el-Huşî, Kahire 1360, 1414/1994; Kahire 1360, 1411; Bağdat 1987; nşr. Muhammed Nizâmeddin el-Fetîh, Medine 1410/1990; nşr. Semîr Hüseyin Halebî, Tanta 1411/1991; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Hâil 1414/1993, 1417/1996). Kaynaklarda *el-Fürûsiyyetü'l-Muhammediyye* olarak zikredilen, müellifin *el-Fürûsiyyetü's-şer'iyye* adıyla atıfta bulunduğu (*İ'lâmü'l-muvakkî'in*, IV, 22) eser de bu kitap olmalıdır (krş. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 280-281). 6. *İğâsetü'l-lehân fi hükmi talâkı'l-gâz-bân (el-İğâsetü's-suğrâ)*. Bu risâlede öfke halinde söylenen talâk sözlerinin hukukî sonuç doğurmayacağı savunulur (nşr. Muhammed Cemâleddin Kâsimî, Kahire 1396; nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1988). 7. *Hürmetü's-semâ'*. Müellifin 740 (1340) yılında büyük ölçüde İbn Teymiyye'nin *el-İstikâme*'sine dayanarak yazdığı, def ve şebbâbe eşliğinde müziğin câiz olmadığını ileri sürdüğü bir eserdir. Kaynaklarda *Keşfü'l-ğitâ' an hükmi semâ'l-ğınâ'* adıyla da geçen eser (nşr. Rebî' b. Ahmed Halef, Kahire 1411/1991; Beyrut 1412/1992) başka isimler altında da birçok defa basılmıştır (*Hükümü'l-İslâm fi'l-ğınâ'*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrâhim b. Muhammed, Tanta 1406/1986; *Risâle fi ahkâmî'l-ğınâ'*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Riyad 1403/1983; *el-Kelâm 'alâ mes'eleti's-semâ'*, nşr. Râşid b. Abdülazîz el-Hamed [doktora tezi], Riyad 1409/1989; *Hükümü'l-ğınâ'*, Medine 1410/1990). 8. *Hükümü târiki's-salât*. Ahmed b. Hanbel'in "Kitâbü's-Salât"ı ile birlikte *eş-Salât ve ahkâmü târikihâ* (Kahire 1342, 1347), *eş-Salât ve hükümü târikihâ* (nşr. Seyyid b. İbrâhim Sâdik, Kahire 1992; Beyrut, ts.; Medine 1409/1989) adıyla yayımlanmıştır. 9. *Cilâ'ü'l-efhâm fi fazli's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm* (Kahire 1357, 1375, 1392; nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhîn, Kahire 1968; nşr. Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, Dimaşk 1399/1979, II. bs., Küveyt 1987; nşr. Muhyiddin Dîb Mestû, Medine 1408/1988; nşr. Muhammed Beyyûmî, Mansûre 1415/1995, Beyrut

1996; Mekke 1417/1996). Eser *Cilâ'ü'l-efhâm fi zikri ahkâmî's-salâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm ve Ta'zîmü şe'ni's-selâm 'alâ hayri'l-enâm* şeklinde de anılmaktadır. 10. *Menâsikü'l-hac ve'l-umre* (nşr. Muhammed Affî, Riyad 1400/1980).

D) *Tefsir*. 1. *et-Tibyân fi aqsâmi'l-Kur'an** (*Eymânü'l-Kur'an*) (Mekke 1321; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1352, 1388; nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhîn, Kahire 1388/1968, Beyrut 1402/1982; nşr. M. Zührî en-Neccâr, Riyad 1399/1979; nşr. Şeyh Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1988; nşr. İsmâ Fâris el-Harestânî, Beyrut 1414/1994). 2. *Emsâlü'l-Kur'an. İ'lâmü'l-muvakkî'in*'in içinde aynı muhtevada bir bölümün bulunması bunun müstakil bir eser olmadığını akla getirmekle birlikte bazı kaynaklarda bu isimle müellife nisbet edilmesi ayrı bir eser olduğunu ve sonradan *İ'lâmü'l-muvakkî'in*'e dercedildiğini düşündürmektedir. *İ'lâm*'in içindeki bölüm Necidli bir âlim tarafından *Dürerü'l-beyân fi tefsiri emsâlü'l-Kur'an* adıyla yayımlanırken (Kahire, ts.) *el-Emsâl*'in de birçok neşri yapılmıştır (nşr. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd, Mekke 1400/1980; Beyrut 1981; nşr. Saîd Muhammed en-Nemr el-Hatîb, Beyrut 1981, 1403/1983; nşr. Mûsâ Ulvân el-Alîlî, Bağdat 1987). 3. *Bedâ'î'u'l-fevâ'id*. Kur'an'ın Arap dili ve edebiyatı yönünden taşıdığı inceliklerin ve üstünlüklerin tanıtımını yapan, kısmen Kur'an lügatı ve grameri niteliğinde, yer yer çeşitli âyetlerin ve bazı sûrelerin tefsirini ve dinî ilimlerin çeşitli konularına ait geniş açıklamaları ve tartışmaları içeren orijinal bir eserdir (I-IV, Kahire, ts., 1392/1972; nşr. Ma'rûf Mustafa Zûrayk – Muhammed Vehbî Süleyman – Ali Abdülhamîd Baltacı, I-IV, Beyrut-Dimaşk 1414/1994). Müellif eserinin bu yönüyle bir örneğinin bulunmadığını belirtir. Bu eserin de bazı bölümleri müstakil risâleler halinde neşredilmiştir. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, eserin Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'nin *Netâ'icü'l-fiker*'inden intihal olduğunu iddia etmekte, Yüsrî es-Seyyid Muhammed ise bu iddiayı haksız bulmaktadır (*Bedâ'î'u't-tefsir*, I, 45-48; ayrıca kitaba ilişkin bir değerlendirme yazısı için bk. Fuâd Ali Muhaymir, XX/2 [1405/1985], s. 65-117). 4. *Tefsîrü'l-Fâtîha* (Kahire 1375). Safedî'nin büyük bir cilt olduğunu söylediği eserin (*el-Vâfi*, II, 272) müstakil bir kitap olmayıp *Medâricü's-sâlikîn*'den çıkarıldığı da öne sürülmektedir (Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 232). 5. *Tefsîrü'l-Mu'avvizeteyn*. Bunun da

müstakil bir eser olup olmadığı bilinmemekle birlikte Safedî'nin *er-Risâletü's-şâfiyye fi esrâri'l-Mu'avvizeteyn* adıyla andığı (*el-Vâfi*, II, 272) çalışma olması muhtemeldir (nşr. Mustafa b. Adevî, Tâif 1408/1988; Kahire 1409/1989). Eser *Tefsîrü süveri'l-Kâfirîn ve'l-Mu'avvizeteyn* adıyla (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut 1949) ve ayrıca Muhammed Üveys en-Nedvî tarafından İbn Kayyim'in diğer eserlerinde yer alan âyet ve kavram tefsirlerinin derlendiği *et-Tefsîrü'l-kayyim li'l-İmâm İbni'l-Kayyim* içinde (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire, ts.) neşredilmiştir. Yüsrî es-Seyyid Muhammed, daha titiz bir çalışma yaparak İbn Kayyim'in eserlerinde yer alan tefsirle ilgili bilgileri toplayıp Kur'an-ı Kerim'in tertibine göre düzenlemiştir (*Bedâ'î'u't-tefsiri'l-câmi' li-tefsiri'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*, I-V, Demmâm 1414/1993). *el-Fevâ'idü'l-müşevvik ilâ 'ulûmi'l-Kur'an ve 'ilmi'l-beyân* adlı bir eser İbn Kayyim'e nisbet edilerek basılmışsa da (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Kahire 1327; Beyrut 1982; nşr. Muhammed Osman el-Huşî, Kahire 1994) bunun İbnü'n-Nakîb el-Makdisî tarafından *et-Taħrîr ve't-taħbîr* adlı tefsirine mukaddime mahiyetinde yazıldığı tesbit edilmiş (bk. İBNÜ'N-NAKİB el-MAKDİSÎ) ve Zekeriyâ Saîd Ali tarafından yayımlanmıştır (*Muḥaddimetü Tefsiri İbni'n-Nakib*, Kahire 1415/1995).

E) *Hadis*. 1. *Tehzîbü muhtaşari Süneni Ebî Dâvûd*. Müellifin 732 (1332) yılında kaleme aldığı eser, Münzirî'nin *Muhtaşaru Süneni Ebî Dâvûd*'u ve Hattâbî'nin *Me'âlimü's-Süneni* ile birlikte basılmıştır (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Muhammed Hâmid el-Fikî, I-VIII, Kahire 1367-1369/1948-1950). 2. *el-Menârü'l-münîf fi's-şahîh ve'z-za'if*. Senedi incelenmeksizin bir hadis mevzû olduğunun anlaşılıp anlaşılmayacağına dair olup Abdülfettâh Ebû Gudde, bu eserin İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ının muhtasarı olduğunu ileri sürmektedir. İbn Kayyim, İbnü'l-Cevzî'nin değişik bablar altında zikrettiği hadislerden hareketle bu bablarda kaydedilen hadislerin mevzû olup olmadığına delâlet eden birtakım genel kurallara ulaşmaya çalışmıştır (*Menârü'l-münîf*, neşredenin girişi, s. 12). İlk önce Muhammed Hâmid el-Fikî tarafından *Mecelletü'l-Hedyi'n-nebevî'nin* (1376) 2-7. sayılarında, daha sonra *el-Menâr* adıyla müstakil olarak neşredilen eser (Kahire, ts.), *Naḥdû'l-menḥûl ev el-Menâr fi's-şahîh ve'z-za'if* isimiy-

le de basılmış (Mansûre 1383; nşr. Hasan es-Semâhî Süveydân, Beyrut 1411/1990), ayrıca Abdülfettâh Ebû Gudde'nin (Halep 1390/1970, 1403/1983; Riyad 1403/1984) ve Ahmed Abdüşşâfi'nin (Beyrut 1408/1988) tahkikiyle yayımlanmıştır.

F) Diğer Eserleri. 1. *Zâdü'l-me'âd* fî hedyî hayri'l-îbâd*. Hz. Peygamber'in hayatı, günlük yaşayışı ve uygulamalarından çıkarılan dinî, ahlâkî, hukukî vb. hükümlerin yer aldığı ansiklopedik mahiyette bir eserdir (Kanpûr 1298; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1347; Kahire 1369, 1379, 1963; Beyrut 1987; nşr. Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, I-V, Riyad 1979, Beyrut 1983; T trc. Şükrü Özen – Mehmet Erdoğan v.dğr., I-VI, İstanbul 1988-1990). 2. *Esmâ'ü mü'ellesâti İbn Teymiyye* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, *MMADm.*, XXVIII [1372/1953], s. 371-395; Beyrut 1981, 1983). 3. *Mekâ'idü's-şeyâtîn fi'l-vesvese ve zemmi'l-müvesvisîn*. Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin *Zemmü'l-müvesvisîn* adlı eserinin şerhidir (Bağdad, ts.; Beyrut 1989). 4. *el-Gurbe ve'l-iğtirâb* (Kahire, ts.; Kahire 1351). 5. *et-Tıbbü'n-nebevî*. Sahasında meşhur bir eser olup çeşitli neşirleri yapılmıştır (Halep 1347; nşr. Abdülganî Abdülhâlik, Kahire 1377/1957, Mekte 1398/1978; nşr. Abdullah b. Müsîfir el-Bişr, Riyad 1392/1972; nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Kahire 1978, Halep 1404; nşr. Âdil el-Ezherî – Ahmed Ali el-Cârim, Kahire 1980; nşr. Şuayb el-Arnaût – Abdülkâdir el-Arnaût, Beyrut 1406; nşr. Abdülmün'im el-Ânî, Beyrut 1407; nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir, Kahire 1409/1989; nşr. Muhammed Bekir Ali, İskenderiye 1410/1989). 6. *Me'âni'l-edevât ve'l-hurûf*. Arap dilindeki harf ve edatların İslâm hukukuyla ilişkilendirilerek ve örneklendirilerek incelendiği eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3499) bir nüshası mevcuttur (ayrıca bk. H. Avni Çelik, *AÜİFD*, sy. 8 [Erzurum 1988], s. 143-164; İbn Kayyim'in eserleri için ayrıca bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s: 199-312).

Literatür. Yaşadığı dönemden itibaren Hanbelî mezhebiyle diğer mezheplerde ve tasavvuf muhitlerinde yoğun bir ilgi uyandıran İbn Kayyim'in hayatı, görüşleri ve eserleri tabakat literatürü yanında müstakil çalışmalara da konu olmuştur. Bunun yanında özellikle günümüzde onunla ilgili olarak çeşitli ilmi araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Bunda şüphesiz, XX. yüzyılda Hanbelî mezhebinin tarihî mirasını gün ışığına çıkarmaya yönelik resmî politikaların ve özellikle İbn

Teymiyye ile İbn Kayyim'e gösterilen ihtimamın önemli payı vardır.

Kitaplar ve Tezler. 1. Takıyyüddin es-Sübki, *er-Resâ'ilü's-Sübkiyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye ve tilmizihî İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut 1983). 2. a.mlf., *es-Seyfü's-şakîl fi'r-red 'alâ İbn Zefîl* (nşr. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1356/1937). 3. Muhammed b. Azûz et-Tûnisî, *el-Kavlü'l-kayyim fi hâli İbn Teymiyye ve İbni'l-Kayyim* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 251). 4. Dâvûd b. Süleyman el-Hâlidî, *Şulhu'l-ihvân min ehli'l-îmân ve beyânü'd-dîni'l-kayyim fi tebri'eti İbn Teymiyye ve İbni'l-Kayyim* (Bombay 1306). 5. Abdülazîm Şerefeddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye 'aşruhü ve menhecühü ve ârâ'ühü fi'l-fıkh ve'l-'akâ'id ve't-tasavvuf* (Kahire 1376/1956, 1387/1967; Küveyt 1405/1984). 6. Muhammed Müslim el-Ganimî, *İbn Kayyim el-Cevziyye* (Dımaşk 1397; Beyrut 1401/1981). 7. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye, hayâtühü âşâruhü mevâridüh* (Riyad 1412). Müellifin *İbn Kayyim el-Cevziyye, hayâtühü ve âşâruh* (Riyad 1400/1980, 1403/1983, 1405/1985) ve *Mevâridü İbni'l-Kayyim fî kütübihî* (Riyad 1400) adlarıyla neşrettiği iki eserin birleştirilmiş şeklidir. 8. a.mlf., *et-Takrîb li-'ulûmi İbni'l-Kayyim*. Yazar, İbn Kayyim'in hayatını ve fıkhi görüşlerini, Haccâvî'nin *Zâdü'l-müstakni'* adlı kitabının tertibine göre düzenleyip önce *et-Takrîb li-fıkhî İbni'l-Kayyim* adıyla yayımlamış, daha sonra İbn Kayyim'in hayat hikâyesinin yer aldığı birinci bölüm yerine onun diğer dinî ilimlerdeki görüşlerini ilâve ederek *et-Takrîb li-'ulûmi İbni'l-Kayyim* adıyla yeniden neşretmiştir (Riyad 1416/1996). Ansiklopedik bir hüviyet taşıyan eserde, İbn Kayyim'in fıkhi ağırlıklı olmak üzere dinî ilimlerin çeşitli konularındaki görüşleri özetlenmiştir. 9. a.mlf., *el-Hudûd ve't-ta'zirât 'inde İbn Kayyim* (Riyad 1403/1983, 1415/1995 [yüksek lisans tezi]). 10. a.mlf., *Ahkâmü'l-cinâyê 'ale'n-nefs ve mâ dûnehâ 'inde İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut 1416/1996 [doktora tezi]). 11. Ahmed Mâhir Mahmûd el-Bakârî, *İbnü'l-Kayyim min âşârihi'l-'ilmîyye* (Beyrut 1404/1984; İskenderiye 1407/1987). 12. a.mlf., *İbnü'l-Kayyim el-luğavî* (İskenderiye 1989). 13. İvazullah Câd el-Hicâzî, *İbnü'l-Kayyim ve mevâkıfihü mine't-tefkiri'l-İslâmî* (Kahire 1380/1960, 1392/1972). 14. Abdurrahman b. Abdülazîz es-Sahmân, *el-Ma'ârifü's-seniyye min kütübî Şemsiddîn İbn Kay-*

yim el-Cevziyye (Riyad 1391/1971). 15. Muhammed Ahmed es-Sünbâtî, *Menhecü İbni'l-Kayyim fi't-tefsîr* (Kahire 1973; Devha 1982). 16. Abdülfettâh Lâşîn, *İbnü'l-Kayyim ve hissühü'l-belâğî fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut 1982). 17. Ahmed Hasan el-Bâkürî, *Ma'a İbni'l-Kayyim fi 'âlemi'r-rûh* (Kahire 1983). 18. Abdülazîm Islâhî, *Economic Thought of Ibn al-Qayyim (1292-1350 A. D.)* (Jeddah 1984). 19. Ahmed Ferîd, *Tezkiyetü'n-nüfus ve terbiyetühâ kemâ yukarriruhâ 'ulemâ'ü's-selef: İbn Receb el-Hanbelî, İbnü'l-Kayyim, Ebû Hâmid el-Gazzâlî* (Beyrut 1405/1985). 20. Sabrî el-Mütevelli, *Menhecü Ehli's-sünne fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Dirâse mevdu'iyye li-cühâdi İbni'l-Kayyim et-tefsiriyye* (Kahire 1986). 21. Ebû Bekir Hâmid el-Mihdâr, *el-Kavlü'l-kayyim mim mâ yervîhi İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim* (Cidde 1406/1986). İki âlimin Ehl-i beyt hakkındaki görüşlerini derleyen bir eserdir. 22. Muhammed Enver es-Senhûdî, *İbn Kayyim el-Cevziyye sîretühü menhecühü ve ârâ'ühü fi'l-ilâhiyyât* (Riyad 1407/1987). 23. Muhammed Süleyman el-Alîf, *el-Mecmû'u'l-kayyim min kelâmi Şeyhî'l-İslâm ve İbni'l-Kayyim* (Büreyde 1407/1987). 24. Ali Abbûd es-Sâhî, *İbn Kayyim el-Cevziyye* (Bağdat 1408/1988). 25. Hasan b. Ali el-Haccâcî, *el-Fikrû't-terbevî 'inde İbni'l-Kayyim* (Cidde 1988). 26. Muhammed el-Müsnid, *Akvâl fi terbiyeti'l-evlâd, İbnü'l-Kayyim, el-Gazzâlî, İbn Haldûn* (Riyad 1409/1989). 27. Ali b. Ali Câbir el-Harbî, *Keşfü'l-estâr li-İbtâli iddî'â'i fenâ'i'n-nâr el-mensûb li-Şeyhî'l-İslâm İbn Teymiyye ve tilmizihî İbni'l-Kayyim el-Cevziyye* (Mekte-Riyad 1410/1990). 28. Yûsuf Mahmûd Muhammed, *en-Nefs ve'r-rûh fi'l-fikri'l-insânî ve mevâkıfihü İbni'l-Kayyim minh* (Devha 1414/1993). 29. Kâmil Muhammed Uveyda, *el-İmâmü'l-hâfız Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut 1414/1994). 30. Eymen Abdürrezzâk eş-Şevvâ, *el-İmâm İbnü'l-Kayyim ve ârâ'ühü'n-naḥviyye* (Dımaşk 1416/1995). 31. Abdülilâh b. Osman eş-Şâyi, *Ârâ'ü İbni'l-Kayyim ḥavle'l-î'âka* (Riyad 1416/1996). 32. Abdülazîz Mustafa, *Şerhu'l-esbâbi'l-aşerâti'l-mücibeti li-maḥabbetillâh kemâ 'addehe'l-İmâm İbnü'l-Kayyim* (Riyad 1417/1996). 33. Abdülazîz b. Muhammed el-Gâmidî, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim el-fıkhîyye fi'l-mesâ'ili'l-ḥilâfiyye fi'l-îbâdât* (1413, yüksek lisans tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]).

34. Kâsım b. Ahmed b. Abdullah, *İbnü'l-Kayyim ve âşârühü fi't-tefsîr* (1403, yüksek lisans tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 35. Abdullah Muhammed Cârunebî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühü fi'd-dîâ' 'an 'akîdeti's-Selef* (1404-1405, doktora tezi, Câmîatü' Ümmi'l-kurâ [Mekke]). 36. Cemâl Muhammed es-Seyyid Abdülhamîd, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cühûdühü fi hizmeti's-sünneti'ne-nebeviyye ve 'ulûmihâ* (1407, doktora tezi, Câmîatü'l-İslâmiyye [Medine]). 37. İbrâhîm b. Ahmed el-Kindî, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve mevâkıfuhü'l-uşûliyye* (1407, doktora tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 38. Ahmed b. Abdülazîz el-Halef, *Menhecü İbni'l-Kayyim fi'd-da'veti ila'llâhi te'âlâ* (1412/1992, doktora tezi, Câmîatü'l-İslâmiyye [Medine]). 39. Ali b. İbrâhîm el-Gâmîdî, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim el-fikhiyye fi'l-mu'âmelâti ve'l-enkiha* (1415/1994, doktora tezi, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 40. Mehmet Özkan, *İbn Kayyim'in Eserlerinde Muhakeme Hukuku* (1994, yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Makaleler: F. T. Cooke, "İbn al-Qayyim's Kitâb al-Rûh", (*MW*, 25 [1935], s. 129-144); Sübhî Mahmesânî, "İbn Kayyim el-Cevziyye ve nevâhi't-teceddüd fi' ictihâdih" (*MMIAr*, XXIII [Dimaşk 1948], s. 363-381); Moshe Perlman, "İbn Qayyim and the Devil" (*Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, II [Roma 1956], s. 330-337); Hajji Abdul Karim Germanus, "Unknown Masterpieces of Arabic Literature; An Analysis of the Tract Rawdat al-muhibbin (on Love) by Muhammad b. Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyah and its Relation to Ibn Hazm's Tawq al-hamâmah" (*JC*, 26 [January 1952], s. 91-112); John W. Livingston, "İbn Qayyim al-Jawziyyah: A Four Teenth Century Defense Against Astrological Divination and Alchemicial Transmutation" (*JAOS*, XCI/1 [1971], s. 96-103); a.mlf., "Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim al-Jawziyye" (*JAOS*, CXII/4 [1992], s. 598-610); Ursula Weisser, "İbn Qayyim al-Gauziya über die Methoden der Embryologie" (*Medizinhist J.*, 16 [1981], s. 227-239); Tervîk Muhammed Şâhîn, "İbn Kayyim el-Cevziyye âlimen ve imâmen" (*el-Ba'sû'l-İslâmî*, XXVIII/8 [Leknev 1984], s. 22-43); Fuâd Ali Muhaymir, "et-Tevcihâtü'n-naḥviyye li'bn Kayyim el-Cevziyye min kitâbihî Bedâ'î'l-fevâ'id" (*ed-Dirâsâtü'l-*

İslâmiyye, XX/2 [1985], s. 65-117). Hüseyin Avni Çelik, "İbn Kayyim el-Cevziyye ve Me'âni el-Edevât ve'l-Huruf Adlı Eseri" (*EAÜİFD*, sy. 8 [Erzurum 1988], s. 143-164).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkafîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûfî, Kahire, ts., I-IV, tür.yer.; a.mlf., *İlgâsetü'l-lehfân min meşâyidi's-şeytân* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Kahire 1357, I-II, tür.yer.; a.mlf., *el-Menârü'l-münîf fi's-saḥîh ve'z-za'îf* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1403/1983, neşredenin girişi, s. 12; a.mlf., *Hâdi'l-ervâh* (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvi - Muhyiddin Mestû), Beyrut 1411/1991; a.mlf., *Miftâhu dâri's-sa'âde* (nşr. Hassân Abdülmennân et-Tîbî - İsmâ Fâris el-Harestânî), Beyrut 1414/1994, I-II; a.mlf., *Tarîku'l-hicreteyn ve bâbü's-sa'âdeteyn* (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvi), Beyrut 1993; a.mlf., *Zâdü'l-me'âd*, IV, 18, 162; V, 576-577; a.mlf., *eḥ-Turuku'l-hükmiyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye); a.mlf., *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984; a.mlf., *el-Fürûsiyye* (nşr. Ebû Ubejde Meşhûr b. Hasan), Hâil 1414/1993; a.mlf., *Bedâ'î'u't-tefsîri'l-câmî' li-tefsîri'l-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye* (der. Yûsri es-Seyyid Muhammed), Demâm 1414/1993, derleyenin girişi, I, 9-102; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, VI, 152; Zehabî, *el-Mu'cemü'l-muḥtaş bi'l-muḥaddisîn* (nşr. M. Habîb el-Hile), Taif 1408/1988, s. 269; Safedî, *el-Vâfi*, II, 270-272; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIV, 234-235; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1953, II, 447-452; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine* (nşr. Muhammed Seyyid Câdelhak), Kahire, ts. (Dârü'l-kütübî'l-hadîse), IV, 21-23; Burhâneddin İbn Müfliḥ, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 384-385; İbnü'l-Mibred, *el-Cevherü'l-münâddâd* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman), Kahire 1987, s. 29, 114; Süyûtî, *Buḡyete'l-vu'ât*, I, 62-63; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-aḥmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaûd v.dğr.), Beyrut 1997, V, 92-97; İbnü'n-Neccâr, *Şerḥu'l-kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dimaşk 1400/1980, I, 302; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, Kahire 1970, s. 114-117; *Keşfü'z-zunûn*, II, 251; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 168-170; Şevkânî, *el-Bedrü'l-tâilî*, II, 143-146; M. Zâhid Kevserî, *Şafe'âtü'l-burhân 'alâ şafaḥâti'l-'udvân*, Dimaşk 1348, s. 32; a.mlf., *Tebdidü'z-zalâmî'l-muḥayyim min Nûniyyeti İbni'l-Kayyim*, Kahire 1356, s. 192; a.mlf., *Maḳâlât*, Humus 1388, s. 399; a.mlf., *el-İşfâk 'alâ aḥkâmî't-talâk*, Beyrut, ts. (Dârü İbn Zeydün), s. 72-75; Abdülmüteâl es-Saidî, *el-Müceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Âdâb), s. 302-306; Abdülazîm Şerefeddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Kahire 1387/1967; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Gâyetü'l-emâli fi'r-red 'ale'n-Nebhânî*, Riyad 1390, s. 2-5; Sarton, *Introduction*, III, 901; Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 185; Sübhî Mahmesânî, *el-Mücâhidün fi'l-hak*, Beyrut 1979, s. 163-192; a.mlf., "İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ve nevâhi't-teceddüd fi' ictihâdih", *MMIADm.*, XXIII (1948), s. 363-381; Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve Kitâbihî Tavḳu'l-hamâme*, Kahire 1401/1981, s. 336-341; Muhammed Müslim el-Ganîmî, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Beyrut

1401/1981; Saïd Ramazan el-Bûtî, *Ḍavâbiḥü'l-maşlaḥa*, Beyrut 1982, s. 295, 301-303, 321; Abdülkerîm Osman, *Me'âlimü's-sekâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1984, s. 417-420; Ahmed Mâhir el-Bakarî, *İbnü'l-Kayyim min âşârîhi'l-İlmiyye*, Beyrut 1404/1984; Ahmed Bükeyr Mahmûd, *İshâm fi'târîḥi'l-mezhebi'l-Hanbelî*, Beyrut 1990, s. 73-76; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Riyad 1416; Fuâd Ali Muhaymir, "et-Tevcihâtü'n-naḥviyye li'bn Kayyim el-Cevziyye min kitâbihî Bedâ'î'l-fevâ'id", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XX/2, İslâmâbâd 1405/1985, s. 65-117; H. Laoust, "İbn Kayyim al-Djawziyya", *EP* (İng.), III; 821-822; Necib Mâ-yil-i Herevî, "İbn Kayyim Cevziyye", *DMBİ*, IV, 498-504.



H. YUNUS APAYDIN

İtikadî Görüşleri. İbn Kayyim el-Cevziyye, itikadî konulara ilişkin eserlerinde akademik meselelerini Selefiyye anlayışına göre inceleyen ve kelâmcıları anlaşı derecede eleştiren âlimlerdendir. *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, *el-Kâfiyyetü's-Şâfiyye fi'l-İntişâr li'l-fırkati'n-nâciyye* (*el-Kaşîdetü'n-nûniyye*), *eş-Şavâ'ıku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'atḥıla*, *Şifâ'ü'l-'alîl fi mesâ'ilil-kazâ' ve'l-kader ve'l-ḥikme ve't-ta'fîl*, *er-Rûḥ*, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, *Hidâyetü'l-ḥayârâ fi ecvabeti'l-ye-hûd ve'n-naşârâ* adlı eserlerinde itikad konularını Kur'an ve sahih hadisler ışığında ortaya koyup kanıtladığını ileri süren İbn Kayyim, genel çerçeveye itibarlı hocası İbn Teymiyye'nin güçlü bir takipçisidir. Ona göre kulda İslâm anlayışının kök salabilmesi için dinin ve hidayetin tamamen Allah'a ait olduğuna, Hz. Peygamber'in de O'nun dinini açıklayıp uyguladığına bütün kalbiyle inandıktan sonra sûfler, kelâmcılar ve filozoflarca İslâm adına ileri sürülen görüşleri naslara arzetmesi gerekir. Bu görüşlerden Kur'an ve Sünnet'e uyanların doğru, uymayanların yanlış olduğuna kabul edip inancını düzeltmedikçe kişinin gerçek müslüman olması mümkün değildir. Bu kuralı hakkıyla uygulayanlar Selefiyye âlimleridir. Bundan dolayı Selefiyye'ye ait görüşler Hz. Peygamber ile ashabının gittiği yolu gerçek anlamda temsil eder. Diğer mezhepler ise Kur'an ve Sünnet'i felsefî veya kelâmî görüşlerine arzedip telakkilerine uymayan kısımlarını "te'vil" adını verdikleri bir yöntemle tahrif etmişler ve kendi kanaatlerinin mutlak doğruluğuna inanmışlardır. Onlar bunu yaparken nasların benimsedikleri akıl ilkeleriyle çeliştiğini ve bu sebeple nasları oluşturan lafızlara dilde vaz edilindikleri gerçek anlamların dışında zorlama bazı anlamlar verilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Aslında naslara

vazedildiklerinin dışında bir anlam yüklemek isabetli olmadığı gibi onları te'vile tâbi tutmanın gerekçesi de tutarlı değildir. Âlimlerle filozofların aynı konuda ileri sürdükleri fikirler zaman zaman birbiriyle çelişmesine rağmen her görüş sahibi kendi düşüncesinin mâkul, muhalif düşüncelerin ise gayri mâkul olduğunu iddia etmiştir. Gerek sahih akidelerin gerekse sarih akıl ilkelerinin Kur'an'da anlaşılır bir üslûpla açıklanmış olması da naslara dönmeyi gerekli kılmaktadır (*İğāsetü'l-lehfân*, I, 44-45, 131-133; İbnü'l-Mevsilî, s. 38; Muhammed Halil Herrâs, I, 245, 285-302, 305-308, 330-331, 345-346).

İbn Kayyim, metot açısından kelâmcılarla İslâm filozoflarına yönelttiği tenkitlerin benzerini sûfilere de yöneltmiştir. Ona göre sûflerce ileri sürülen görüşler de Kur'an ve Sünnet'le karşılaştırılmalı, onlarla uyum halinde olmayanlar reddedilmelidir. Bu yapıldığı takdirde tasavvufun merkezine yerleştirilen ve sûflerce benimsenen vahdet-i vücûd, ilm-i ledünnî, zevk-i sûfî, keşf gibi kavramlarla bunlara bağlı olarak geliştirilen nazariyelerin ve yaşama tarzının naslarla uyuşmadığı açıkça görülecektir. Vahdet-i vücûd nazariyesi, zarûrât-ı dîniyye arasında yer alan Allah-âlem ve Allah-insan ayırımını ortadan kaldıran veya zayıflatan bir görünümleri arz etmektedir. Hangi gerekçeye dayanırsa dayansın Allah-âlem ve Allah-insan ayırımını zedeleyen bir inanış İslâmî değildir. Sûflerin keşf veya ilm-i ledünnî diye adlandırdıkları bilgilerin de İslâmî bir temeli yoktur. Zira İslâmî anlayışa göre gerçek bilgi delile dayanır. Sûflerin ilm-i ledünnî dedikleri şey ise istidlâl sonucu üretilmiş bir bilgi olmayıp yegâne kaynağı onu Allah'tan aldığı söylenen sûflerin kendisidir. İnsan tarafından ortaya konan bir bilgi olduğu dikkate alınarak ilm-i ledünnîye "ilm-i indî" demek daha uygundur (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 450). Ayrıca sûfler şer'î olmayan birtakım ibadetleri yerine getirmeyi insanlara şart koşmuşlardır, halbuki ibadet şeklini ve sayısını tayin eden sadece Allah'tır (Abdülazîm Şerefeddin, s. 490). İbn Kayyim, bu tenkitlerini özellikle müteahhir dönem sûflerine yönelttikten sonra gerçek tasavvufun Hz. Peygamber'i örnek alarak onun sünnetine uygun bir tarzda yaşamaktan ibaret olduğunu söylemiştir. Ona göre bunu gerçekleştirebilmek için bilgi sahibi, cömert ve sabırlı olmanın yanı sıra her zaman mârifeti muhabbetin önüne geçirmek gerekir. Zühd ve takvâya ulaşabilmek için dinin mubah kıl-

dığı hususları terketmek şart değildir. Temeli dinin öngördüğü şekilde yaşamaktan ibaret olan bir tasavvuf anlayışı insanın hiçbir zaman ayrılmaması gereken yoldur. Bu yolda başarılı olmayı mümkün kılan hususlardan biri de nefsi arındırıp güzel ahlâka ulaşmaktır. Zira dinin tamamı güzel ahlâktan ibarettir. Güzel ahlâk ise ilim, cömertlik, sabır, iffet, şecaat ve adalet ilkelerine dayanır. Kötü ahlâkın menşei de cehâlet, zulüm, şehvet ve gazaptır. Bu hususları dikkate alıp uygulayan kişi gerçek tasavvufî hayatı benimsemiş olur (*Medâricü's-sâlikîn*, II, 320-322; Abdülazîm Şerefeddin, s. 465, 477, 490). İbn Kayyim el-Cevziyye'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Bilginin kaynakları haber, akıl ve akılla desteklenen duyulardan ibarettir. Bilgi zarurî ve nazarî veya ilmî ve zannî (vehmî) kısımlarına ayrılır. Çünkü akıl verdiği her hükümde daima isabetli olmayabilir. Aynı şey duyular için de geçerlidir. Ancak duyular akılla ortaklaşa faaliyette bulunursa insanı bu yanlışlardan kurtarabilir. Akıl kontrolünden geçen mütevâtir haber de kesin bilgi ifade eder. Tek başına duyular verileri ve tek başına akfî hükümler kesinlik arz etmemesine karşılık her ikisinin iştirakiyle oluşan bilgiler kesindir. Doğrulukları akfî delillerle ve duyularıyla sabit olan peygamberlerin verdiği haberler de kesinlik arz eder (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 131; İbnü'l-Mevsilî, s. 109-111). Düşünme ve akıl yürütmenin her türlü hayrın anahtarı ve kalbî amellerin en değerlisi olduğu şüphesizdir. Ancak düşünürlerin farklı ekollere mensup bulunduğu ve her birinin fikirlerini akıl temel ilkelerine dayandırdığını ısrarla savunduğu da bilinmektedir. Bundan dolayı akıl yürütmekle üretilen bilgileri, doğruluğu kesin akfî delillerle sabit olan peygamberlerin getirdiği dinî bilgilerin önüne geçirmemek gerekir, aksine akfî bilgilerin doğruluğunu belirlemek için şer'î bilgilere başvurmalıdır, çünkü bu bilgileri ihtiva eden Kur'an'da akıl temel ilkelere ve akıl yürütme yöntemlerine işaret edilmiştir (İbnü'l-Mevsilî, s. 96-97).

Kâniatta bulunan bütün varlıklar belli özelliklere sahip kılınarak yaratılmış ve maddî âlem aynı sebepler aynı sonuçları meydana getirecek şekilde düzenlenmiştir. Belli sonuçları doğuran sebepler belli özelliklere kendiliklerinden değil Allah'ın yaratmasıyla sahip olmuşlardır. Maddelerin özelliklerden soyutlanmış olarak birbirine benzer bir şekilde yaratıldığını öne süren "cevâhir ve a'râz" nazariyesi akıl

ve duyularına olduğu gibi naslara da aykırıdır. Zira tabiatta meydana gelen varlıkların belli sebeplere bağlı olarak vücûd bulduğu tecrübe yoluyla bilinmektedir. Kur'an ve hadiste de her şeyin bir sebebinin bulunduğu açıkça belirtilmiştir. Zannedildiği gibi sebepleri ispat etmek tevhide aykırı değil aksine tevhidin açık bir delilidir; çünkü değişik sebeplerin değişik neticeleri doğurması ilâhî kudret, ilim ve iradeyi gösterir (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 189-190; *Medâricü's-sâlikîn*, III, 519-523; *Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 199-200). Nesnelere vücûd ve mahiyet diye iki ayrı hâricî varlığı yoktur, zihnen böyle bir ayırım yapılsa bile zihinde de vücûdta mahiyet birbirinin aynıdır (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 431).

Ulûhiyyet. Allah'ın varlığı hissî, fıtrî ve akfî delillerle bilinir. Peygamberlerce gösterilen mucizeler Allah'ın varlığını en güçlü şekilde kanıtlayan hissî delillerdir. Zira mucizeler bir nesneyi yaratmayı ve mahiyetini değiştirmeyi mümkün kılan hayat, ilim, kudret ve irade sıfatlarının mevcudiyetini gerektirir. Bu sıfatlara sahip bulunan varlık ise ancak ilâhtır. İlâhî birer fiil olan mucizeler insanlarca müşahede edilmediği göre Allah'ın varlığı duyular yoluyla kanıtlanmış demektir (İbnü'l-Mevsilî, s. 194-195). İkinci delil ise insanın doğuştan Allah'a yönelme, O'na inanma, boyun eğme ve O'nu sevme duygularını taşımasıdır. Eğer insan aksi yönde eğitilmezse bu eğilimi tabii olarak ortaya çıkar. Yaratılışında böyle bir kabiliyet ve duygu bulunmasaydı insanın Allah'a inanması mümkün olmazdı. Bazı insanların inkâra saplanması ise temiz yaratılışlarının bozulmasından kaynaklanmaktadır (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 283-305). Allah'ın varlığına dair diğer bir önemli delil de kâinatın incelenmesinden çıkan hikmet delilidir. Canlı ve cansız varlıkların her birinde derin hikmetlerin, ince bir sanatın bulunduğu açıkça gözlenmektedir. İnsanlara ve hayvanlara ait organların sayısı, bunların bedendeki konumu, şekil ve fonksiyonları, oluşturdukları canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri için ne kadar önem taşıdıklarını ve ne büyük bir hikmetle düzenlendiklerini görmemek mümkün değildir. Nesne ve olaylarda gözlenen hikmetleri tabiatla yüklemek de Allah'ın varlığını ortadan kaldırmaz, aksine tabiat da O'nun mevcudiyetini gerektirir. Çünkü tabiat, cismi oluşturan özellikleri taşıyan nesnelere ibaret olup bu özellikleri ona tevdi eden şuurlu ve bilgili bir varlığın bulunmasını zaruri ku-

lar (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 416; *Miftâhu dâiri's-sa'âde*, I, 245-267; İbnü'l-Mevsilî, s. 226).

Peygamberlerin insanlara getirip sunduğu tevhid iki türdür. Allah'ın bilinmesine yönelik olan birincisi O'nun zâtını, sıfatlarını, isimlerini, fiillerini, yaratıklarından ayrı olduğunu, kullarından dilediğiyle konuştuğunu ve iradesinin her şeye hükmettiğini kabul etmekle gerçekleşir. İkinci nevi tevhid ise sadece Allah'a ibadet edip O'nun dışında başka hiçbir şeye tapmamaktır. Buna iradî-talebî tevhid de denir. İlâhî buyruklara uymak bu tür tevhide dahildir (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 468-469).

İlâhî sıfatlar konusunda iki ana ilkeye esas almak gerekir: Allah'ı yaratıklara benzetmeden sıfatlarını ispat etmek, sıfatları iptal etmeden (ta'til) tenzihte bulunmak. Allah'ı yaratıklara benzetmek de kendini nitelediği sıfatları inkâr etmek de küfre düşmeye sebep teşkil eder. İnsan akli ilâhî sıfatların mahiyetini idrak etmekten âciz olduğundan nasların bildirdiği sıfatlara iman etmek, yaratıklardan hareketle akıl yürüterek onları inkâr etmekten daha isabetlidir, zira sıfatları inkâr etmek sonuçta Allah'ı inkâr etmeye götürür. Âlim, kavî, mürid, mütekelim, semî, basîr gibi ilâhî isimlerin kök anlamları Allah'a nisbet edilmediği takdirde bu isimler anlamı bulunmayan lafızlardan ibaret kalır. Naslarda Allah'a atfedilen sıfatlardan biri de nurdur, fakat bu Allah'a ait bir nur olup yaratıklarına hulûl etmez. İslâm, iman ve ihsan mertebelerini yaşayan müminin kalbinde hâsıl olan nur Allah'ın zâtına ait olan nur değildir (a.g.e., III, 117). Allah iradesiyle konuşan bir varlıktır, O'nun konuşması harf ve seslerledir. Kelâm sıfatı peygamberlere indirdiği vahiylerden ibaret değildir. Zira âyette vahiy ile kelâm sıfatı birbirinden ayırt edilmiştir. Buhârî gibi âlimler de bu görüşü savunmuştur (a.g.e., III, 370; İbnü'l-Mevsilî, s. 515, 544, 546; Muhammed Halîl Herrâs, I, 129). İlâhî sıfatlar içinde bilinip tasdik edilmesi gereken bir sıfat da ulûvdür. Ulûv, Allah'ın zihnin dışında mevcut ve zâtıyla arşın üzerinde bulunan bir varlık olduğunu ifade eder. Arş ise yaratılmış varlıkların en değerlisi, en yükseği ve en şerefli olup yedinci kat göğün üzerindedir. En yakınında firdevs cenneti bulunur. Allah'ın arşın üzerinde bulunmasının keyfiyeti bilinemez, yani Allah'ın arşla münasebeti bir nesnenin diğer bir nesne ile ilişkisi gibi değildir; çünkü nesnelere "vücûdî bir

mekân"da bulunur, halbuki arşın üzerinde "ademî bir mekân" vardır. Ulûv sıfatını inkâr etmek, ya Allah'ın sadece zihni bir varlık olmasını veya kâinatın içinde bulunmasını kabul etmeye götürür ki her ikisi de İslâm akaidine ters düşer. Allah'ın zâtıyla kâinatın içinde değil üstünde olduğu naslar, ashabin icmâi ve değişik dinî zümrelere mensup âlimlerin inancına dayanılarak kanıtlanabilir (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 306-307; *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, s. 53-83, 115-116, 135-138; Muhammed Halîl Herrâs, I, 11, 68-69, 190-216; II, 165-166, 339). Ulûv sıfatının yanı sıra naslarda Allah'a atfedilen "nefs, yed, vech, it-yân, mecî" gibi diğer sıfatların aynen ispat edilmesi gerekir. Teşbihe düşmekten kurtulmak amacıyla te'vile başvurmak onları iptal etmek anlamına gelir. Hayat, ilim, kudret, irade, sem' ve basar gibi sıfatları ispat etmenin teşbihe yol açmadığı nasıl kabul ediliyorsa bunların da teşbihe götürmediği kabul edilmelidir. Önemli olan, Allah'ın hiçbir bakımdan yaratıklara benzemediğine kesinlikle hükmetmektir (İbnü'l-Mevsilî, s. 20-21, 36).

Nasların ve sarîh aklın Allah Teâlâ'ya izâfe ettiği fiilî sıfatlar tür olarak kadîmdir, fakat fiillerin her biri hâdis olup ezelden ebede kadar devam eder, zira Allah her zaman bir fiil yapmaktadır (er-Rahmân 55/29). O'nun fiillerinin tür olarak kadîm, fert olarak hâdis olması akla aykırı değildir. Bütün ilâhî fiiller tam bir hikmete göre vuku bulur. Bu fiilleri insanların fiilleriyle kıyaslamak suretiyle bazılarının hikmetsiz veya şer olduğu ileri sürülebilirse de bu isabetli değildir. Çünkü öncelikle naslar mutlak şerrin Allah'a nisbet edilemeyeceğini ve bütün ilâhî fiillerin sonuç itibarıyla güzel olduğunu haber vermektedir. Bazı fiiller bir yönüyle şer gibi görünse de mutlak şerrin yokluktan ibaret olduğu kabul edildiği takdirde bütün varlıkları hayır olarak değerlendirmek mümkündür. Bu sebeple hakîm olan bir varlığın hiçbir faydalı ve hikmetli yönü bulunmayan bir fiil gerçekleştirdiği tasavvur edilemez (*Medâricü's-sâlikîn*, II, 204-208).

Kulların fiilleri de dahil olmak üzere bütün varlık ve olaylar ilâhî ilim, irade ve yaratmanın kapsamı içindedir. Allah kâinatı yaratmadan önce onu yaratacağını bilip yazmış ve dileyip yaratmıştır; kazâ ve kadere iman da bundan ibarettir. Ancak kulların fiilleriyle irtibatını kurarken çok defa müslümanlar hataya düşmüşlerdir. Bu konuda naslara ve akla uygun olan görüş şudur: Kulların fiilleri kazâ ve

kader planına dahil olmakla birlikte Allah insanları, fiillerinin meydana gelişinde müessir bir sebep olan irade hürriyetine ve gücüne sahip kılmış, yani onları fâil bir varlık olarak yaratmıştır. Bu şu demektir: İnsan hem fâil, hem münfildir. Fâildir, çünkü irade ve gücüyle fiil yapabilmektedir; münfildir, zira iradeli ve kudretli bir varlık olarak Allah tarafından yaratılmıştır, yani fâil kılınmıştır. Buna göre kullara ait fiiller doğrudan doğruya kendileri, dolaylı olarak da Allah tarafından yaratılmış demektir. Bu durumda fiilin sebebi olan fâilin yaratıcısı fiilin de yaratıcısı demektir. Bu durumu naslardan hareketle tesbit etmek mümkündür. Şöyle ki: Kullara ait fiiller naslarda bir taraftan hem kula hem Allah'a nisbet edilmekte, diğer taraftan kulun isteyerek fiil yaptığı anlatılmaktadır. Ancak ilerlemiş müzmin bir hastalığın iyileşmesi imkânsız olduğu gibi küfrü bir karakter halini alan kâfirin iman etmesi de nerede ise imkânsızdır. Bununla birlikte kâfir iman etmek isterse kalbi mühürlenmiş olsa bile dilediğini yapan bir varlık olan Allah levh-i mahfûz-daki yazısını değiştirip onu mümin diye yazabilir. Çünkü levh-i mahfûz O'nun yanındadır, dilediğini siler, dilediğini bırakır (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 6-28, 86-94, 121-137, 146-147; *Medâricü's-sâlikîn*, III, 418-419). Hidâyet ve dalâlet konusunda da durum aynıdır. Allah'ın hidâyet veya dalâleti yaratması kulun yönelişine bağlı olup hiç kimseyi başlangıçta hidâyete erdirilmiş veya dalâlete sevk edilmiş bir şekilde yaratmıştır (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 78-85; *İğâsetü'l-lehfân*, II, 170-172).

Nübüvvet. Ulûhiyyetle beşer fitratı arasında bir irtibat bulunduğu gibi nübüvvetle insanın yaratılışı arasında da sıkı bir ilişki vardır. Bu sayede insanlar peygamberlerin getirdiği vahye inanma imkânı bulur. Şöyle ki: Peygamberlerin getirdiği vahiyler insanları Allah'tan başka ilâh bulunmadığına iman etmeye, iyilik yapıp kötülükten kaçınmaya çağırır, faydalı ve temiz şeyleri helâl, zararlı ve pis şeyleri haram kılmıştır. Bütün bunlar insanların fitraten benimsediği şeylerdir. Fitratı bozulmamış her insan bunlara sahip çıkar. Peygamberler, aklın benimseyeceği bu bilgilerin dışında hiçbir şekilde bilemeyeceği gayb âlemine ait haberler de getirecek kişileri âhiret hakkında aydınlatmış ve oraya nasıl hazırlanacaklarını öğretmiş, böylece hayat ve ölüm gerçeklerine mâkul açıklamalar getirmişlerdir. Peygamberlere inanmamak Allah'ı inkâr etmeye götürür; çünkü insanların yaratılış amacını, Allah'a karşı olan görevlerini ve

ebedî hayatı öğretenler sadece peygamberlerdir. Bu ana unsurlar insan hayatından çıkarıldığı takdirde dünyaya gelişin anlamlı bir açıklaması kalmaz. Peygamberlerin getirdiği bilgilerden yoksun olarak yaşayan toplumların dünyevî ilimler alanında ileri gitseler bile üstün ahlâka sahip olmak, nefis terbiyesini gerçekleştirmek, iyilik yapmak, adaletli davranmak gibi konularda geri kalacakları, hatta insanî değerlerini kaybedecekleri şüphesizdir. Bu sebeple peygamberlere inanmak aklın ve fıtratın bir gereğidir. Peygamberleri insan üstü varlıklar olarak görmek sapıklığın başlangıcıdır.

Âhîret, İman-Küfür. Âhîret âlemini kavramak dünya hayatının hikmetini ve işleyişini iyi anlamaya bağlıdır. İlâhî hikmet dünyanın yaratılmasını gerektirdiği gibi bu hayatın sona erdirilip yerine âhîret âleminin getirilmesini de gerektirebilir. Bunun mâkul olmadığını gösteren hiçbir delil yoktur. Aksine bu dünyada gözlemlenebilen temel gerçeklerden biri de varlıklardaki değişikliktir. Bu değişikliğin ileri bir dereceye varıp bütün kâinatı kapsamaması ve böylece yerin başka bir yer, göğün başka bir gök haline dönüşmesi mümkündür. Aklen buna itiraz etmek isabetli değildir. Ancak bazı filozoflarca ölümden sonra dirilişe yapılan itirazlar daha çok kelâmcıların telakkisine yöneliktir. Kelâmcılar kâinatın tamamen yok olacağını ve "ma'dûmun iadesi"nin imkân dahilinde bulunduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki Kur'an ve Sünnet'te bunu ifade eden herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Naslar, ölümden sonraki hayatın değişime uğrayan insan bedeninin yeniden yaratılmasıyla gerçekleşeceğini bildirmektedir ki bunun ma'dûmun iadesi nazariyesiyle bir ilgisi olmayıp değişime uğrayan mevcudun iadesinden ibarettir (*Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 34-35).

Naslardan anlaşıldığına göre "nefs" diye de adlandırılan ve mahiyeti itibarıyla duyuların algılayamadığı nûrânî-hafif bir cisim olup bedeninin anne rahminde teşekkül ettiği sırada yaratılan insan ruhu ölüm anında bedenden ayrılarak berzah âlemine intikal eder. Ölümden sonra hiçbir zaman yok olmayan müminlerin ve kâfirlerin ruhları farklı yerlerde varlıklarını sürdürürler. Ölenlere ait ruhlar Allah'a arz edilir ve haklarında ilâhî hüküm verilir. Dünya şartlarıyla bilinemeyecek bir şekilde kabirde bedenleriyle irtibat kurulup sorgulandıktan sonra müminlerin ruhları yedinci kat göğün üzerinde bulunan "illiyîn"e, kâfirlerin ruhları ise

yedinci kat yerin altında bulunan "sicîn"e gönderilir. Müminlerin ruhları illiyîn'de nimet içinde olup kabirleriyle irtibat kurarlar, kâfirlerin ruhları ise göklerle yükselemez ve buldukları yerde hapsedilip azaba mâruz kalırlar. Yapılacak dua ve verilecek sadakalar sayesinde asî müminlerin kabir azabı geçici bir süre için hafifler. Berzah âleminde yaşayan ruhların durumlarını kavramak imkânsızdır. Akl yürütmek suretiyle bu hususları kanıtlamak veya eleştirilerde bulunmak mümkün değildir (*er-Rûh*, s. 53-104, 141-186, 279-290).

Kıyamet koştuktan ve dağılan bedenler diriltilip diğer âhîret safhaları tamamlandıktan sonra içinde ebedî olarak kalmak üzere müminler cennete girerler; kâfirler ise hem ceza yeri hem de bir anlamda mânevî hastalıklarının tedavi mahalli olan cehennem atılırlar. Süresi tam olarak bilinmeyen uzun devirler boyunca cehennemde cezalarını çekip hastalıkları tedavi edildikten sonra oradan çıkarılırlar. Zira bedenî hastalıklar iyileştikten sonra tedaviyi devam ettirmek uygun olmadığı gibi kâfirlerin ruhlarındaki inkâr ve isyan hastalığını iyileştirdikten sonra onların azabını sürdürmenin de bir hikmeti yoktur. Aksi takdirde hakîm olan ve rahmeti gazabını aşmış bulunan Allah'ın kullarını hiçbir fayda sağlamayan ebedî azaba mâruz bırakması gerekir ki bu akla da naslara da ters düşmektedir. Nitekim naslar, cehennem azabının ilâhî iradeye bağlı olarak sona ereceğine işaret etmiş, aşap ve tâbiînin ileri gelenleri de buna inanmışlardır. Kâfirlere verilecek en büyük ceza Allah'ı görmekten mahrum bırakılmaktır (*Şifâ'ü'l-'alil*, s. 253-264; *Miftâhu dâri's-sa'âde*, II, 122-124; *Hâdi'l-ervâh*, s. 480-503; *el-Fevâ'id*, s. 13-14).

Gerçek iman, Hz. Peygamber'in getirdiği vahyi kesinlikle tasdik edip dille ifade etmek ve severek ilâhî buyruklara göre yaşamaktan ibarettir. İmanın ileri seviyeye ulaşabilmesi için kişinin sevgi potansiyelini ve malî imkânlarını Allah rızası çerçevesinde tutması gerekir. Hz. Peygamber'e bütünüyle uyan kişi böyle bir imana sahip olabilir. Günahın sebebi ise yeterli Allah sevgisinden yoksun olmaktır. Günah işleyenin imanı azalır, itaat edenin imanı artar. Küfrün ve tekfirin temeli Resûl-i Ekrem'in getirdiği vahyin doğruluğunu kabul etmemeye dayanır, bunun te'vil yoluna başvurularak yapılması sonucu değiştirmez. Mânâsı açık bulunan nassin hükmünü reddeden kişi kâfir olur. Küfrün kibir, hased, gazap ve şehvetten ibaret olan dört sebebi vardır (*İğâsetü'l-*

lehfân, I, 123; *el-Fevâ'id*, s. 140, 206; Muhammed Halîl Herrâs, I, 149; II, 238, 263).

İbn Teymiyye'nin samimi bir takipçisi ve ünlü bir savunucusu olan İbn Kayyim el-Cevziyye akli ilkelerin naslardan hareketle belirlenmesi gerektiğini vurgulamış, kelâmcıların atomculuğa dayanan tabiat felsefesini reddedip yerine illiyet ve hikmeti esas alan tabiat görüşünü benimsemiş, Allah'ın özellikle ulûv, nûzûl gibi haberî sıfatlarını ispat etmekte aşırı giderek muhalif düşünenlere karşı tekfir kadar varan tenkitlerde bulunmuştur. Fiilî sıfatların tür olarak kadîm, fakat tek tek her birinin hâdis olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın zâtında hâdislerin bulunabileceğini kabul etmiş, kullara ait fiillerin doğrudan doğruya kendileri, dolaylı olarak da Allah tarafından yaratıldığını söylemiştir. Nübüvvetin kanıtlanmasında hissî mucizelere değil peygamberlerin insanlığa getirdiği bilgilere ve değerlere önem vermiş, insanlara ait ruhların bedenlerden önce değil bedenlerle birlikte yaratıldığına inanan âlimlerin görüşüne katılmıştır. Ölümden sonra bedenlerin misliyle değil aynıyla diriltileceğini benimseyen görüşü isabetli bulmuş ve cennetin ebedî olmasına karşılık ilâhî adaletin gereği olarak cehennem hayatının sona ereceğini savunup kâfirlerin cennete gireceklerini, fakat rablerini göremeyeceklerini ileri sürmüştür. Eş'ariyye kelâmcılarını ve süffileri aşırı biçimde tenkit etmiş, buna karşılık aynı gruplara mensup âlimler de kendisini eleştirmiştir. Bunların arasında Tâceddin es-Sübkî ile Zâhid Kevserî'nin eleştirileri dikkat çekicidir. Bu âlimlere göre İbn Kayyim, haberî sıfatlar konusunda sahih olmayan rivayetlere dayandığı gibi bu rivayetlerde bile yer almayan ve kendi te'villeri sonunda ortaya çıkan bazı lafızları Allah'a nisbet ederek teşbih ve teccim düşmüş, hâdislerin Allah'ın zâtıyla kaim olduğuna hükmederek Selef âlimlerine muhalefet etmiş, tevhid ve kıble ehli olan Sünnî kelâmcıları haksız yere tekfir etmiştir. Ayrıca *er-Rûh* adlı eserinde *el-Şaşidetü'n-nûniyye*'sindeki görüşlere aykırı inançları savunarak çelişkiye düşmüştür (Sübkî, s. 18-30, 76, 91, 128, 145-146, 171, 176; Muhammed Halîl Herrâs, II, 21, 242). M. Resîd Rızâ da kabir ziyareti ve ölü için Kur'an okuma hususunda İbn Kayyim'i eleştirmiştir (*Tefsîrü'l-menâr*, VII, 145; VIII, 257-258).

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin itikadî görüşleri ve eleştirisi üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Sübkî'nin *es-Seyfü's-şakîl* ile (Kahire 1356) *er-Resâ'ilü's-Süb-*

kiyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye ve til-mîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye (Beirut 1983), Muhammed Enver es-Senhûtî'nin *İbn Kayyim el-Cevziyye sîretühü menhecühü ve arâ'ühü fi'l-ilâhiyyât* (Riyad 1407/1987), Abdülazîm Şerefeddin'in *İbn Kayyim el-Cevziyye 'aş-ruhü ve menhecühü ve arâ'ühü fi'l-fıkh ve'l-'akâ'id ve't-taşavvuf* (Kahire 1967), Yûsuf Mahmûd Muhammed'in *en-Nefs ve'r-rûh fi'l-fikri'l-insânî ve mev-kıfû İbni'l-Kayyim minhü* (Devha 1414/1993), Ahmed Hasan el-Bâkürî'nin *Ma'a İbni'l-Kayyim fi 'âlemi'r-rûh* (Kahire 1983), M. Halîl Herrâs'ın *Şerhu'l-Kaşide-ti'n-nûniyye* (Beirut 1986), Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd'in *et-Takrîb li-ʿulûmi İbn Kayyim* (Riyad 1416/1996), Dâvûd b. Süleyman el-Hâlidî'nin *Şulhu'l-iḥvân min ehli'l-îmân ve beyânü'd-dîni'l-kayyim fi tebrîPeti İbn Teymiyye ve İbni'l-Kayyim* (Bombay 1306) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'atîl*, Kahire 1323, s. 6-28, 35, 78-94, 109, 121-138, 146-147, 179-199, 200-204, 253-307; a.m.f., *İğâşetü'l-lehfân* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), Beyrut 1395/1975, I, 44-45, 90, 119-123, 131-133, 159, 202; II, 138, 170-172, 268-269; a.m.f., *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, II, 10, 204-208, 320-322, 401, 419; III, 117, 268, 364-376, 416, 418-419, 431, 450, 463-469, 512, 519-523; a.m.f., *Miftâhu dâri's-sa'âde*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), I, 131, 182-187, 245-267-268, 284-285; II, 22, 34-35, 55, 113, 118-124, 131, 199-200; a.m.f., *er-Rûh* (nşr. M. Enîs İlyâde - M. Fehmî es-Sercânî), Kahire, ts. (Mektebetü Nusayr), s. 8-9, 29, 53-104, 141-186, 279-290; a.m.f., *Hâdi'l-ervâh* (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvi - Muhyiddin Mestû), Beyrut 1411/1991, s. 480-503; a.m.f., *el-Fevâ'id*, Beyrut 1986, s. 12, 13-14, 39, 40, 140, 206, 241, 266; a.m.f., *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye* (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dimaşk - Beyrut 1414/1993, s. 8, 15-17, 53-83, 115-116, 135-139, 210-230; a.m.f., *Hidâyetü'l-hayârâ fi esuvbeti'l-yehûd ve'n-naşârâ*, Kahire 1407/1987, s. 275, 279-280, 287, 288; İbnü'l-Mevsilî, *Muhtasarü's-Savâ'iki'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'atṭıla*, Kahire 1981, s. 20-22, 36-38, 96-97, 109-113, 150, 194-195, 208, 226, 263-265, 544-546, 579, 598, 636; Sübkî, *es-Seyfû's-şakîl* (nşr. Abdülhafız Sa'd Atıyye), Kahire 1356/1937, s. 18-30, 55-56, 62-63, 76, 88, 91, 128, 136, 145-146, 171-176; *İzâhu'l-meknûn*, II, 70; Reşîd Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, VII, 145; VIII, 257-258; Abdülazîm Şerefeddin, *İbn Kayyim el-Cevziyye*, Kahire 1387/1967, s. 331-332, 339, 342, 350-351, 388, 413-415, 443-449, 454, 465, 477, 490; Muhammed Halîl Herrâs, *Şerhu'l-Kaşide-ti'n-nûniyye*, Beyrut 1406/1986, I, 10-11, 40, 68-69, 129, 149, 161, 190-216, 222-226, 245, 285-302, 305-308, 330-338, 345-346; II, 4, 5, 21, 31, 41, 84-85, 165-166, 210-212, 237-246, 249, 263, 287-288, 291, 303, 326, 339, 359, 420.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İBN KEMAL

(bk. KEMALPAŞAZÂDE).

İBN KEMMÛNE

(ابن كمنونة)

İzzüddeve Sa'd b. Mansûr
b. Sa'd el-İsrâîlî el-Bağdâdî
(ö. 683/1284)

Tabip-filozof.

612 (1215) yılında doğdu. Aslen yahudi olup Bağdat'ta yaşamıştır. Mantık, felsefe, tıp ve kimya ile meşgul olmuştur. Daha ziyade felsefî eserleri ve bu alandaki bazı önemli kitaplara yazdığı şerhlerle tanınır. İbn Sînâ'nın felsefesi ve eserleri yanında İsrâkî felsefeye ilgi duymuş, İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'ün tanınmış şârihleri arasında yer almıştır. Tanrı'nın birliği konusundaki tartışmalarından dolayı bu hususta şüpheli bir filozof olarak tanınmış olan İbn Kemmûne'nin bilhassa kelâm çevrelerinde adından sık sık söz edilmiştir. Hz. Muhammed hakkında bazı övücü ifadelerinden dolayı (*Tenkîḥu'l-ebhâş li'l-mileli's-selâs*, s. 98-108) ihtidâ ettiği ileri sürülmüşse de (Sarton, II, 875) bu konuda kesin bilgi bulunmamaktadır. İlahî dinlerin peygamberlik anlayışını sorgulaması, hatta yer yer tenkidî bir üslûp kullanması yüzünden 683 (1284) yılında Bağdat halkının şiddetli tepkisiyle karşılaşmış, çıkan olaylar karşısında Mecdüddin İbnü'l-Esîr ve ileri gelen bazı şahsiyetler tarafından koruma altına alınarak şehirden kaçırılmış, ömrünün geri kalan kısmını oğlu Necmüddeve'nin kâtiplik yaptığı Bağdat yakınlarındaki Hille'de geçirmiştir (İbnü'l-Füvâtî, IV, 159-161). Ölümüyle ilgili olarak bazı kaynaklarda verilen 676 (1277-78) tarihi (*Keşfü'z-zunûn*, I, 685; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 385; Sarton, II, 875) yanlıştır.

İbn Kemmûne, üç büyük kitâbi dinin yanı sıra yahudi düşünürü İbn Meymûn ile İbn Sînâ, Gazzâlî, Ebû'l-Bekâat el-Bağdâdî ve özellikle Fahreddin er-Râzî gibi müslüman âlim ve düşünürleri iyi incelemiş, bu düşünürlerden geniş ölçüde faydalanmıştır. Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki düşünceleri yanında kitâbî dinlerin peygamberlikle ilgili görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemesi, bu husustaki farklı anlayışları ve eleştirileri sistematik olarak sunması, felsefî eserlere yazdığı şerhler, dil ve mantıkla ilgili tah-

lilleri bu alanlarda iyi bir formasyona sahip olduğunu göstermektedir. Felsefî görüşlerinde olduğu gibi özellikle üç büyük din hakkında uzlaştırıcı bir yaklaşım ortaya koyan İbn Kemmûne, muhtemelen Bağdat'ın farklı inanç, düşünce ve kültürleri içinde barındıran yapısının da etkisiyle dinler arasındaki ilişki üzerinde durarak dinî mahiyetteki çatışmaları açıkça eleştirmiştir (Niewöhner, *el-İctihâd*, VII/28 [1416/1995], s. 163-178; ER, XI, 400-401).

İbn Sînâ'yı takip ederek kozmolojik deliller arasında özellikle imkân deliline ağırlık veren İbn Kemmûne, ayrıca illiyet prensibinden ve teselsülün imkânsızlığı öncülünden hareket edip Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır (*el-Cedîd fi'l-hikme*, s. 527-533). Düşünürüne göre âlem mümkün varlıktır ve mevcudiyetini Allah'a borçludur. Allah ise vâcibü'l-vücûd olup mahiyeti gereği var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. O basit (mürekkep olmayan) bir varlıktır; hakkında çokluktan veya bir ortağının bulunduğundan söz etmek imkânsızdır. Cisim olmadığı gibi her türlü eksiklikten de münezzehtir; rahmet, celâl, kerem ve inâyet sahibidir (*a.g.e.*, s. 527). Birden fazla vâcibü'l-vücûd olup olamayacağı konusundaki müzakeresi sebebiyle kendisine Tanrı'nın birliği hakkında bir şüphe isnat edilmişse de içinde yetiştiği İslâmî kültürün etkisiyle Hıristiyanlık'taki teslîs inancını ve Mecûsilik'teki dâalist tanrı anlayışını bile tevhid inancı doğrultusunda te'vil etmeye çalıştığı görülmektedir (*Tenkîḥu'l-ebhâş bi'l-mileli's-selâs*, s. 101). Tanrı'nın birliği konusunda tartışmaya girişmesindeki asıl amacı ise daha önce İbn Sînâ'nın yaptığı gibi tevhid inancını akli temeller üzerine kurma arzusudur. Nitekim bu tartışmanın sonunda Tanrı'nın çokluğundan veya bir ortağının bulunmasından söz edilemeyeceği, O'nun eşi ve benzerinin olmayacağı, niteliklerinin de sadece kendisine özgü olduğu sonucuna varmıştır.

Akla ve Tanrı'nın akılla bilinmesine büyük önem vermekle birlikte İbn Kemmûne dinin ve peygamberlik müessesesinin lüzumunu da kabul etmiştir. Konuya bilgi problemine dair kısa bir incelemeyle giren düşünürüne göre insanın özü (cevher) yaratıldığı sırada tamamen boş olup onda ilk olarak beş duyu meydana gelmekte, bunlarla insan çevresindeki nesnelere ve olgularla idrak etmektedir. Daha sonra dış duyularla algılanması mümkün olmayan şeyleri idrak eden temyiz gücü, son

olarak da zorunluluk, imkân, imkânsızlık gibi anlamları kavrayan akıl gücü ortaya çıkar. Ancak aklın ötesinde bir bilgi gücü daha bulunmaktadır ki gaybı gören, geçmişte olanları ve gelecekte vuku bulacakları bilen bu güç de nübüvettir (a.g.e., s. 2).

İbn Kemmüne, bazı insanların peygamber tarafından ortaya konan bilgileri reddettiklerini hatırlattıktan sonra Gazzâlî gibi kendisi de bu davranışı, söz konusu kimselerin peygamberin ulaştığı bilgi kapasitesinden yoksun olmalarıyla izah eder. Halbuki bu durumda yapılacak şey, inkârcı bir tavır takınmak yerine gözleri görmeyen bir insanın renkler hakkında anlatılanları kabul etmesinde olduğu gibi peygambere inanıp tasdik etmektir. İbn Kemmüne ulûhiyyet, nübüvvet ve âhirete dair inanç konularıyla ibadet ve ahlâk alanlarında, fert, aile ve toplum hayatının düzene sokulmasında peygamberlik müessesesinin aydınlatıcı ve yasa koyucu rolünü önemle vurgulamaktadır (a.g.e., s. 17-18).

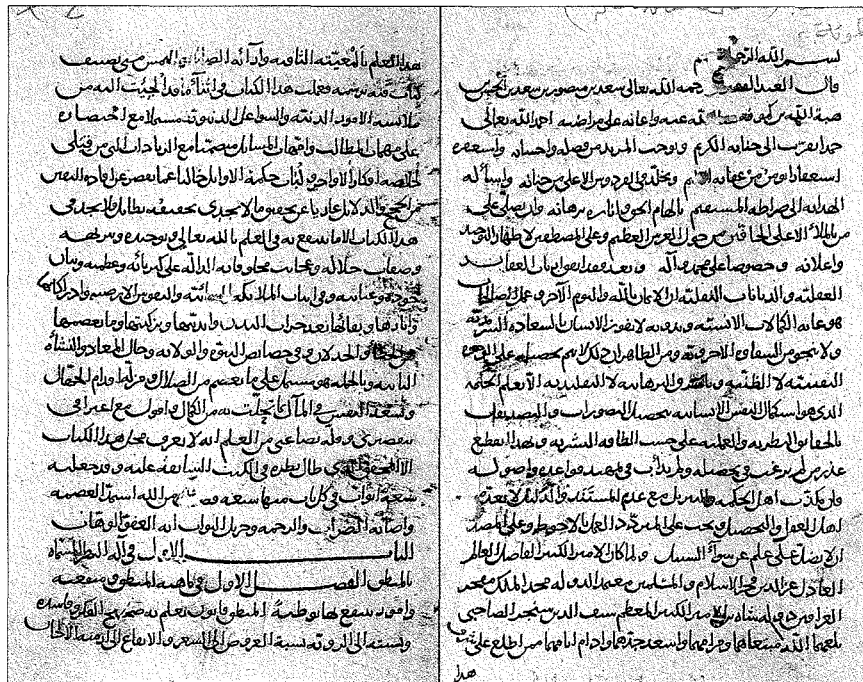
Tenkihu'l-ebhâs adlı eserinde Fahreddin er-Râzî'den (*Me'âlimü usûli'd-din*, s. 72-73) yaptığı bir alıntıyla onun nübüvvetin ispatına dair bazı görüşlerini aktarıp tenkit eden İbn Kemmüne aynı düşünüy-

rün Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîliğin tevhid ilkesine aykırı bulduğu ulûhiyyet telakkisiyle Câhiliye Arapları'ndaki putperestlik inancına yönelttiği eleştirileri de abartılı bulmuştur. Kendisi yahudi olmasına rağmen öteki dinlere de oldukça tarafsız ve hoşgörülü yaklaştığı görülmektedir (*Tenkihu'l-ebhâs*, s. 98-100). İslâm dini ve inançlarıyla Hz. Peygamber'e yöneltilen tenkitlerin bir kısmını müslümanların ağızından cevaplandırılmakla yetinirken bir kısmına verilen cevapların yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte müslümanların dinî telakkisine tenkitler yöneltirken İslâm dini ve Hz. Peygamber hakkında saygılı bir üslûp kullanmaya özen gösteren İbn Kemmüne'nin gerek Yahudilik gerekse diğer dinler üzerine yaptığı değerlendirmelerde içinde yetiştiği İslâm kültürünün tesirleri açıkça hissedilmektedir.

Eserleri. 1. *el-Cedîd fi'l-hikme* (*el-Cedid, el-Hikmetü ve'l-ilâhiyyât, el-Hikmetü'l-cedide*). Mantık, felsefi kavramlar, tabiat, nefis, akıl ve Tanrı konularına dair yedi bölümden oluşan eser Hâmîd Mer'îd el-Kübeysî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Bağdad 1986). Eserin asıl metni ve muhtasarlarının çeşitli el yazmaları *el-Kâşif, Kitâb fi'l-hikme* ve *Tel-*

hîşü'l-hikme başlıklarıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 2446/1, 2447; Esad Efendi, nr. 1930, 1933). 2. *Tenkihu'l-ebhâs li('ani)'l-mileli's-şelâs*. İbn Kemmüne'nin 679 (1280) yılında kaleme aldığı ve Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığı incelediği için bu adı verdiğini belirttiği eser din felsefesi, dinler tarihi ve kelâm ilmini ilgilendiren önemli bir çalışmadır. Karşılaştırmalı bir dinler tarihi çalışması da denilebilecek olan eser dört bölümden oluşmaktadır. Müellif birinci bölümde din ve peygamberlikle ilgili genel bilgilere, ikinci bölümde Yahudiliğin peygamberlik anlayışına yer vermiş, yahudi iken ihtidâ ettiği ni bildirdiği Samuel b. Yahyâ el-Mağribî'nin *İfhâmü'l-Yehûd* adlı eserindeki itirazları ele alarak bunlara Yehuda Halevi ve İbn Meymûn'dan esinlenen cevaplar vermeye çalışmıştır. Bu bölümdeki konular arasında Tevrat metninin muhafazası ve hükümlerinde değişiklik, bozulma veya neshin olup olmadığı, Tevrat'ın âyetleri arasında Allah hakkında teşbih ve tecsimî andiran niteliklerle aklın kabul etmeyeceği hikâyelerin bulunup bulunmadığı Tevrat'ta geçiş peygamberlerle ilgili rivayetlerin doğruluk derecesi, âhiret hayatıyla ilgili haberlerin yer almamasının sebebi gibi problemler bulunmaktadır. Eserin üçüncü bölümünde Hıristiyanlığın peygamberlik anlayışı incelenmiş, Hz. İsa ve İnciller'le ilgili bilgi verilmiştir. Dördüncü bölüm İslâm dinine ayrılmış ve burada Hz. Muhammed'in risâleti üzerinde durulmuş. İslâm inancına göre Hz. Peygamber'in önemi, şahsiyeti, fesahati, dindeki konumu ve mucizeleri anlatılmış, kelâmcıların konuyla ilgili kanaatleri verilmiş ve bunların tenkid yapılmıştır. Aynı bölümde Kur'an'ın nüzûlü, 'icâzı, sûre ve âyetlerinin tertibi, anlaşılıp yorumlanması gibi konular işlenmiş, bu husustaki ihtilâflara temas edilmiştir. Bu bölümde Kur'an-ı Kerim'den âyetlere de yer verilerek İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Meymûn ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerden konuyla ilgili alıntılar yapılmıştır. Kaynaklar, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) muhtemelen bu esere karşı *ed-Dürü'l-menûd fi'r-red 'ale'l-feyle-sûdi el-yehûd* adıyla bir reddiye kaleme aldığını zikretmektedir (İbn Tağrıberdî, I, 421; Temîmî, I, 401). Yine Zeynüddin Sarıca b. Muhammed el-Malatî de esere *Nühûdu haşîşî'n-nühûd ilâ havzı haşîşî'l-yehûd* adıyla bir reddiye yazmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 495). Moshe Perlmann, *Ten-*

İbn Kemmüne'nin *el-Cedîd fi'l-hikme* (*el-Kâşif*) adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2446/1)



kihü'l-ebhâş' İstanbul ve Tahran'da bulunan yazma nüshalarına dayanarak neşretmiş, daha sonra İngilizce'ye çevirerek *Sa'd b. Mansûr Ibn Kammûna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths* başlığıyla yayımlamıştır (Berkeley-Los Angeles 1967). **3. Şerhu'l-İşârât** (*Şerhu'l-Uşûl ve'l-cümel min mühimmâti'l-ilm ve'l-amel*). İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'inin adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2516). **4. Şerhu't-Telvîhât**. Sühreverdî el-Maktûl'un *et-Telvîhât*'inin şerhidir. 669 (1270) yılında tamamlanan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde değişik yazmaları bulunmaktadır (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 854; Damad İbrâhim Paşa, nr. 820; Lâleli, nr. 2525; Yenicami, nr. 766). Aynı kütüphanedeki diğer iki nüshasında *Şerhu't-Telvîhâti's-Sühreverdî* (Şehid Ali Paşa, nr. 1740) ve *Şerhu't-Telvîhât fi'l-hikme* (Ayasofya, nr. 2423) adlarıyla da geçen eser, *et-Telvîhât*'a yapılan dört şerhin birincisi olması sebebiyle ışırağ felsefesi açısından büyük önem arz etmektedir. **5. Cevâb 'an su'âli Fahriddin el-Kâşî** (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3641-3642). **6. Ta'lika 'alâ Risâleti Necmid-din el-Kâtibî** (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4862). **7. Risâle fi'l-Mübâhaşât va-ka'at beyne İbn Kemmûne ve'l-Kâtibî** (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 617). **8. Risâle fi enne işbâte'l-İmkân lâ yelzemü minhü İmkânü's-şübût** (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4862). **9. Ta'lika 'ale's-su'âlâti'l-murâde 'ale'l-uşûleyn min Kitâbi'l-Me'âlim**. Fahreddin er-Râzî'nin *Me'âlimü uşûli'd-dîn* adlı eseri hakkında bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1932). **10. Kitâb fi'l-hikme** (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1933; Ayasofya, nr. 2447). Müellifin *el-Cedid fi'l-hikme* adlı eserinde ele aldığı mantık, tabiat ve metafizikle ilgili görüşlerinin özetidir. **11. et-Ta'rîfât** (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3642). **12. Tezkire fi'l-Kimiyâ**. **13. Risâle fi ezeliyyeti'r-rûh**. Mantıkî açıdan ruhun ölümsüzlüğünün ispatlanmaya çalışıldığı bu eseri Leon Nemoj, *Ibn Kammûna's Treatise on The Immortality of The Soul* adıyla İngilizce'ye çevirmiş ve yayımlamıştır (bk. bibl.). **14. el-Kâfi'l-kebîr**. Tıpla ilgili bir çalışmadır. **15. Mülteka'tu Telhîşi'l-Muhaşşal**. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Telhîşü'l-Muhaşşal* adlı çalışması üzerine notlardan ibarettir. **16. el-Farkâ beyne'r-Rabbâniyyîn ve'l-Qara'iiyyîn**. Yahudi toplumunun iki büyük grubu arasındaki farklılıklara temas eden bir çalışmadır

(eser hakkında geniş bilgi için bk. Nemoj, *Tarbiz*, XXIV, 343-354).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kemmûne, *el-Cedid fi'l-hikme* (nşr. Hamîd Mer'îd el-Kübeysî), Bağdad 1403/1982; a.mlf., *Tenkihü'l-ebhâş li'l-mileli's-selâş* (nşr. M. Perlmann), Los Angeles 1967, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. IX-XII; a.mlf., *Ibn Kammûna's Treatise on The Immortality of The Soul* (trc. Leon Nemoj, *Ignaca Goldziher Memorial Volume* içinde, ed. S. Löwinger v.dğr.), Jerusalem 1958, II, 83-99; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü uşûli'd-dîn*, Beyrut 1992, s. 72-73; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-işrâk* (nşr. Hüseyin Ziyâî), Tahran 1372 hş./1993, neşredenin girişi, s. V-XVIII; İbnü'l-Fuvâtî, *Telhîşu Mecma'i'l-âdâb* (nşr. Mustafa Cevâd), Dimaşk 1962, IV/1, s. 159-161; a.mlf., *el-Havâdisü'l-câmi'a*, Beyrut 1407/1987, s. 210; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 421; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, I, 401; *Keşfü'z-zunûn*, I, 95, 482, 495, 685; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 385; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 431, 437, 454, 507, 768-769; Zirikî, *el-A'lâm*, III, 139; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, IV, 214; S. W. Baron, *A Social and Religious History of The Jews*, New York 1957, V, 90, 274; Sarton, *Introduction*, II, 875; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 188-212; Friedrich Niewöhner, "Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit Ibn Kammûna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280", *Religionsgespräche im Mittelalter* (ed. Bernard Lewis - Friedrich Niewöhner), Wiesbaden 1992, s. 357-369; a.mlf., "el-Hakika bintü zamânihâ: Mukârenetü'l-edyân 'inde İbn Kemmûne", *el-İctihâd*, VII/28, Beyrut 1416/1995, s. 163-178; Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1993, s. 208-209; Hossein Ziai, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, s. 465, 496; Leon Nemoj, "Remarks on Ibn Kammûna's-Treatise on the Differences Between the Rabbanites and the Karaites" [Hebrew], *Tarbiz*, XXIV, 343-354; M. Perlmann, "Ibn Kammûna", *EP* (İng.), III, 815; a.mlf., "Ibn Kammûna, Sa'd Ibn Mansûr", *EJd.*, VIII, 1186-1187; a.mlf., "Muslim-Jewish Polemics", *ER*, XI, 400-401; Seyyid Ca'fer Seccâdî, "İbn Kemmûne", *DMBİ*, IV, 524-526.



AYDIN TOPALOĞLU

İBN KENNÂN

(ابن كنان)

Muhammed b. İsa b. Mahmûd b. Muhammed b. Kennân ed-Dimaşki es-Sâlihî el-Halvetî (ö. 1153/1740)

Halvetî şeyhi, tarihçi, edip ve şair.

1074 (1663) yılında Dimaşk'ın Sâlihiye semtinde doğdu; varlıklı bir tüccar ailesine mensuptur. Büyük dedesine nisbetle İbn Kennân (İbnü'l-Kennânî) diye şöhret bulmuştur. İlk eğitimine Halvetî şeyhi olan

babasından tasavvufa dair bilgiler öğrenerek başladı. Birçok âlimden Kur'an, tefsir, hadis, tarih, fıkıh, sarf, nahiv, aruz, ziraatçılık ve bahçecilik dersleri aldı; astronomi, tıp, tarih ve edebiyatla ilgili kitapları, bu arada çeşitli şairlerin divanlarını okudu. Hocaları arasında Abdullah el-Makdisî, Halîl el-Mevsilî, Yahyâ Çelebi eş-Şâfiî, Muhammed es-Sâlihî el-Hilâlî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ali el-Hâik, İbnü'l-İmâd, Osman el-Kattân, Abdülganî en-Nablusî, Ebü'l-Mevâhib el-Hanbelî, Ahmed b. Abdülkerîm el-Gazzî, Abdurrahman es-Sülemî ve Burhâneddin İbrâhim el-Fettâl'in adları sayılabilir. İbn Kennân Dimaşk'a bir âlim geldiği zaman onunla görüşmeye çalıştı; Belhî el-Hâc Muhammed en-Nakşibendî ve Bursalı Hakkı Efendi bunlardan bazılarıdır. Hacca gidince Mekke ve Medine'de de birçok âlimle görüştü ve Medine'de İbrâhim b. Hasan el-Kürânî'den hadis aldı. Hadis, tefsir, tarih, fıkıh, lugat, tıp, astronomi gibi ilimlerin yanında tasavvufa da yönelen İbn Kennân, XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaygın olan Halvetiyye tarikatına mensuptu. Babasının ölümünün (ö. 1093/1682) ardından yerine geçerek ömrünün sonuna kadar Dimaşk'taki Muallak Camii'nde (Câmiü Bürdebek) bu tarikatın şeyhliğini yaptı; kendisinden sonra da postuna oğlu Muhammed Saîd oturdu (Murâdî, IV, 85-86).

İbn Kennân ilk dersini, 13 Rebülâhîr 1121'de (22 Haziran 1709) Sâlihiye'deki el-Mürşidiyyetü'l-Hanefiyye Medresesi'nde birçok âlimin huzurunda verdi. Bu medresede Hanefî fihri, tıp ve mantık okuttu, daha sonra evinde vermeye başladığı hadis derslerine Muhammed b. Şems, Abdülganî en-Nablusî ve Ma'tûk Çelebi el-Ekremî gibi dönemin âlimleri de katılarak kendisiyle ilmî tartışmalarda bulundu. Çok sayıda öğrenci yetiştirdi; Abdurrahman el-Ulemî, fakih ve dil âlimi Muhammed el-Küncî, Ahmed el-Ba'î, Abdurrahman el-Ba'î, Ali es-Sülemî, Yûsuf es-Sekbânî, Muhammed b. Muhsin es-Sâlihî ve Zeynüddin el-Habbâl bunların önde gelenleridir. Kaynaklar onun ailesinin Hanbelî olduğunu belirtirse de kendisinin Hanbelî veya Hanefî olduğu hususu tartışmalıdır. İbn Kennân Dimaşk'ta vefat etti ve Kâsiyûn dağı eteklerine defnedildi. Çevresiyle iyi ilişkiler kuran İbn Kennân saygı duyulan bir ilim adamıydı. İnsanlarla yakından ilgilenir, sıkıntılarını gidermeye çalışır, ihtilâfları çözmeye, orta ve haksızlıkları ortadan kaldırma da yolu seçerdi. Dönemindeki âlimler kendisinden övgüyle söz ederler.

Eserleri. 1. *el-Mevâkibü'l-İslâmiyye fi'l-memâlik ve'l-me'hâsini's-Şâmiyye*. Elliyi aşkın kaynaktan faydalanılarak kaleme alınan ve Suriye'nin tarihine, tarihi eserlerine ve tabii güzelliklerine dair olan kitabın özellikle müellifin kendi dönemi anlattığı bölümü önemlidir. Bir mukaddime ve yedi fasıldan oluşan eser Hikmet İsmâil tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dimaşk 1992-1993). 2. *Hadâ'îku'l-yâsemîn fi zikri kavânîni'l-hulefâ' ve's-selâtin*. İbn Kennân'ın, döneminde kullanılan daha önceki halife ve sultanların idareleriyle ilgili terimlerle hükümdarların ve bir kısım idarecilerin giydikleri elbiselere, kullandıkları eşyaya verilen isimlerin anlamlarını açıklayan bir nevi sözlük olup Abbas Sabbâğ tarafından neşredilmiştir (Beirut 1412/1991). Bazı kaynaklarda, *Zeynü (zehrü)'l-besâtîn fi zikri kavânîni'l-hulefâ' ve's-selâtin* adıyla geçen eserin de bu kitap olduğu ve isim değişikliğinin bizzat müellif tarafından yapıldığı ifade edilmektedir (*Hadâ'îku'l-yâsemîn*, neşredenin girişi, s. 20). 3. *el-Mürûcü's-sündüsiyyetü'l-fesîha fi telhîsi Târîhi's-Şâlihiyye*. İbnü'l-Mibred'in eserinin telhisi olup müellifin eksik gördüğü bazı hususlar için yaptığı ilâveleri de ihtiva eder. Eser Muhammed Ahmed Dehmân tarafından yayımlanmıştır (Dimaşk 1366/1947). 4. *el-Havâdisü'l-yevmiyye min târihi ihdâ'aşer ve elf ve mi'e*. 1111 Muharreminden (Temmuz 1699) 1153 Rebülâhîrine (Temmuz 1740) kadar Suriye'de cereyan eden olaylarla sultan, paşa ve kadıların isimleri, ölüm tarihleri hakkında bilgi veren bu iki ciltlik çalışmanın yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 9479, 9480). 5. *er-Risâletü'l-mütredde fi erbâ'ine hadîsen müsnede*. İbn Kennân'ın, 1092 (1681) yılında hocası Ebü'l-Vakt el-Kürânî'den kıraat yoluyla aldığı kırk hadisi bir araya getirdiği risâlesidir. Yazma nüshaları Berlin'de Staatsbibliothek'te (nr. 1531) ve Dublin'deki Chester Beatty Library'de (nr. 3548) bulunmaktadır. 6. *Mekârimü'l-hallâk li-ehli mekârimi'l-ahlâk*. Cemâled-din el-Makdisî'nin tasavvufî risâlesinin şerhidir. 1152 Şâbanında (Kasım 1739) telif edilen eserin yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'tedir (nr. 3315; Brockelmann, GAL, II, 386'da nr. 3515; krş. Ahlwardt, III, 204). 7. *el-İktifâ' fi (zikri) muştalâhi'l-mülûk ve'l-hulefâ'*. Müellifin *Hadâ'îku'l-yâsemîn* adlı eserinin muhtasarı olup Berlin Staatsbibliothek'te nüshası bulunmaktadır (nr. 5632). 8. *Târîhu me'âhidi'l-İlm fi Dimaşk (Beyân*

ve Târîhu'l-me'âhidi'l-İlmiiyyeti'd-Dimaşkıyye). Sâlihiye ve Cebelikâsiyûn'daki medreselerin tarihi hakkındadır. Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlı bulunan (nr. 6089) müellifi meçhul eser de muhtemelen bu kitaptır (*el-Mevâkibü'l-İslâmiyye*, neşredenin girişi, s. 150). 9. *Zehrü'l-bân fi nu'ûti'l-hayevân (Muhtaşaru Hayâtî'l-hayevân)*. Demîrî'nin eserinin muhtasarı olup yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 6174). 10. *el-İlmâm fimâ yete'allaqu fi'l-hayevân mine'l-ahkâm*. 1149'da (1736) tamamlanan eserin bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'tedir (nr. 6177). 11. *Risâletü'l-İşbâh birefî'l-İştibâh*. Nahiv ilmi hakkında olan eserin 1151'de (1738) istinsah edilen üç varaklık bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 6853). 12. *Risâletü'l-müştemile 'alâ envâ'i'l-bedî' fi'l-besmele*. Berlin Staatsbibliothek ile (nr. 7283) el-Hizânetü't-Teymûriyye'de (Tefsir, nr. 355) iki yazması bulunmaktadır. 13. *ed-Dürrü'l-münâddad fi zikri aşhâbi'l-İmâm Ahmed*. Bir nüshası Halep'teki Ahmedîyye Kütüphanesi'ndedir (nr. 246; mikrofilm, Ma'hedü'l-mahtûtât, Târih, nr. 652). 14. *ez-Zühürü'l-behiyye fi şerhi risâleti'l-uşûli'l-fıkhîyye*. İbnü'l-Mibred'in *Maqbûlû'l-menkûl min 'İlme'cedel ve'l-uşûl* adlı eserinin muhtasarıdır. *ez-Zühürü'l-behiyye fi'l-hadîkati'l-verdiyye* adıyla da zikredilen eserde (Arberry, III, 22) fıkıh usulüne dair kaideler bir araya getirilmiştir. Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 4420) ve Chester Beatty Library'de (nr. 3548) nüshaları mevcuttur. 15. *el-Me'âni'l-marziyye 'ale's-şemâti'l-muğiyye*. Nahiv ilmiyle ilgili olan bu çalışmanın bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (nr. 6770, 6771). 16. *el-Me'hâsinü'l-marziyye fi şerhi manzûmeti'l-bedî'yye*. 1136'da (1724) istinsah edilen müellif nüshası Berlin Staatsbibliothek'tedir (nr. 7366). 17. *Zeynü'r-rebî' fi 'İlmi'l-me'âni ve'l-bevân ve'l-bedî'* (Berlin Staatsbibliothek, nr. 2761). 18. *el-Envârü'l-mübtehicce (münbelice) 'alâ manzûmeti'l-Münferice (Şerhu Kaşideti'l-Münferice)*. Gazzâlî'nin *el-Münferice* adlı eserinin manzum şerhi olup yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 7648) bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Ahlwardt, VI, 606-607). 19. *el-Beyân ve's-sarâha bi-telhîsi (fi muhtaşari) Kitâbi'l-Melâha fi 'İlmi'l-felâha*. Râdiyyüddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Gazzî'nin eserinin muhtasarı olup 1141'de (1728) istinsah edilen bir nüshası Berlin Staatsbibli-

othek'te kayıtlıdır (nr. 6211). 20. *Kaşâ'idü Garâmiyye*. İbn Kennân'ın aşka dair şiirlerinden ibarettir (Berlin Staatsbibliothek, nr. 8033/1, 2).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Şerhu Kaşideti Bânet Sü'âd, et-Tenbîh 'alâ gâlati'l-câhil ve'n-nebîh, Risâle 'ani'l-ħişân ve ħaşâ'ışih, Lisânü'n-nizâm fi şerhi manzûmeti İbni's-Şihne el-İmâm, el-Me'hâsinü'l-mertebe fi'l-edviyeti'l-mecrebe, Nüzhetü'n-nüfûs ve defterü'l-İlm ve ravzatü'l-'arûs (el-Mevâkibü'l-İslâmiyye, neşredenin girişi, I, 147-152; Hadâ'îku'l-yâsemîn, neşredenin girişi, s. 18-20)*. Bazı kaynaklarda ona *Kevkebü'l-mülk ve devletü't-Türk* adlı bir eser daha nisbet ediliyorsa da (meselâ bk. *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 325) bunun İbn Kennân'a ait olmadığı ileri sürülmektedir (*Hadâ'îku'l-yâsemîn*, neşredenin girişi, s. 20).

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Kennân. *el-Mevâkibü'l-İslâmiyye fi'l-memâlik ve'l-me'hâsini's-Şâmiyye* (nşr. Hikmet İsmâil), Dimaşk 1992, neşredenin girişi, I, 118-152; a.m.f., *Hadâ'îku'l-yâsemîn fi zikri kavânîni'l-hulefâ' ve's-selâtin* (nşr. Abbas Sabbâğ), Beirut 1412/1991, neşredenin girişi, s. 15-20; İbn Tolun, *İ'lâmü'l-verâ'* (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dimaşk 1383/1964, s. 265-301; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. n; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, IV, 85-86; Babinger, *GOW*, s. 283-284; Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 238-239; III, 204; IV, 36; V, 125-127, 400-401, 465-467, 488-489; VI, 163-165, 199, 403, 416-417, 453, 605-607; VII, 157; IX, 86, 88, 285-286; Brockelmann, *GAL*, II, 130, 172, 386; *Suppl.*, II, 410-411; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 325; *İzâhu'l-meknûn*, I, 217; II, 507, 549; *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymûriyye*, Kahire 1367/1948, I, 97-121; III, 259; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 216; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'el-lifin*, XI, 108; Fuâd Seyyid, *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-muşavvere: et-Târîh*, Kahire 1957, II, 57; A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1958, III, 22-23; I. Krachkovsky, *Târîhu'l-edebi'l-coğrafiyyi'l-Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 756-757; Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus: 1723-1783*, Beirut 1966, s. 320-321; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dimaşkıyyin*, Beirut 1398/1978, s. 343-345, 454; Muhammed Edib Âlû Takıyyüddin el-Hüsnî, *Muntehabâtü't-tevârih li-Dimaşk*, Beirut 1399/1979, II, 639; C. Zeydân, *Âdâb*, II, 318; Cezzâr, *Medâhîlü'l-mü'ellifin*, III, 1388; J. Voll, "The Madhhab of Ibn Kennân, The Damascene Historian", *Al-Abhath*, XXIV/1-4, Beirut 1971, s. 83-85; Seyyid Ali Âi-i Dâvûd, "İbn Kennân", *DMB*, IV, 527-528.



OSMAN ÇETİN

İBN KERRÂM

(bk. MUHAMMED b. KERRÂM).

İBN KERRÂME

(bk. HÂKİM el-CÜŞEMÎ).

İBN KESİR, Ebû Ma'bed

(أبو معبد ابن كثير)

Ebû Ma'bed Abdullah
b. Kesir b. Amr ed-Dârî
(ö. 120/738)

Yedi kıraat imamından biri, tâbî.

45 (665) veya 48 (668) yılında Mekke'de doğdu. Dârî nisbesini Abdüddâroğulları'na mensubiyeti sebebiyle aidiğini ileri sürenler olmuşsa da Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâzî's'e göre Kisrâ tarafından Yemen'in San'a şehrine gönderilen İsfahanlı Farslar'dandır; hayatının ilk dönemlerinde aktarlık yaptığı ve Bahreyn'in güzel kokularıyla tanınan Dârî Limanı'na nisbetle Hizaz bölgesinde aktarlara Dârî dendiği için bu nisbe ile anılmıştır. Zehebî ve İbnü'l-Cezerî de bu görüşü tercih etmektedir. Ayrıca Amr b. Alkame el-Kinânî'nin mevlâsı olduğundan Kinânî ve Mekki nisbeyle de zikredilmiştir. Künyesi Ebû Bekir, Ebû Abbâd ve Ebû Muhammed olarak kaydedilmişse de doğrusu Ebû Ma'bed'dir. Sahâbî neslinden Abdullah b. Zübeyr, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Enes b. Mâlik'le görüşen ve bir müddet Irak'ta ikamet edip Mekke'ye dönen İbn Kesir (Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, II, 200; İbnü'l-Kâsîh, s. 9; Kastallânî, I, 95), Kur'an derslerini Mücâhid b. Cebr'den ve Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı Dirbâs'tan aldı. Abdullah b. Sâib'den de okuduğu ileri sürülmüştür, ancak Zehebî bunun doğru olmadığını ve Kur'an'dan bir bölüm okumuş olabileceğini söyler (*Ma'rifetü'l-kurrâ*, I, 133). İbn Kesir Mücâhid b. Cebr, Dirbâs, İkrime el-Berberî, Ebû'l-Minhâl Abdurrahman b. Mut'im, Muhammed b. Kays b. Mahreme'den hadis rivayet etti. Ma'rûf b. Müşkân, Şibl b. Abbâd, İsmâil b. Abdullah el-Kist, Hafîl b. Ahmed Kur'an ve kıraat talebeleri arasında yer alırken Ebû Amr b. Alâ ondan bir hatim indirmiş; İbn Cüreyc, Eyyûb es-Sahtiyânî, Hammâd b. Seleme, Cerir b. Hâzim, Abdullah b. Ebû Necîh gibi âlimler kendisinden hadis rivayet etmiştir. Hammâd b. Zeyd'in de ondan bazı kıraat vecihleri naklettiği belirtilmektedir.

İbn Kesir 120 (738) yılında Mekke'de vefat etti. Bu tarihin Abdullah b. Kesir b. Abdümuttalib es-Sehmî'nin ölüm tarihiyle karıştırıldığı ve onun 122'de (740) öldü-

ğü ileri sürülmüşse de Zehebî gerek *Târîhu'l-İslâm*'da gerekse *el-İber*'de biyografisini 120 yılı vefeyâtı arasında kaydetmiş, İbnü'l-Cezerî de bu tarihin kesin olarak 120 olduğunu zikretmiştir (*en-Nesr*, I, 120).

Cerir b. Hâzim, İbn Kesir'in düzgün bir tilâveti olduğunu, Süfyân b. Uyeyne, Mekke'de Humeyd b. Kays ve İbn Kesir'den daha güzel Kur'an okuyan bir kimse bulunmadığını söylemiştir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm da Mekke'de İbn Kesir, Humeyd b. Kays ve İbn Muhaysın'ın kıraat konusundaki önemine işaret ettikten sonra İbn Kesir'in önde olduğunu belirterek Mekkeliler'in kıraatinin onda birleştiğini ifade etmiştir (Ebû Şâme, s. 164). İbn Mücâhid, İbn Kesir'i *Kitâbü's-Seb'a*'sındaki yedili sistemine alırken kendi dönemine kadar Mekkeliler arasında onun kıraati üzerinde icmâ hâsıl olduğuna dair tesbitini (*Kitâbü's-Seb'a*, s. 65-66) göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Enderâbî'ye göre de İbn Kesir hem Mekke'nin kâriidir, hem Mescid-i Harâm'ın mukrîdir; Mekkeliler onun kıraatını birleşmiş, Enderâbî'ye kadar bu tercihlerini korumuşlardır (*Kırâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn*, s. 65). Zehebî'nin belirttiğine göre İbn Kesir aynı zamanda bir vâizdi; talebelerine ders okutacağı zaman onlara önce vaaz ediyor, Kur'an tilâvetine mânen hazır halde başlamaları için bu yolu seçtiğini söylüyordu (*Ma'rifetü'l-kurrâ*, I, 201).

Safedî, İbn Kesir'in kıraatinin kendi tercihleriyle meydana geldiği veya aynen Mücâhid b. Cebr'in ya da Abdullah b. Abbas'ın yahut Übey b. Kâ'b'ın okuyuşlarıyla sınırlı olduğu şeklinde âlimlerin farklı görüşleri bulunduğunu söylüyorsa da onun kıraatinin Mücâhid'in okuyuşlarıyla sınırlı olmadığı kesindir. Zira pek çok yerde Mücâhid'in okuyuşunu tercih etmemiştir. Meselâ Bakara sûresinin 20. âyetinde Mücâhid *يُحِطِفُ* okurken (İbn Hâleveyh, s. 11) İbn Kesir bu kelimeyi diğer kurrâ gibi *يُحِطَفُ*, aynı sûrenin 85. âyetinde Mücâhid *يُظَاهِرُونَ* okurken (*a.g.e.*, s. 15) İbn Kesir *يُظَاهِرُونَ* (İbn Mücâhid, s. 163) diye okumaktadır. Aynı şekilde yine bu sûrenin 184. âyetinde Mücâhid *يُطَوَّقُونَ* okumakta (İbn Hâleveyh, s. 19), İbn Kesir diğer kurrâ gibi *يُطَبِّقُونَ* diye kıraat etmektedir. Buna göre onun kıraatinin Abdullah b. Abbas veya Übey b. Kâ'b'ın kıraatiyle sınırlı olduğunu düşünmenin bir dayanağı yoktur. Ancak Enderâbî'nin değerlendirmesine göre İbn Kesir'in kıraatında esas olan, kendi re'yi ile ve kıyas yoluya tesbitler yapmadan rivayet ve isnaddır (*Kırâ'âtü'l-*

kurrâ'i'l-ma'rûfîn, s. 65). Bu esas göz önünde bulundurulmak şartıyla hocalarından aldığı farklı okuyuşlar arasında tercihler yaparak kıraatini oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İbn Ebû Dâvûd'un tesbitleri doğru ise İbn Kesir'in kıraatında Mekke mushafı ile uyuşmayan noktalar da vardır. Nisâ sûresinin 171. âyetinde yer alan *رُسُلُهُ* kelimesi adı geçen mushafta *رُسُلِهِ* şeklinde yazılmış olduğu halde İbn Kesir diğer kurrâ gibi bu kelimeyi *رُسُلِهِ* okumuş. Muhammed sûresinin 18. âyetindeki *ان تَأْتِيَهُمْ* ibaresi de yine Mekke mushafında *ان تَأْتِيَهُمْ* şeklinde yazılı olmasına rağmen Basra ve Medine mushafına uyarak *ان تَأْتِيَهُمْ* diye okumayı tercih etmiştir (İbn Ebû Dâvûd, s. 47-49).

Kaynaklar, İbn Kesir kıraatinin tesbitinde genellikle Bezzi ve Kunbül'ün rivayetlerini esas almışlarsa da bu rivayetlerin temellerini oluşturmaları açısından Şibl b. Abbâd ve Ma'rûf b. Müşkân ile İsmâil b. Abdullah el-Kist'in onun talebeleri arasında farklı yerleri olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kesir kıraatinin bazı özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. Kur'an-ı Kerim'de geçen *صراط* ve *صراط* kelimelerini Kunbül'ün rivayetinde *صراط* diye okur. 2. *هم* gibi cemi zamirlerin "mîm"lerine zamme verir ve önlerine uzatan vav takdir eder (*سلا* yapar): *همو*, *كمو* gibi. 3. Sâkin bir harften sonra gelen müfred müzekker gâib zamirlerini harekeleri doğrultusunda uzatarak (önlerine med harfi takdir ederek) okur: *منهو*, *فيهي* gibi. 4. Kur'an'da geçtikleri her yerde *هرو* kelimesini *القدس* kelimesini "dâl"i sükûnla) *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla), *أرنا* ("râ"yı sükûnla) şeklinde okur. 5. *القرآن* kelimesindeki hemzeyi haffeder: *القرآن*.

Zehebî'ye göre az hadis rivayet etmiş olan İbn Kesir'i İbn Sa'd, Ali b. Medîni ve Nesâî sika bir râvi olarak değerlendirmiş olup *Kütüb-i Sitte*'de ve diğer bazı kaynaklarda yer alan "selem" hadisinin (tahrici için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, I, 202) onun tarafından mı rivayet edildiği, yoksa bu hadisın senedindeki Abdullah b. Kesir'in Sehmî nisbesiyle anılan ve dedesinin ismi Muttalib olan râviye mi ait olduğu hususu ihtilâfıdır. Zehebî, bu ihtilâfa da işaret ederek İbn Kesir'in *Kütüb-i Sitte*'de bundan başka hadisi bulunmadığını söylemiş (*a.g.e.*, II, 202-203), *Mizânü'l-ittidâl*'de ise Abdullah b. Kesir es-Sehmî'nin biyografisini incelerken mukrî olan İbn Kesir'in kaynaklarda her-

hangi bir rivayetinin yer almadığını belirtmiştir (II, 474).

İbnü'n-Nedîm, İbn Şenebûz'un (ö. 328/939) *Kitâbü'l-Mâ hâlefe İbn Kesîr Ebû 'Amr* adında bir eseri olduğunu kaydetmiştir. Yedi, sekiz, on kıraatle ilgili hemen bütün eserlerde İbn Kesîr'in kıraatine yer verilmiş, ayrıca bu kıraati inceleyen müstakil kitaplar da yazılmıştır (bunlardan bazılarının yazma nüshaları için bk. *el-Fihri-sû's-şâmil*, I, 443; II, 468 [Nâfi' ve Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatiyle birlikte], 491, 520-522, 633, 671, 672, 682, 691).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 484; Halife b. Hayyât, *et-Tabakât* (Ömerî), s. 282; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 181; a.mlf., *et-Târîhu's-sağîr* (nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Beyrut 1406/1986, I, 339, 341; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Meşâhîf* (nşr. A. Jeffery), Kahire 1355/1936, s. 47-49; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* (nşr. Şevkî Dayf), Kahire 1972, s. 65-66, 92-94, 163; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, Beyrut 1934, s. 11, 15, 19; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 142-143, 157; Enderâbî, *Kırâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn* (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 65-73; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, I, 77-92; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 164; Nevevî, *Tehzîb*, Kahire, ts. (et-Tibâatü'l-münîriyye), I, 283; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), II, 245; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XV, 468-471; Zehebî, *Ma'rife-tü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), I, 133, 197-203; a.mlf., *A'lâmü'n-nübela'*, V, 318-322; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 101-120*, s. 403-404; a.mlf., *Mizânü'l-İtidâl*, II, 473-474; a.mlf., *el-İber*, I, 152; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 409-410; İbnü'l-Kâşîr, *Sirâcü'l-karîmü'l-mübtedî*, Kahire 1315, s. 9; Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, V, 236-238; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 443-445; a.mlf., *en-Nesr*, I, 115-121; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 367-368; Kastallânî, *Letâ'ifü'l-işârât* (nşr. Âmir es-Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 94-95; *el-Fihri-sû's-şâmil: 'ulûmü'l-Kur-ân, mahtûtâtü'l-kurrâ't* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 443; II, 468, 491, 520-522, 633, 671, 672, 682, 691; C. Brockelmann, "İbn Kesîr", *IA*, V/2, s. 761; J. C. Vadet, "İbn Kahtîr", *EP* (İng.), III, 817; Ahmed Pâketçi, "İbn Kesîr", *DMBİ*, IV, 509-511.



TAYYAR ALTIKULAÇ

İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ

(أبو الفداء ابن كثير)

Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373)

Tarihçi, müfessir, muhaddis ve Şâfiî fakihî.

701'de (1301-1302) Busrâ'nın Müceydi-lülkarye köyünde dünyaya geldi (*el-Bidâye*, XIV, 21). 700 (1300-1301) yılında doğduğu da rivayet edilir (İbn Hacer, *İbnâ'ü'l-*

ğumr, I, 45; İbnü'l-İmâd, VIII, 397-398). Kendisi fakih, hatip, şair ve edip olan babası öldüğünde (Cemâziyelevvel 703/Aralık 1303) üç yaşlarında olduğunu söyler (*el-Bidâye*, XIV, 32). İbn Kesîr 707 (1307-1308) yılında ailesiyle birlikte Dımaşk'a göç etti. Ağabeyi Kemâleddin Abdülvehhâb onun öğrenimiyle yakından ilgilendi; ilk fıkıh derslerini de ondan aldı ve 711'de (1311-12) Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra Burhâneddin İbrâhîm b. Abdurrahman el-Fezârî ve Kemâleddin İbn Kâdî Şühbe'den fıkıh okudu. Genç yaşta yazdığı *Ahkâmü'l-tenbih* adlı eserini hocası Burhâneddin el-Fezârî'ye arz edip onun takdirini kazandı. Usûl-i fıkıha dair *Muhtasarü İbni'l-Hâcib*'i Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'ye okuyup icâzet aldı. Ayrıca Şerefeddin İsa el-Makdisî, Bahâeddin İbn Asâkir, Şemseddin Muhammed b. Muhammed eş-Şirâzî, İshak b. Yahyâ el-Âmidî, Muhammed b. Ahmed b. Zerrâd, İbnü's-Şihne el-Haccâr, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Makdisî ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'den hadis, Alemüddin el-Birzâlî ve Zehebî'den hadis ve tarih, Muhammed b. Şerefeddin el-Ba'lebekkî'den kıraat, Takıyyüddin İbn Teymiyye'den kelâm ve fıkıh dersleri aldı. Bu hocaları arasında daha çok Burhâneddin el-Fezârî, kayınpederi Yûsuf el-Mizzî, Zehebî ve İbn Teymiyye'den etkilendi. Bunların dışında Şemseddin el-İsfahânî, Ebû'l-Feth ed-Debûsî, Ali b. Ömer el-Vanî, Yûsuf el-Hutenî, Ebû Mûsâ el-Karâfi ve İbnü'd-Devâlibî el-Bağdâdî icâzet aldığı hocalarından bazılarıdır.

İbn Kesîr öğrenimini tamamladıktan sonra hatip, müderris, kıraat âlimi, müftü ve mahkeme heyeti üyesi olarak çeşitli görevlerde bulundu. 11 Cemâziyelevvel 736'da (27 Aralık 1335) Dımaşk'ta Şâfiîler'e tahsis edilmiş olan Necîbiyye Medresesi'nde ders vermeye başladı ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. 16 Muharrem 746'da (19 Mayıs 1345) Bahâeddin Mercânî'nin yaptırdığı Mizze Camii'nde hutbe okumak üzere görevlendirildi. Zehebî'nin 16 Zilkade 748'de (17 Şubat 1348) ölümü üzerine Dımaşk'taki Sâlihiyye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Bu medresede verdiği ilk derse ulemâ, kadılar ve kalabalık bir halk topluluğu katıldı. Takıyyüddin es-Sübki'nin 756'da (1355) vefatından sonra kısa bir süre Dımaşk'ta Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye'nin reisliğini yaptı. Ayrıca Dârü'l-Kur'ân ve Dârü'l-hadîsi't-Tenkiziyye'de ders verdi. 28 Şevval 767-

de (8 Temmuz 1366) Emeviyye Camii'nde Fâtiha sûresinin tefsirini yaptığı derse melikü'l-ümerâ ve nâibü's-saltana Seyfeddin Mengliboğa, kadılar ve ileri gelen devlet adamları da katıldı.

Yönetim aleyhindeki her türlü isyana karşı olan İbn Kesîr, Memlûk Devleti ile olduğu kadar ulemâ ve halkla da iyi ilişkiler içindeydi ve hemen her konuda ilımlı bir politika takip edilmesinden yanaydı. 752'de (1351) Emîr Bayboğa Urûs'un başarısızlıkla sonuçlanan isyanından sonra Memlûk Sultanı el-Melikü's-Sâlih ile birlikte Dımaşk'a gelen Halife Mu'tazid-Bilâh, onu devlete bağlılığının bir mükâfatı olarak Demmâgiyye Medresesi'nde huzuruna kabul etti. Ahmed b. Hanbelî'nin *el-Müsned*'indeki bazı hadisleri güzel yorumlamasından dolayı kendisini kutladı (*a.g.e.*, XIV, 245).

Hız. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a küfür ettiği ve Emeviyye Camii'nde Sünnîler'le birlikte namaz kılmayı reddettiği için Mâlikî kadısı tarafından kırbaç cezasına çarptırılan Hilleli bir Şii, daha sonra Dârüssaâde'de toplanan mahkeme heyeti tarafından idam cezasına mahkûm edildi (Cemâziyelâhir 755/Haziran-Temmuz 1354). Bu mahkeme heyetinin üyeleri arasında İbn Kesîr de bulunuyordu. İbn Kesîr, 741 Şevvali sonunda (Nisan 1341) ulûhiyyet iddiasında bulunan Osman ed-Dekâki'nin yargılandığı Dârüssaâde'deki Dârüladî'de de üye olarak görev yaptı. Rebîülevvel 756'da (Mart-Nisan 1355) Kâdilkudât Takıyyüddin es-Sübki'nin, Altunboğa en-Nâsîrî ve Kutluboğa el-Fahrî'nin yetimlerin mallarına el uzatmalarına göz yummakla itham edilmesi üzerine kurulan mahkemede görev aldı ve kadıyı savundu. 26 Rebülevvel 766'da (21 Aralık 1364) Emîr Mengliboğa tarafından teşkil edilen ve Dârüssaâde'de toplanan mahkeme heyetinde de bulundu. Kanuna aykırı icraat yapmakla suçlanan Kadî Tâceddin b. Takıyyüddin es-Sübki lehinde oy kullanarak Mengliboğa'nın takdirini kazandı (*a.g.e.*, XIV, 316-317).

762'de (1360-61) isyan ettiği için azledilen Dımaşk Valisi Baytemür Şâban 766'da (Nisan-Mayıs 1365) Dımaşk'a gelince onun şerefine *Şahîh-i Buğârî*'nin ezbere okunması işini organize etme görevi İbn Kesîr'e verildi. Kıbrıs Frankları'nın İslâm ülkelerine karşı başlattıkları saldırıyı sürdürmeleri üzerine gerekli askeri tedbirleri alan Dımaşk Valisi Emîr Mencek 770'te (1368-69) halkın cihada katılması gerektiği konusunda ondan fetva istedi.

Bunun üzerine İbn KesİR *el-İctihâd fi talebi'l-cihâd* adıyla bir eser yazdı. Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden İbn KesİR 26 Şâban 774'te (20 Şubat 1373) Dimaşk'ta vefat etti (İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, XI, 123). 15 Şâban'da (9 Şubat) öldüğü de rivayet edilir (İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, I, 400). Vasiyeti uyarınca Dimaşk'ta Bâbünnasr dışındaki Süfiye Mezarlığı'na hocası İbn Teymiyye'nin yanına defnedildi.

"el-Hâfızü'l-muhaddis" unvanı verilen İbn KesİR'i Zehebî *Tezkiretü'l-huffâz*'ın sonunda çağdaşı olan muhaddisler arasında zikretmiş ve hadis ilminin çeşitli alanlarında verdiği eserler dolayısıyla kendisinden övgü ile söz etmiş, ayrıca ona "el-fakihü'l-müftî" lakabını vermiştir (*Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1508). İbn KesİR'den, camilerde verdiği umumi derslere ve dârü'l-hadîslerdeki derslerine katılan çok sayıda talebe rivayette bulunmuştur. İbn Hicci, Sa'deddin en-Nevevî, İbnü'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed, Bedreddin ez-Zerkeşî bunların en meşhur olanlarıdır.

Fıkıhta Şâfi mezhebine mensup olmakla beraber İbn KesİR diğer mezheplerin görüşlerine de açıktı. İbn Teymiyye'nin etkisinde kalarak Hanbelî kelâmını benimsemiş, hilâfetin Kureyşiliğini savunması dışında diğer dinî-siyasî konularda onun görüşlerine bağlı kalmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Şehâbeddin es-Sühreverî gibi ilk sûfilerden saygıyla bahsetmiş, ancak tarikatları reddetmiştir. Şiîliğe karşı sert bir tavır takınmış, eserlerinde İsrâiliyat'a yer vermemiştir.

İbn KesİR hükümdarlar, emîrler, ulemâ ve halk nezdinde güvenilir bir şahsiyetti. Önemli dinî ve siyasî meselelerde onun fetvasına başvurulmuş ve verdiği kararlara uyulmuştur. Meselâ 22 Muharrem 767'de (9 Ekim 1365) Franklar'ın İskenderiye'yi yakıp yıkarak müslümanları öldürmeleri üzerine Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref II. Şa'bân, yayımladığı bir menşurula Suriye'deki hıristiyanların mallarının dörtte birinin müsadere edilmesini istemiş, Mısırlı fakihlerin fetvasına rağmen İbn KesİR bunun şer'an câiz olmadığını söylemiş (*el-Bidâye*, XIV, 314-315), sultan da onun görüşüne uymuştu.

Eserleri. A) Tarih ve Tabakat. 1. *el-Bidâye ve'n-nihâye**. İbn KesİR'in büyük tarihçiler arasında yer almasını sağlayan eser, başlangıçtan 767 (1365-66) yılına kadar gelen olayları kronolojik sırayla an-

latan on dört ciltlik umumi bir İslâm tarihidir. Tamamı basılan ve bazı bölümleri çeşitli başlıklar altında ayrıca neşredilen eser Mehmet Keskin tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I-XIV, İstanbul 1994-1995). 2. *el-Fuşûl fi sîreti'r-Resûl*. İlk defa *el-Fuşûl fi ihtisârî sîreti'r-Resûl* adıyla neşredilen eser (Kahire 1357), daha sonra Muhammed İdû'l-Hatrâvî ile Muhyiddin Mestû (Beyrut-Dimaşk 1400; Mekke-Beyrut 1405/1985; Medine-Beyrut-Dimaşk 1413/1992) ve Seyyid b. Abbas el-Cüeymî (Kahire 1410/1990; Beyrut 1413/1993) tarafından yayımlanmıştır. 3. *Sîretü Ebî Bekr eş-Şiddîk* (*el-Bidâye*, VII, 18). 4. *Sîretü Ömer b. el-Hattâb* (*a.g.e.*, VII, 18). 5. *Sîretü Mengliboğa* (*Mâyüntekâ ve yübteğâ min sîreti Mengliboğa*). el-Melikü'n-Nâsir Hasan'ın memlûklerinden, onun Halep ve Dimaşk nâibi olan Emîr Mengliboğa'nın hayatına dairdir (Sehâvî, s. 554). 6. *Tabakâtü fuukahâ'i's-Şâfi'iyye* (*Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyyin*). Ahmed Ömer Hâşim ve Muhammed Ali Zeynühum tarafından Abadî'nin zeyliyle birlikte üç cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1413/1993). İbn KesİR bu eserinde Sübkî ile olan fikrî ihtilâflarını da

ortaya koymuştur. 7. *et-Tekmil fi ma'rifeti's-sikât ve'z-zu'afâ'* ve *l-mecâhil*. Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl* ve Zehebî'nin *Mizânü'l-i'tidâl* adlı eserlerinin bazı ilâvelerle ihtisarından ibarettir (*el-Bidâye*, IX, 97; *Keşfü'z-zunûn*, I, 471).

B) Tefsir. 1. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm**. Rivayet tefsirleri arasında önemli bir yeri olan ve birçok defa basılan eser (Kahire 1342/1923, 1390/1971; Beyrut 1980, 1416/1996; İstanbul 1984; Riyad 1418/1997) Hacı Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner tarafından *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (I-XVI, İstanbul 1983-1988, 1993-1994). Yûsuf Abdurrahman Mar'aşî tefsirde geçen hadisleri alfabetik olarak sıralamış ve *Fihrisü ehadîs-i Tefsiri İbn KesİR* adıyla neşretmiştir (Beyrut 1986). 2. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân* (Kahire 1343, 1348/1929; Beyrut 1407/1987; nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, Cidde-Beyrut-Dimaşk 1408/1988). Ahmed Hamdî İmâm bu eserden yaptığı seçmeleri *Muhtârât min Fezâ'ili'l-Kur'ân* adıyla yayımlamış (Kahire 1981), Mehmet Sofuoğlu da eseri *Kur'an'ın Faziletleri* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1978).

C) Hadis. 1. *Câmi'u'l-mesânid ve's-süneni'l-hâdî li-akvâmi's-senen* (*el-Hedy ve's-senen fi ehadîs-i'l-mesânid ve's-sünen*). Eserde, *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Amr el-Bezzâr'ın müsnedleriyle Taberânî'nin iki mu'ceminde mevcut hadisler ele alınmış, bu eserlerde rivayeti bulunan sahâbeler alfabetik olarak sıralanıp bütün rivayetleri bir araya getirilmiş, sahâbî ve diğer hadis râvilerinin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. *Câmi'u'l-mesânid* Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Mekke 1411/1990) ve Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (I-XXXVII, Beyrut 1415/1994) tarafından neşredilmiştir. 2. *İhtisârü 'Ulümü'l-hadîs*. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin *Mukaddimetü İbni's-Salâh** diye tanınan *'Ulümü'l-hadîs* adlı eserinin özeti olmakla birlikte İbn KesİR esere önemli ilâvelerde bulunmuş, ihtilâflı konularda kendi tercihini belirtmiştir. Ahmed Muhammed Şâkir tarafından *el-Bâ'ışü'l-ḥaşiş şerhu İhtisârî 'ulümü'l-hadîs* adıyla şerhedilerek yayımlanan eser (Kahire 1355, 1370, 1377/1958; Beyrut 1387; Riyad-Dimaşk 1414/1994, 1417/1996) daha çok *el-Bâ'ışü'l-ḥaşiş* adıyla meşhur olmuştur. 3. *Müsnedü'l-Fârûk emiri'l-mü'minin Ebî Ḥafız Ömer b. Ḥattâb ve akvâlühü 'alâ ebvâbi'l-İlm*. Hz. Ömer'in Resûl-i Ekrem'den doğrudan rivayet ettiği hadislerle

İbn KesİR'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserinin Mahmud Sirvânî tarafından *Tercemetü'l-Bidâye ve'n-nihâye* (*Terceme-i Târîh-i İbn KesİR*) adıyla Türkçe'ye çevrilen nüshasının III. cildinin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtiḥ, nr. 4265)



ri ihtiva eden eser, müellifin *Müsnedü's-Şeyhâyn* adlı kitabının Hz. Ömer'in rivayetlerini içine alan kısmı olmalıdır (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, I-II, Dimaşk-Kahire 1411/1991; Mansûre 1412/1992). **4. Tuhiyetü't-tâlib bi-ma'rifeti ehâdîsi Muhtaşari İbnü'l-Hâcib.** İbnü'l-Hâcib'in *Muhtaşarü'l-müntekâ* adlı eserindeki hadislerin tahrîci olup Abdülğanî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübey'si tarafından neşredilmiştir (Mekke 1406/1986). **5. Tahricü'e-hâdîsi edilleti't-Tenbîh.** Ebû İshak eş-Şirâzî'nin Şâfiî fikhına dair muhtasar eserindeki hadislerin tahrîcine dair olan kitabın Muhammed İbrâhîm es-Sâmererrâî tarafından tahkik edildiği belirtilmektedir (Muhammed ez-Zuhaylî, s. 159). **6. Ahkâmü's-suğrâ (şâgîr) fi'l-hadîs.** Müellif bu adla bir eser yazdığını bizzat ifade etmektedir (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 202). **7. el-Ahkâmü'l-kebir.** Hadis, tefsir ve hac bahsine kadar fikhî konulardan bahseden bir eser olup (*el-Bidâye*, III, 524) İbn Kesîr çeşitli kitaplarında buna atıfta bulunmuştur (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 35, 202). **8. Muhtaşarü'l-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen li'l-Beyhakî.** Müellif, İbnü's-Salâh'ın 'Ulûmü'l-hadîs'ini ihtisar ettiği metotla Beyhakî'nin *el-Medhal*'ini de ihtisar ettiğini belirtmiştir (*a.g.e.*, s. 17-19). **9. el-Mukaddimât.** Hadis ilimlerine dair olup müellif bu esere de atıflarda bulunmuştur (*a.g.e.*, s. 17-18, 97, 102). **10. Şerhu Şahîhi'l-Buhârî** (*el-Bidâye*, III, 3; XI, 33).

D) Fıkıh. 1. el-İctihâd fi talebi'l-ci-hâd. Memlûkler'in Dimaşk nâibi Seyfeddin Mencek'in isteği üzerine Haçlılar'a karşı müslümanları cihada teşvik amacıyla yazılan eserde İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye*'sinden istifade edilmiştir. İlk defa 1347'de (1928) yayımlanan eser daha sonra Abdullah Abdürrahîm Useylân (Riyad 1401/1981, 1402/1982, 1412/1992) ve Muhammed Zeynühüm (Kahire 1413/1993) tarafından neşredilmiştir. **2. İrşâdü'l-fakih ilâ ma'rifeti edilleti't-Tenbîh** (nşr. Behcet Yûsuf Hamed Ebü't-Tayyib, Beyrut 1416/1996). **3. Ahkâmü't-Tenbîh.** İbn Kesîr'in ilk eseri olup Ebû İshak eş-Şirâzî'nin *et-Tenbîh*'ine şerh mahiyetinde yazılmıştır. Müellif, bu eserinin hocası Burhâneddin el-Fezârî'nin takdirini kazandığını belirtir (*a.g.e.*, XII, 125). **4. Kitâbü's-Semâ'.** Müsikinin hükmüne dairdir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1002; İbn Kesîr'in diğer eserleri için bk. *Tuhfetü't-tâlib*, neşredenin girişi, s. 35-37; Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, s. 199-216; Muhammed ez-Zuhaylî, s. 150-183).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 3, 524; VII, 18; IX, 97; XI, 33; XII, 124-125; XIII, 155, 164; XIV, 21, 25, 26, 31-34, 46, 120, 126, 127, 131-132, 134, 150, 158, 179, 183, 189-192, 204, 216, 245, 263, 281, 295-296, 312, 314-318, 321; a.mif., *el-İctihâd fi talebi'l-ci-hâd* (nşr. Abdullah Abdürrahîm Useylân), Riyad 1402/1982, neşredenin girişi, s. 9-34; a.mif., *el-Fuşûl fi sîreti'r-Resûl* (nşr. Muhammed el-İdû'l-Hatrâvî – Muhyiddin Müstû), Beyrut 1413/1992, neşredenlerin girişi, s. 9-71; a.mif., *Câmi'ü'l-mesânid ve's-sünen* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1411/1990, neşredenin girişi, I, 20-34; a.mif., *Tuhfetü't-tâlib bi-ma'rifeti ehâdîsi Muhtaşari İbnü'l-Hâcib* (nşr. Abdülğanî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübey'si), Mekke 1406/1986, neşredenin girişi, s. 21-52; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1508; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, III, 85-86; İbn Hacer, *ed-Düerü'l-kâmine*, I, 373-374; a.mif., *İnbâ'ü'l-gumr*, I, 45-47, 400; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 123-124; a.mif., *el-Menhêlü's-sâfi*, II, 414; Sehâvî, *el-J'ân bi't-tevbih*, s. 554; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 523-524; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dimaşk 1368/1948, I, 36-37; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, I, 111-113; *Keşfü'z-zunûn*, I, 10, 19, 228, 280, 439, 471, 550, 573; II, 1001, 1002, 1005, 1162, 1521, 1840; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), VII, 397-398; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, I, 153; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâmda Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 339-340; Brockelmann, *GAL*, II, 60-61; *Suppl.*, II, 48-49; a.mif., "İbn Kesîr", *İA*, V/2, s. 762; İzâhu'l-meknûn, II, 194; Abbas el-Azzâvî, *et-Ta'rif bi'l-mü'errihin fi 'ahdi'l-Mogol ve'l-Türkmân*, Bağdad 1376/1957, I, 196-200; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-haşîs*, Kahire 1377/1958, s. 17-19, 35, 97, 102, 202; Donald Presgrave Little, *An Introduction to Mamlûk Historiography*, Wiesbaden 1970, s. 69-73; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dimaşkiyyîn*, Beyrut 1398/1978, s. 203-207; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 203; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 205-206; J. D. McAuliffe, "Quranic Hermeneutics: The Views of al-Tabari and Ibn Kathîr", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (ed. Andrew Rippin), New York 1988, s. 46-62; Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, *Mukaddimetü'l-Câmi'ü'l-mesânid*, Beyrut 1415/1994; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihîn*, Beyrut 1993, IV, 83-85; Muhammed ez-Zuhaylî, *İbn Kesîr ed-Dimaşki*, Dimaşk 1415/1995; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Cografya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 196-198; Henry Laoust, "İbn Ka'îr Historien", *Arabica*, II, Leiden 1955, s. 42-88; a.mif., "İbn Kathîr", *EP* (İng.), III, 817-818; Muhammed Râşid, "İbn Kesîr: hayâtühü ve mü'ellesâtüh", *Mecelletü'l-mecma'i'l-ilmî el-Hindî*, V/1-2, India 1980, s. 241-244; İsmail Cerrahoğlu, "İbn Kesîr ve Tefsîr", *ACİFD*, XXV (1982), s. 45-69; Ali Eroğlu, "Meâlimü't-tenzil ve Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azim Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese", *EAÇİFD*, IX (1990), s. 280-303; Hülû Cevdet Ferenc, "Dirâse mukârene li-mazmûni sene 615 h./1218 m. fi küllin mine'l-kitâbeyni't-tâliyeyn", *Târîhu'l-'Arab ve'l-'âlem*, sy. 150, Beyrut 1415/1994, s. 65-79; Yûsuf Rahîmlü, "İbn Kesîr", *DMBİ*, IV, 511-514.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

İBN KEYSÂN

(ابن كيسان)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (Muhammed) b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 320/932 [?])

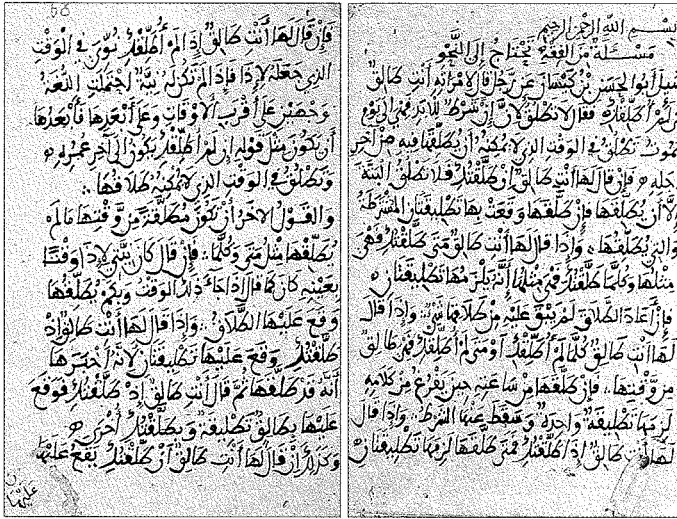
Dil, edebiyat,
tefsir ve hadis âlimi.

Bağdat'ta doğdu ve orada yaşadı. Bazı lehçelerde "hile, ihanet" anlamına gelen Keysân kelimesi kendisinin, babasının veya dedesinin adı ya da lakabıdır. İbnü'n-Nedîm bu kişinin nahiv âlimi olduğunu, ancak dalgınlığından dolayı rivayetlerine pek güvenilmediğini söyler. Aynı vasıf Hâfî b. Ahmed, Ebû Ubeyde et-Teymî ve Hâlef el-Ahmer'in öğrencisi olan ve Keysân en-Nahvî diye bilinen Horasan asıllı Ebû Süleyman Muarref b. Dehsem (Dehsem / Dirhem) el-Hüceymî için de geçmektedir. İbn Keysân'ın soyunun bu şahsa dayanması, dolayısıyla aslen Horasanlı olması kuvvetle muhtemeldir.

Keskin bir zekâyâ, güçlü bir muhakerme ve hâfizaya sahip olan İbn Keysân, değişik kültürlerle olan merakı sebebiyle önce Kûfe dil mektebinin öncüsü Sa'leb'in derslerine devam etti. Ondan Kûfe nahvini öğrendikten sonra Basra dil mektebi lideri Müberred'in derslerini takip ederek iki mektebin görüşlerini ve aralarındaki ihtilâflı meseleleri öğrenme imkânı buldu. Bu mekteplerin görüşlerini uzlaştıran şîr râvisi, dil, lugat ve ahbâr âlimi Ebû Amr Bendâr b. Abdülhamîd el-Kerhî el-İsfahânî'den istifade etti (Süyûtî, I, 476).

Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı müellifler İbn Keysân'ın vefat tarihini 10 Zilkade 299 (28 Haziran 912) olarak kaydetmişlerdir. Ebû Gâlib el-Mağribî ise Ebû Hayyân et-Tevhîdî ile (ö. 414/1023) Ebû İshak es-Sâbî'nin (ö. 384/994) onun derslerine devam etmelerini ve ondan nakillerde bulunmalarını dikkate alarak 320 (932) yılında öldüğünü söyler. Yâkût er-Rûmî de bu görüşü desteklemektedir (*Mu'cemü'l-üdeba'*, XVII, 141).

Eserlerinde nahiv kavramlarının tanımını üzerinde duran, ayrıca hem nahivcilerin hem mantıkçıların tanımlarına yer veren İbn Keysân'ın iyi bir mantık bilgisi-ne sahip olduğu ve kelâm âlimlerinin yöntemlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. İbn Keysân, Sa'leb'in Kûfe ve Basra dil



İbn Keysân'ın el-Mesâ'il 'alâ mezhebi'n-nahviyyin adlı eserinin "Mes'ele mine'l-fîkh tahtâcü ile'n-nahv" bölümünün ilk iki sayfası (Köprülü Ktp., nr. 1393/8)

mektepleri arasındaki ihtilâflı meselelere dair *İhtilâfû'n-nahviyyîn*'inden sonra yazılan ilk eser olan *Kitâbü'l-Mesâ'il 'alâ mezhebi'n-nahviyyîn mimma'hte-lefe fihi'l-Başriyyûn ve'l-Kûfiyyûn* adlı eserini kaleme almış, bir mektep anlamında Kûfiyyûn tabiri ilk defa onun tarafından kullanılmıştır. Kıraat âlimi Ebû Bekir İbn Mücâhid, İbn Keysân'ın nahiv ilmini Basra ve Kûfe mektebinin önderleri olan Müberred ve Sa'leb'den daha iyi bildiğini söyler (Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzh-etü'l-elibbâ*, s. 235). İbn Keysân, Basra mektebinin en büyük ürünü olan *Kitâbü Sibeveyhi*'yi takdir etmekle birlikte kendi zamanına göre dil ve terminoloji bakımından onu yetersiz bulur. Derslerinde her iki mektebin görüşlerine de yer veriyor ve büyük bir dinleyici kitlesi tarafından takip ediliyordu. Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin belirttiğine göre mühim ve müşkil meselelerin ele alındığı bir derslerden daha faydalı bir ders olamazdı. Başta Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâci olmak üzere Ebû Bekir el-Askerî, Ebû Bekir eş-Şeybânî gibi birçok talebe yetiştiren İbn Keysân'ın nahiv üzerine çağdaşlarıyla tartışmalar yaptığı bilinmektedir. Müberred ve Sa'leb ile yapmış olduğu tartışmalar öğrencisi Zeccâci'nin *Mecâlisü'l-'ulemâ'* ile Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *Tezkiretü'n-nühât*'i gibi eserlerde yer almaktadır.

İbn Keysân'ın görüşleri, Basra ve Kûfe mektepleri arasında orta bir yol tuttuğu için Bağdat uzlaştırımcı ve seçmecî dil mektebinin ilk temsilcisi sayılan Ahfeş el-Evsat'ın görüşleriyle benzerlik arzeder. Çoğunlukla Kûfe dil mektebinin, bazan

da Basralılar'ın görüşlerini takip etmekle birlikte şâz kıraat ve rivayetlere dayanan şâz kıyasa da yer vererek kendine has bir kıyas yöntemi kullanmıştır.

Biyografi yazarları, Ebû Bekir Muhammed İbn Şukayr ve Ebû Bekir İbnü'l-Hayyât (ö. 320/932) gibi İbn Keysân'ın da nahivde hangi mektebe mensup olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir. Zeccâci, bu dil âlimlerinden "iki dil mektebini birleştirenler" diye söz ederken (*el-İzâh*, s. 79) Sîrâfî onları "iki mektebi birbirine katanlar" olarak nitelmiş, ancak İbn Keysân'ı Basrî saymıştır (*Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn*, s. 113-114). Brockelmann da bu kanaattedir. Ebû Bekir ez-Zübeydî, İbn Keysân'ı hem Basrî hem Kûfî nisbeleleriyle anmakla birlikte ona Kûfe nahivcilerinin altıncı tabakasında yer vermiştir. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî de Zübeydî'ye uyararak İbn Keysân'dan yaptığı rivayetlere, "Kûfiyyûn'dan İbn Keysân der ki" ifadesiyle başlamıştır.

İbn Keysân'ın lugata dair görüşleri başta Ebû Ali el-Kâfî'nin *el-Bârî*'i, Ezherî'nin *Tehzibü'l-luğâ*'sı, Cevherî'nin *eş-Şihâh*'i, İbnü'l-Haddâd el-Vâdiâşî'nin *el-Ef'âl*'i, Radiyyüddin es-Sâgânî'nin *et-Tekmile*'si ile İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab*'i olmak üzere başlıca lugat kitaplarında yer alır. Bunlar arasında i'rab, nahiv, ta'lîl ve sarf-ıla ilgili açıklamaların belli bir ağırlıkta olduğu görülmektedir.

Eserleri, İbn Keysân'ın nahiv, lugat, şiir ve edebiyat, kıraat, tefsir, Kur'an ve hadis ilimlerine dair çok sayıda eser kaleme aldığı belirtilmektedir; ancak bunların pek azı zamanımıza ulaşabilmiştir. 1. *el-*

Muvaffaki fi'n-nahv. Abbâsî Emîri Muvaffak-Billâh için kaleme alınan eser nahiv ve sarfa dair olup Abdülhüseyn el-Fetlî ile Hâşim Tâhâ Şilâş tarafından neşredilmiştir (*el-Mevrid*, IV/2 [Bağdat 1975], s. 103-124). 2. *el-Mesâ'il 'alâ mezhebi'n-nahviyyîn mimma'hte-lefe fihi'l-Başriyyûn ve'l-Kûfiyyûn* (İbnü'n-Nedîm, s. 370; Yâkût, XVII, 139). *Kitâbü İhtilâfî'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (İbnü'l-Kiftî, III, 59), *Kitâbü Ma'hte-lefe'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn fih* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1455) adlarıyla da kaydedilen eserin bazı bölümleri zamanımıza ulaşmıştır ("Mes'ele fi'l-'atf 'alâ 'âmileyyn, Mes'ele'tü 'cevârin ve 'ğavâşin", [Köprülü Ktp., nr. 1393/7, vr. 58^b-63^b]; "Mes'ele mine'l-fîkh tahtâcü ile'n-nahv" [Köprülü Ktp., nr. 1393/8, vr. 67^b-68^b]). 3. *Şerhu(s-Seb'i)'t-tıvâd(i'l-câhiliyyât)*. Berlin Staatsbibliothek'te bulunan nüshada İmru'ülkays, Tarafe, Amr b. Külsüm, Antere ve Züheyr'e ait beş muallakanın şerhi mevcuttur. Bunlar kısmen eksik olduğu gibi Lebîd ile Hâris b. Hillize'nin muallakaları bu nüshada mevcut değildir. Ayrıca Antere ve Züheyr'in muallakalarının İbn Keysân tarafından değil Müberred'in öğrencisi ve Sa'leb'in hocası Ebû Ahmed el-Cerîrî tarafından 280'de (893) şerhedilmiş olduğu yazılıdır. Ebû Ca'fer Muhammed b. Nasr b. Gâlib el-Gâlibî'nin bizzat İbn Keysân'dan dinlediği şerh tarihî konuları da ele almakla birlikte dil ağırlıklıdır (Ahlwardt, VI, 513, nr. 7440). Amr b. Külsüm muallakasının şerhi *Ibn Kaisân's Kommentar zur Mo'allaqa des 'Amr Ibn Kulthûm* adıyla Max Schlössinger (München 1902, ayrıca bk. ZA, sy. 16 [1902], s. 15-64) ve *Şerhu Mu'allakat 'Amr b. Külsüm* adıyla Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1980), *Mu'allakatü İmru'ülkays* şerhi de "Des Ibn Kaisân Kommentar zur Mu'allaka des Imru'ülkais" adıyla Fritz Leon Bernstein tarafından (Strasbourg 1913, ayrıca ZA, sy. 29 [1914-1915], s. 1-77) yayımlanmıştır. 4. *Telkibü'l-kavâfi ve telkibü harekâtihâ. Cürzetü'l-hâtib ve tuhtetü'l-âlib*'de (nşr. W. Wright, Leiden 1852), *Opuscula Arabica* (Leiden 1859) ve *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-Müstansırıyye* (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, sy. 2, Bağdat 1971) dergilerinde neşredilmiştir. 5. (*Kitâbü'l-Mesâ-bih fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm* (*Kitâbü Mesâbihi'l-Kitâb*). Dublin (İrlanda) Chester Beatty Library'de bir nüshası bulunan eserin (GAS, I, 48; *EP² [Fr.] Suppl.*, s. 390) dil ağırlıklı olmayıp âyetlerin fikhî yönden

tefsiri mahiyetinde olması İbn Keysân'a nisbeti konusunda şüphe uyandırmıştır (Arberry, III, 19, nr. 3538). Pellat, bu eserin Şii Vezir Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Ali el-Mağribî'ye (ö. 418/1027) ait olabileceğini ileri sürmektedir (*El² (Fr.) Suppl.*, s. 390). Eser üzerinde U. Y. İsmâil tarafından *A Critical Edition of al-Maşâbih fi Tafsir al-Qur'an al-Azîm Attributed to Ibn Kaysân en-Nahvî* adıyla doktora tezi hazırlanmıştır (1979, Manchester). 6. (*Kitâbü Meşâbihü'l-küttâb* (İbnü'n-Nedîm, s. 370). İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'i gibi kompozisyon kurallarına dairdir. Eseri *Meşâbihü'l-Kitâb* olarak kaydetmek suretiyle *Kitâbü Sibeveyhi* ile veya Kur'an'la (kıraat ve tefsir) ilgili görenler de vardır. 7. *el-Farq beyne's-sîn ve's-şâd* Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Koğuşlar, nr. 1096/41, vr. 256^b-257^b) *Fevâ'id ğaribe mûlaḥḥaşa min Kitâbi'l-Farq beyne's-sîn ve's-şâd* başlıklı risâle bu eserden bir parça olmalıdır. 8. *Ġalaṭu Edebi'l-kâtib*. İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'inin eleştirisine dairdir. 9. *el-Mühezzeb fi'n-naḥv*. Bir nüshası Kahire'de Muhammed Atıyye el-Kehrebâi özel kütüphanesinde bulunmaktadır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. GAS, IX, 159-160).

İbn Keysân'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Emâli* (Zec-câcî'nin *İstikâku esmâ'illâh* adlı eserinin kaynaklarından); *el-Burhân*; *Haddü (Kitâbü)'l-Fâ'il ve'l-me'ûli bih*; *el-Ha-kâ'ik*; (*Kitâbü)'ş-Şâzânî fi'n-naḥv*; *el-Kâfi fi'n-naḥv*; (*Kitâbü)'l-Muḥtâr (fi 'ile-lî'n-naḥv) [(Kitâbü)'lilelî'n-naḥv]* (üç cilt olduğu kaydedilen eser, müellifin Kûfe dil mektebinin görüşlerinin hüccet ve illetlerini beyan ettiği kitabı olmalıdır); *Muḥta-şarü'n-naḥv (el-Muḥtaşar fi'n-naḥv)*; *Kitâbü'l-Hicâ (ve'l-ḥaṭ)*; (*Kitâbü)'l-Lâmât*; (*Kitâbü)'l-Maḥşûr ve'l-memdûd*; (*Kitâbü)'l-Müzekker ve'l-mü'ennes*; (*Kitâbü)'t-Taşârif*; *Me'âni'l-Kur'an (el-Aşerâat)*; (*Kitâbü)'l-Ḳirâ'ât*; (*Kitâbü)'l-Vakf ve'l-ibtidâ*); *Ġarîbü'l-ḥadis*. İbrâhim el-Bennâ *İbn Keysân en-Nahvî: ḥayâtü-hû, âşâruhû, ârâ'üh* (Kahire 1395/1975). Ali Mezher el-Yâsirî, *Ebü'l-Ḥasan b. Keysân: ârâ'ühü'n-naḥviyye* (Bağdad 1399) adıyla birer eser yazmış, Muhammed b. Hammûd ed-Da'cânî de *İbn Keysân en-Nahvî* adıyla yüksek lisans çalışması hazırlamıştır (1398/1978, Câmîatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü's-şerîa [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA :

Zec-câcî, *el-İzâḥ fi 'ilelî'n-naḥv* (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 50, 79, 132; a.mlf., *Mecâlisü'l-ulemâ²* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Küveyt 1962, tür.yer.; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 87-88; Sîrâfî, *Aḥbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn* (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1405/1985, s. 113-114; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 173, 227, 369-370, 374; Ebü Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-mü'ânese* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1373/1953, III, 6; İbn Mis'ar et-Tenühî, *Târîḥu'l-ulemâ'î'n-naḥviyyîn* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Cize 1412/1992, s. 51-52; Kemâled-din el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ilî'l-ḥilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Küfiyyîn* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389, tür.yer.; a.mlf., *Nüzhete'l-elibbâ²* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 64, 69, 235; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba²*, XVII, 137-141; İbnü'l-Kiftî, *İnbâḥü'r-ruvât*, III, 57-59; Radî el-Esterâbâdî, *Şerḥu'l-Kâfiye*, İstanbul 1305, tür.yer.; Ebü Hayyân el-Endelüsî, *Tezkiretü'n-nühât* (nşr. Afif Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; a.mlf., *İr-tişâfû'd-ḡarab min lîsânî'l-Arab* (nşr. Mustafa Ahmed en-Nemmâs), Kahire 1417/1997, tür.yer.; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ²*, XVI, 136, 329-330; Safedî, *el-Vâfi*, II, 31-32; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâ-mi' şerḥu Cem'i'l-cevâmi'*, Kahire 1949, tür.yer.; a.mlf., *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 18-19; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1455; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Ḥizânetü'l-edeb*, tür.yer.; Ahlwardt, *Verzeichniss*, VI, 513, nr. 7440; Brockelmann, *GAL*, I, 110; *Suppl.*, I, 171; Hâlid el-Ezherî, *et-Taşriḥ 'ale't-Tavzîḥ*, Kahire 1954, tür.yer.; A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library A Hand List of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1958, III, 19, nr. 3538; Sezgin, *GAS*, I, 48; IX, 158-160; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Kahire 1968, s. 246-251; Ebü Bekir ez-Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1392/1973, s. 153; Saîd el-Efgânî, *Min Târîḥi'n-naḥv*, Beyrut 1398/1978, s. 91, 94; Ali Mezher el-Yâsirî, *Ebü'l-Ḥasan b. Keysân: ârâ'ühü'n-naḥviyye*, Bağdad 1399, tür.yer.; Abdülkerîm Cevâd Kâzîm ez-Zebîdî, *Dirâse naḥviyye*, Cidde 1403/1983, s. 176; Mahmûd Hüseyinî, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye*, Beyrut 1407/1986, tür.yer.; Muḥtâr Ahmed Dayre, *Dirâse fi'n-naḥvi'l-Küfi*, Beyrut 1411/1991, tür.yer.; H. Fleischer, "İbn Kaysân", *El² (Fr.)*, III, 844; Ch. Pellat, "İbn Kaysân", a.e. *Suppl.*, s. 389-390.

İSMAİL DURMUŞ

İBN KİLLİS

(ابن كلس)

Ebü'l-Ferec Ya'kûb
b. Yûsuf b. İbrâhim
b. Hârûn b. Dâvûd b. Killis
(ö. 380/991)

Yahudi asıllı Fâtîmî veziri.

318'de (930) Bağdat'ta doğdu. Kaynaklarda Hz. Hârûn'un soyundan geldiğini iddia ettiği, bir rivayette ise ünlü şair Samuel b. Âdiyâ'nın neslinden olduğunu

söylediği nakledilmektedir (İbn Hallikân, VII, 27). Bağdat'ta iyi bir öğrenim gören İbn Killis gençliğinde babasıyla birlikte Suriye'ye gitti. Remle'de yerleşip tüccarlara hesap işlerinde yardımcı olmaya başladı. Fakat bir süre sonra tüccarlardan aldığı malların parasını ödemeyip Mısır'a kaçtı (349/960). Mısır'da bulunduğu sırada İhşîdî Hükümdarı Kâfûr'un (966-968) ileri gelen adamlarıyla tanıştı. Hükümdar onu sarayın imar işleriyle görevlendirdi, ardından Dîvân-ı Hâss'ın başına getirdi. Malî ve idarî konulardaki yeteneği sayesinde Kâfûr'un nezdinde itibarı her geçen gün biraz daha artan İbn Killis'e hâcibler, eşraf ve ileri gelen devlet adamları da saygı göstermeye başladılar. Bir süre sonra diğer divanların idaresi de ona tevdi edildi.

İbn Killis, Kâfûr'un devlet erkânına kendisinden övgüyle söz ettiğini ve, "Müslüman olsaydı onu vezir yapardım" dediğini duyunca müslüman oldu (18 Şâban 356/29 Temmuz 967); bir âlimi de kendine ders vermekle görevlendirdi. Bu durum, Vezir Ebü'l-Fazl Ka'fer b. Furât'ın (İbn Hinzâbe) İbn Killis'i kıskanmasına sebep oldu. Kâfûr'un ölümü üzerine Vezir Ebü'l-Fazl, bütün kâtipler ve divan başkanlarıyla birlikte İbn Killis'i de tevkif etti. Ancak İbn Killis çeşitli hediyeler vererek hapisten kurtulmayı başardı ve ardından gizlice Mağrib'e kaçtı. Burada Fâtîmî Halifesi Muiz-Lidînilâh'ın kumandanı Cevher es-Sikillî ile görüşerek Muizz'in hizmetine girdi ve onu Mısır'ı ele geçirmeye teşvik etti. Muiz'den büyük itibar gören İbn Killis devlet işlerini yeniden düzenledi ve divan teşkilâtında görev aldı. Muiz-Lidînilâh, Kahire'ye gelip Cevher'i görevden aldıktan sonra İbn Killis'i çağırıp devlet idaresini yeniden tanzim etmesini istedi; İbn Killis de Mısır'da merkezî bir sistem kurdu (*DİA*, XII, 233). Muiz, Aslûc b. Hasan'la iş birliği yaparak Mısır'da yeni bir vergi sistemi kurmasını da emretti. Bunun üzerine haraç, gümrük, cizye ve vakıf kaynaklarını gözden geçirip malî alanda islahat yaptılar. Bu sayede devletin gelirlerinde büyük bir artış sağlandı.

Fâtîmîler'in Mısır'ı ele geçirmesi sırasında (358/969) İbn Killis'in Muiz-Lidînilâh tarafından vezir tayin edildiği ve onun Mısır'daki ilk Fâtîmî veziri olduğu rivayet edilir (İbn Hallikân, VII, 29). Nüfuzlu Halife Azîz-Billâh döneminde zirveye ulaşan İbn Killis'in yıllık geliri 100.000 dinardı. Bu dönemde kendisine "vezîrül-ecell" unvanı verilen İbn Killis bütün askerî, malî ve idarî divanları kontrolü altına aldı. 373'te

(983) gözden düşüp azledilirse de birkaç ay sonra serbest bırakılıp görevine iade edildi (374/984). Halife Azîz- Billâh, İbn Killis'i ölüm döşeğinde iken ziyarete gitmiş ve kendisine iltifatlarla bulunarak bir isteği olup olmadığını sormuş, İbn Killis de Bizans İmparatorluğu ve Hamdânîler'le barış içinde olmasını, ancak Cerrâhîler'den Müferric b. Dağfel'i ilk fırsatta bertaraf etmesini tavsiye etmiştir (Rûzrâverî, s. 185; Ebü'l-Kâsım İbnü's-Sayrafi, s. 51-52). İslâm tarihinde ilk mühtedi vezir olarak kabul edilen İbn Killis, 5 Zilhicce 380'de (23 Şubat 991) Kahire'de Bâbü'n-nasr içindeki Dârü'l-vizâre'de öldü (Makrîzî, *el-Hıta*, II, 7). Cenaze namazını bizat Halife Azîz- Billâh kıldırdı ve devlet dairelerini birkaç gün tatil ettirdi. Kendisinin yaptırdığı türbede toprağa verilen İbn Killis için 100 kadar şair mersiye yazmıştır.

Âlim, şair ve edipler İbn Killis'in sarayında toplanır, kendisi de yazmış olduğu eserleri bu meclislerde okurdu. Kadılarının, fakihlerin, hadisçilerin, nahivcilerin ve devlet adamlarının da katıldığı bu toplantıların sonunda şairler onu öven şiirler söyleyerlerdi. *Kitâbü Envâ'î'l-escâc* müellifi Hüseyin b. Abdürrahim (İbn Ebî'z-Zelâzil) onun yakın dostları arasında bulunuyordu. Sarayını ve gulâmlarının evlerini korumak için "tâifetü'l-vezîriyye" diye meşhur olan askerî birlik teşkil eden İbn Killis'in (Ebü'l-Kâsım İbnü's-Sayrafi, s. 52) büyük bir servete, 4000 köleye, ayrıca 400.000 dinar değerinde mücevherata sahip olduğu rivayet edilir.

İbn Killis Fâtımî Devleti'ne sadakatle hizmet etmiş, Suriye ve Filistin'deki Fâtımî nüfuzunu güçlendirmek için Dimaşk'ı Alp Tegin'den (Alf Tegin) geri almış, onun halefi Kassâm'ın Suriye ve Filistin'de çıkardığı karışıklıklara son vermiştir. Ezher Camii'ni medreseye dönüştürüp âlimlerin burada ders vermelerini sağlayan ilk devlet adamının İbn Killis olduğu rivayet edilir. Müslüman olduktan sonra özellikle İsmâîlî fıkhiyla yakından ilgilenen İbn Killis, 371 (981) yılında Fâtımî hânedanının Hz. Ali ve Hz. Fâtima'nın soyundan geldiğini gösteren yeni bir şecere hazırlamıştır.

Eserleri. 1. *er-Risâletü'l-müzhibe*. Dört bölümde oluşan eserin yazma nüshasının kapağında İbn Killis'in adı yazılmışsa da ilk üç bölümü muhtemelen İsmâîlî fakihî Kâdî Nu'mân'a aittir; son bölüm ise İbn Killis tarafından kaleme alınmıştır. Eserin ilk üç bölümünü Ârif Tâmir

Hamsü Resâ'il İsmâ'îliyye adıyla yayımlamış (Selemiye 1956), tamamı daha sonra neşredilmiştir (Beyrut 1988). 2. *Kitâb fi'l-fıkh (Muşannefü'l-vezîr, er-Risâletü'l-Vezîriyye, er-Risâletü'l-'Azîziyye)*. İbn Killis'in tahâret, namaz, oruç, hac, zekât, cihad gibi konular hakkında Kâdî Nu'mân'ın görüşlerini esas alarak hazırladığı bir eser olup *Muhtaşarü'l-Muşannef* adıyla özetlenmiştir. İbn Killis, 369 Ramazanında (Mart-Nisan 980) Vezir İbnü'l-Furât'ın da hazır bulunduğu bir mecliste bu eserini okumuş, bazı âlimler daha sonra bunu esas alarak fetva vermişlerdir (İbn Hallikân, VII, 30; Poonawala, s. 79). İbn Killis'e nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: *Kitâb fi 'ilmi'l-ebdân ve şalâhihâ*, *Kitâb fi âdâbi Resûlillâh*, *Kitâb fi'l-kırâ'ât*, *Mensekü'l-haccî'l-kebir* (Ivanow, s. 41; Poonawala, s. 79).

BİBLİYOGRAFYA :

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1990, s. 181-182, 199, 202, 203, 218, 219, 221, 240; Rûzrâverî, *Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-ümem* (nşr. H. F. Amedroz), Kahire 1334/1916, s. 185; Ebü'l-Kâsım İbnü's-Sayrafi, *el-Kânûn fi divânî'r-resâ'il* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 47-50, 54; İbnü'l-Kalânîsi, *Târîhu Dimaşk* (Zekâr), s. 29, 37, 39, 43, 50-52, 54-58; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebbâ*, VII, 173; İbn Hammâd es-Sanhâcî, *Ahbaru mülûki Benî 'Ubeyd ve sire-tühüm* (nşr. Tihâmî Nakara - Abdülhalîm Üveysî), Riyad-Kahire 1401/1980, s. 94; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 657, 661; IX, 18, 58, 77, 86, 110, 117; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ* (Öztürk), III, 100-101; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, 27-35; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, VI, 13-14, 159, 173-175, 178, 189, 192, 225-227, 230, 593; Makrîzî, *el-Hıta*, II, 5-8; a.m.f., *İtti'âzü'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 144, 146-147, 216, 225, 229, 242; ayrıca bk. İndeks; a.e. (nşr. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed), Kahire 1390/1971, II, 4, 45-47, 51, 175; Aynî, *es-Seyfû'l-mühenned fi şreti'l-Melikî'l-Mü'eyyed* (nşr. Felhîm Muhammed Şeltût), Kahire 1387/1967, s. 155; İbn Zahîre, *el-Fezâilü'l-bâhire fi mehâsini Mısr ve'l-Kâhire* (nşr. Mustafa es-Sekkâ - Kâmil el-Mühendis), Kahire 1969, s. 105-106, 127-128; Süyûtî, *Hüsnü'l-mu'hâdâra*, II, 201, 232; W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, s. 41; Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismâ'îli Literature* (ed. T. Joseph), California 1977, s. 78-79; Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhu'd-devleti'l-Fâtımiyye*, Kahire 1981, s. 157, 270-272, 277, 292, 295, 298-300, 344, 378, 384, 424, 426-427, 433, 435; ayrıca bk. İndeks; Eymen Fuâd Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi Mısr*, Kahire 1413/1992, bk. İndeks; a.m.f., "Fâtımîler", *DİA*, XII, 230, 233; Muhammed Receb Beyyûmî, "el-Vezîr Ya'kûb b. Killis", *ME*, XXXV/2 (1963), s. 160-166; C. H. Becker, "İbn Killis", *IA*, V/2, s. 762; M. Canard, "İbn Killis", *El*² (İng.), III, 840-841; Muhammed Ali Kâzım Bîgî, "İbn Killis", *DMBİ*, IV, 521-524.



SAİD ABDÜLFETTÂH ÂŞÛR

IBN KİRÂN

(ابن كيران)

Ebü Abdillâh Muhammed
Tayyib b. Abdülmecid
b. Abdisselâm b. Kîrân
(ö. 1227/1812)

Faşlı Mâlikî fakihî
ve Arap edebiyatçısı.

1172'de (1758) doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. İbn Süde et-Tâvüdü, Muhammed b. Hasan el-Bennânî, Abdülkâdir İbn Şakrûn, Cessûs ve Muhammed el-Hevvârî'den ders aldı. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebü'l-Feyz Hamdûn İbnü'l-Hâc, Ebü'l-Abbas İbn Acîbe et-Titvânî, Abdülkâdir b. Ahmed el-Kûhin el-Fâsî ve Muhammed et-Tihâmî el-Bürî sayılabilir. Dönemin Fas hükümdarı Mevlây Süleyman kendisine büyük bir ilgi göstermiş, derslerinde bulunmuş ve zaman zaman fikirlerine başvurmuştur. İbn Kîrân 17 Muharrem 1227 (1 Şubat 1812) tarihinde Fas'ta vefat etti ve Ravzatülulemâ Kabristanı'nda Vezir Muhammed b. Abdülvehhâb el-Gassânî'nin mezarı yakınına defnedildi.

Eserleri. 1. *Hâşiye 'alâ Evdâhi'l-me-sâlik*. İbn Mâlik et-Tâî'nin Arap gramerine dair *el-Elliyye* adlı manzum eserine İbn Hişâm en-Nahvî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (Fas 1315). 2. *Manzûme fi'l-mecâz ve'l-isti'âre* (Fas 1317). Talebesi Bûrî'nin bu esere yazdığı şerh üzerine Muhammed b. Muhammed el-Vezzânî bir hâşiye kaleme almıştır (Fas, ts.). 3. *Şerhu Elliyyeti'l-'Irâkî fi's-sîre*. Hâfız Zeynüddin el-İrâkî'nin eserinin şerhidir (el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. 559). 4. *Şerhu'l-Mürşidi'l-mu'in*. İbn Âşîr el-Fâsî'nin *el-Mürşidi'l-mu'in 'ale'z-zarûri min 'ulûmî'd-dîn* adlı eserinin şerhidir (Fas 1296, 1311). 5. *Risâle fi def'i vaşmeti's-şîrk 'an cumhûri müslimi'l-'aşr* (Mektebetü Câmîi'z-Zeytûne [Tunus], nr. 1434/3). 6. *Risâle fi'l-elgâz* (el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. 657/d). 7. *Şerhu'l-Haride fi'l-manlık*. Öğrencilerinden Ebü'l-Feyz Hamdûn İbnü'l-Hâc'ın manzum eserinin şerhi olup İbnü'l-Hâc'ın oğlu Muhammed'in yazdığı diğer şerhlerle birlikte basılmıştır (Fas 1326). 8. *Şerhu'l-Erba'ine hadîsen*. Nevevî'nin eserindeki son on hadise yazdığı şerh olup diğer otuz hadisin onar tanesini de üç ayrı âlim şerhetmiştir (Fas, ts.). 9. *Urcûze fi'l-isti'âre* (Fas 1310). Esere Muhammed b. Muhammed b. Abdülkâdir Bennânî (Fas, ts.) ve Muhammed

Bürî (Fas, ts.) birer şerh yazmış, Bürî'nin şerhi üzerine de Ebû'l-Abbas İbnü'l-Hayyât bir hâşiye kaleme almıştır (Fas 1316, 1324). **10.** *'İkdü nefâ'isi'l-le'âl fi tahriki'l-himemi'l-avâli ile's-sümûv ilâ merâtibi'l-kemâl* (Fas, ts.). **11.** *Takyîdün 'acib ve tahrîrûn ğarîb fi'l-farķ beyne ismi'l-cins ve 'alemi'l-cins ...* (Fas, ts.). **12.** *Şu'abü'l-îmân* (Fas, ts.). **13.** *Menâsikü'l-haç* (Fas, ts.).

İbn Kîrân'ın, müminlere nasihatlerin yer aldığı küçük bir risâlesi (el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. K 1072) ve bazı sûrelerin tefsirinden (el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. K 1379, 1673, 2534) başka *el-Hikemü'l-Afâ'iyye*'ye, *eş-Şalâtü'l-Meşîşiyeye* ve *İhyâ'ü'l-ülûmi'd-dîn*'in ilim ve iman kitaplarına birer şerhle diğer bazı eserler yazdığı da kaynaklarda zikredilmektedir (bk. İbn Sûde, VII, 2487).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, Fas 1316/1898, III, 2 vd.; Mahlûf, *Şecere-tü'n-nûr*, s. 376; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 873; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, Tıtvân 1379/1959, VI, 199, 200, 215; Abdullah Kennûn, *en-Nübügü'l-Mağribî fi'l-edebi'l-Arabî*, Beyrut 1395/1975, I, 304; Abbas b. İbrâhim, *el-İ'lâm*, III, 118, 129; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 84, 292, 466, 490; II, 854, 981, 1152; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 178; Fevzî Abdürrezzâk, *el-Maḥbû'âtü'l-haceriyye fi'l-Mağrib*, Rabat 1986, s. 32, 36, 46, 47, 51, 61, 66, 68, 73, 75, 86, 107, 108, 110, 124-125, 192, 196, 197, 198; Siddîk b. el-Arabî, *Fihrisü maḥḥûḥâti Hizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâkûş*, Beyrut 1414/1994, s. 272; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, *İthâfû'l-mütâli' bi-vefeyâtü'l-âlemi'l-karni's-sâlis 'aşer ve'r-râbi'* (*Mevsû'atü'l-âlemi'l-Mağrib* içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2487; Bustânî, *DM*, III, 484; "İbn Kîrân", *EP Suppl.* (İng.), s. 390-391.



SAFFET KÖSE

İBN KUDÂME, Cemâleddin

(bk. İBNÜ'L-MİBRED).

İBN KUDÂME, Ebü'l-Ferec

(أبو الفرج ابن قدامة)

Ebü'l-Ferec Şemsüddîn
Abdurrahmân b. Muhammed
b. Ahmed el-Makdisî
(ö. 682/1283)

Hanbelî fakîhi.

Muharrem 597'de (Ekim 1200) Dimaşk'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda Şevval 597'de (Temmuz 1201) doğduğu kaydedilir. Birçok âlim yetiştiren Kudâme aile-

sine mensup olup künyesi Ebû Muhammed, lakabı babasına nisbetle İbn Ebû Ömer şeklinde de geçmektedir. İlk eğitimi, Hanbelî mezhebinin meşhur âlimlerinden olan babası Ebû Ömer Muhammed ile amcası Muvaffakuddin İbn Kudâme'den aldı. Daha sonra Dimaşk'ta Ebû Ali Hanbel b. Abdullah er-Rusâfî el-Mükebber, Ebû Hafs İbn Taberzed, Ebü'l-Yümn el-Kindî, Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Harestânî, İbn Melâib, Kâdî Es'ad b. Müneccâ, Ahmed b. Abdüddâim, Ziyâeddin el-Makdisî; Mekke'de Ebü'l-Mecc el-Kazvîni ve İbn Bâsûye; Medine'de Ebû Tâlib Abdülmuhsin b. Ebü'l-Umeyd el-Haffî gibi hocalardan ders aldı. Fikhî amcası Muvaffakuddin, usûl-i fikhî, bu ilmin önemli kaynaklarından olan *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm* adlı eserin müellifi Şâfiî âlimi Seyfeddin el-Âmidî'den tahsil etti. Ayrıca Ebû Sa'd İbnü's-Saffâr, Ebü'l-Feth el-Mindâî ve Ebû Ca'fer es-Saydelânî'nin de içinde bulunduğu pek çok âlimden icâzet aldı.

İbn Kudâme fıkıh ve usulü yanında hadis, kıraat ve nahiv gibi çeşitli ilimlerde kendisini yetiştirdi; özellikle hadis alanında derin bilgi sahibiydi. Altmış yıl hadis okuduğu rivayet edilmekte (Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûh*, I, 375) ve bu sebeple Zehebî tarafından yirmi altıncı tabakadaki hadisçiler içerisinde sayılmaktadır (*Mu'in fi ḥabakâti'l-muḥaddisîn*, s. 218). Hadis âlimi Nevevî ondan çeşitli rivayetlerde bulunmuş ve hocalarının en büyüğünün İbn Kudâme olduğunu söylemiştir (Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûh*, I, 375).

Öğrenimini tamamladıktan sonra kendini eğitim faaliyetlerine veren İbn Kudâme, döneminde Dimaşk'ın tanınmış fıkıh otoritelerinden biri oldu. Bundan dolayı "şeyhülislâm" ve "kutub" sıfatlarıyla anıldı. Dimaşk'ta Câmiu'l-cebel'de hatiplik, Eşrefiyye Dârülhadisi ve Ziyâiyye Medresesi'nde hocalık yaptı. Eşrefiyye'de ilk olarak onun ders verdiği kaydedilir (Nuaymî, I, 48). Yetiştirdiği talebeler ve kendisinden rivayette bulunanlar arasında Takiyyüddin İbn Teymiyye, Meccüddin İsmâil b. Muhammed el-Harrânî, Nevevî, Zehebî, Ebü'l-Feth İbnü'l-Hâcib, Mizzî, Birzâlî, İbnü'l-Habbâz, Ahmed b. Abdurrahman el-Harîrî, Ebû Bekir el-Münâvî, Ebû İshak el-Fezârî gibi âlimler yer almaktadır.

İlimi yanında ahlak ve yaşayışıyla da halkın ve yöneticilerin saygısını kazanan İbn Kudâme 664 Cemâziyelevvelinde (Şu-

bat 1266) kâdilkudâtılığa getirildi. Tarihçiler, bunun Dimaşk'ta Hanbelî kadılığına yapılan ilk tayin olduğunu belirtirler (İbn Kesîr, XIII, 302; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, VII, 212). On iki yıldan fazla bir süre ücret almadan yürüttüğü bu görevden kendi isteğiyle ayrıldı. 682 yılı Rebûlâhîr ayının son günü (27 Temmuz 1283) vefat etti ve Kâsiyûn Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi. Zehebî bir eserinde İbn Receb ve diğer pek çok tabakat müellifi gibi bu tarihi verirken (*Mu'cemü's-şüyûh*, I, 376) bir başka eserinde aynı yılın 9 Cemâziyelevvelinde (5 Ağustos) öldüğünü kaydeder (*el-Mu'cemü'l-muḥtas bi'l-muḥaddisîn*, s. 139). Nuaymî'nin rebûlevvel ayının son gününü (28 Haziran) zikretmesi (*ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, I, 49) bir zühul eseri olmalıdır. Kaynaklarda, İbn Kudâme hakkında öğrencisi İbnü'l-Habbâz'ın 150 cüzlük bir eser yazdığı ve Zehebî'nin biyografi hususunda bu hacimde bir çalışmaya rastlamadığını söylediği zikredilmektedir.

Eserleri. İbn Kudâme'nin günümüze ulaşan tek eseri *eş-Şerhu'l-kebir*'dir. *eş-Şâfi* adıyla da anılan eser, amcası Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin Hanbelî fikhına dair *el-Muḥni'* adlı kitabının şerhidir. Amcasının kendisine bu eseri okutma ve gerekli düzeltmeleri yapma izni vermesi üzerine yine amcasının Hanbelî mezhebinin en meşhur fıkıh kitaplarından olan *el-Muḥni'*sinden geniş bir şekilde faydalanarak *el-Muḥni'* şerhetmiş ve bundan dolayı mezhebin müteahhir âlimleri tarafından "sâhibü's-şerh" diye anılmıştır. İbn Kudâme eserinde önce *el-Muḥni'*den bir meseleyi zikrederek onu açıklamış, daha sonra bu mesele hakkında amcasının görüşü ile ona muhalif görüşleri tartışarak tercihini belirtmiştir. Belli ölçüde ictihadî bir bakış açısını yansıtmakla beraber bu yaklaşımın Hanbelî mezhebiyle sınırlı olduğu gözden uzak tutulmamalıdır (İbn Bedrân, s. 435). Eser *el-Muḥni'* ile birlikte on iki cilt halinde basılmıştır (nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1341-1348/1922-1929 → Beyrut 1392/1972). Son baskıya XIII-XIV. ciltler olarak ilâve edilen bir tür ansiklopedik indeks (Beyrut 1393/1973) yalnız *el-Muḥni'*'nin konularını içermektedir. İbn Kudâme'nin kaynaklarda *Teshîlü'l-maḥḥab fi tahşîli'l-mezheb* ve *el-Vasıyye* adlı iki eseri daha zikredilmektedir (Brockelmann, *GAL*, I, 504-505; *Suppl.*, I, 691).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir (el-Muğnî için)* de, I, 9-10 (mukaddime), ayrıca bk. I, 3-4; Yünnî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1960, IV, 186-191; Zehebî, *Mu'cemû's-şüüh* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, I, 375-376; a.mlf., *el-Mu'in fi tabakâti'l-mu'haddişin* (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Amman 1404/1984, s. 218; a.mlf., *el-Mu'cemû'l-muhtas bi'l-mu'haddişin* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 138-139; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 291-292; Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 240-244; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 197-198; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 302; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmî'l-Mansûr ve benih* (nşr. M. Muhammed Emîn – Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1976, I, 64, 81-82; İbn Receb, *ez-Zeyl'âlâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 304-310; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 720; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 358; a.mlf., *el-Menhelü's-sâfi*, VII, 212; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, II, 107-109; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 45, 48-50, 53-54, 76, 79, 111, 128, 401, 571; II, 12, 33, 36, 62, 83, 106, 111, 113, 115, 119, 207, 276, 438; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-aħmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaüt v.dğr.), Beyrut 1997, II, 416; IV, 84, 267, 298, 305, 312, 316, 317-323, 336, 358, 386, 387; Abdullah b. Ali es-Sübeyî, *ed-Dürrü'l-munaşşad fi esmâ'i kütübî mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 170-173; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1809; İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut 1405/1985, s. 433, 435; Brockelmann, *GAL*, I, 504-505; *Suppl.*, I, 691; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 541.



FERHAT KOCA

IBN KUDÂME, Muvaffakuddin

(موفق الدين ابن قدامة)

Ebü Muhammed Muvaffakuddin
Abdullah b. Ahmed b. Muhammed
b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî
(ö. 620/1223)

Hanbelî fakihî ve usulcüsü.

541 Şabanında (Ocak 1147) Kudüs yakınlarında bulunan Nablus'a bağlı Cemmâli köyünde doğdu. Birçok âlim yetişti- ren Kudâme ailesinin tanınmış şahsiyet- lerindendir. Bölgeye hâkim olan Frank- lar'ın kötü muamelesi yüzünden Kudâme ailesi 551 (1156) yılında Dimaşk'a göç et- ti. İbn Kudâme, ilk eğitimi babası tara- fından 556'da (1161) kurulan Sâlihiyye Medresesi'nde babasından, Ebü'l-Mekâ- rim İbn Hilâl ve diğer bazı hocalardan al- dı. Başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere Hı- rakî'nin *el-Muhtasar*'ını ve mezhep fı- khıyla ilgili çeşitli metinleri ezberledi. Ba- basının vefatından sonra ağabeyi Ebü Ömer Muhammed'in himayesinde yetişti

ve ondan ders aldı. Yazdığı bir şiirde kul- landığı "muvaffak" redifinden dolayı halk arasında Muvaffakuddin lakabı ile meş- hur oldu. 561'de (1166) teyzesinin oğlu Abdülganî b. Abdülvahid el-Makdisî ile birlikte tahsil için Bağdat'a gitti. Burada Abdülkâdir-i Geylânî'den ders almaya baş- ladıysa da hocası kırk gün sonra vefat et- ti. Bu arada Abdülkâdir-i Geylânî'den ta- savvuf hırkası giydi. Hayatının ileri safha- sında onun tasavvuf anlayışını devam et- tirdiği görülür (tasavvuf silsilesi için bk. George Makdisi, *Religion, Law and Learn- ing in Classical Islam* [1991], s. 88-96). Bağdat'ta kaldığı dört yıl boyunca başta Ebü'l-Feth İbnü'l-Mennî olmak üzere böl- genin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. 565'te (1169) Musul'a geçti; bir süre kal- dığı bu şehirde Ebü'l-Fazl Abdullah b. Ah- med b. Muhammed et-Tüsî'nin dersleri- ni takip etti. Ardından Dimaşk'a döndü- se de yaklaşık bir buçuk yıl sonra ikinci defa Bağdat'a giderek (567/1171) öğre- nimini sürdürdü. 573 (1178) veya 574 (1179) yılında hacca gitti ve Mekke'de Hanbelî âlimlerinden Mübârek b. Ali b. Hüseyin et-Tabbâh'tan ders aldı. Hac dö- nüşü Bağdat'ta yaklaşık bir yıl daha ka- larak tahsiline devam etti. Bu arada Di- maşk'a dönmeyi düşündüğünde hocası İbnü'l-Mennî'nin Bağdat'ın ona ihtiyacı ol- duğunu söylemesi İbn Kudâme'nin öğre- nimi sırasında bile seçkin bir yer edindiği- ni gösterir. Hocaları arasında ayrıca Ebü'l- Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Haşşâb, Ebü'l- Hasan el-Mevâzinî, Ebü Ali er-Rahbî, İb- nü't-Tâc, Ebü Mansûr İbnü'd-Dâmegânî, İbn Zafer, İbn Ebü Asrûn, Ebü'l-Meâlî Ab- dullah b. Abdurrahman es-Sülemî, Ebü'l- Mekârim Abdullah b. Muhammed el-Ez- dî gibi âlimler bulunmaktadır (hocaları- nın bir listesi için bk. *İsbâtü şifati'l-fulûv* [nşr. Bedr b. Abdullah Bedr], neşredenin girişi, s. 13-20; Zehebî, XXII, 166).

İbn Kudâme 575 (1179) yılında Bağ- dat'tan ayrılarak Dimaşk'a yerleşti, eği- tim ve telif çalışmalarını burada sürdür- dü. Kudüs'ün işgaline son vermek için Se- lâhaddin-i Eyyübî'nin 583'te (1187) Frank- lar'a karşı düzenlediği sefere katılması dışında şehirden pek ayrılmadı. Selâhad- dîn-i Eyyübî bu savaşta İbn Kudâme'ye ve ağabeyi Ebü Ömer Muhammed'e müs- takil bir çadır verdi. İbn Kudâme, Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Şerefed- din ile de iyi ilişkiler içinde oldu ve muh- temelen bu sebeple, 617 (1220) yılında Dimaşk Emeviyye Camii'nde Hanbelîler için de bir kürsü kuruldu. İbn Kudâme Di- maşk'a yerleştikten sonra uzun müddet

Emeviyye ve Kâsiyûn camilerinde ders verdi; ayrıca ağabeyi Ebü Ömer'in ölü- münün ardından el-Câmiu'l-Muzafferi'- de imamlık ve hatiplik görevini üstlendi. Özellikle cuma günleri namazdan sonra aralarında birçok fakihin de bulunduğu çeşitli kişilerle münazaralar yaptı. İbn Ku- dâme'den birçok kişi ders aldı. Öğrencile- ri arasında kızı tarafından torunu Ebü'l- Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, Ebü Muhammed Safıyyüddin İshak b. İbrâhim eş-Şakrâvî, Ebü Muham- med Şerefeddin Hasan b. Abdullah el- Makdisî, Ebü's-Safâ Hafîl b. Ebü Bekir el- Merâgî, Ziyâeddin el-Makdisî, Ebü Mu- hammed Bahâeddin Abdurrahman b. İb- râhim el-Makdisî, Ebü Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Rezîn el- Havrânî, Ebü Süleyman Abdurrahman b. Abdülganî el-Makdisî, Ebü Zekerıyyâ İb- nü's-Sayrafî, kardeşinin oğlu ve *el-Muğ- ni'* ile *el-Muğnî*'nin şârihi Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sa'dî ve Ebü Bekir İbnü'l-İmâd el-Mak- disî gibi âlimler bulunmaktadır (öğrenci- lerinin listesi için bk. *İsbâtü şifati'l-fulûv* [nşr. Bedr b. Abdullah Bedr], neşredenin girişi, s. 20-25; Zehebî, XXII, 167). 1 Şevval 620'de (28 Ekim 1223) Dimaşk'ta vefat eden İbn Kudâme, el-Câmiu'l-Muzafferi'- nin arkasındaki Kâsiyûn Kabristanı'na defnedildi. İbn Kudâme'nin hayatına dair öğrencilerinden Ziyâeddin el-Makdisî bir eser yazmış, birçok tarihçi onun şahsiye- ti hakkındaki bilgileri bu eserden naklet- miştir (Zehebî, XXII, 167; İbn Receb, II, 136).

İbn Kudâme'nin ahlâkî faziletleri ve ke- râmetlerine dair tabakat kitaplarında bir- çok rivayet bulunmaktadır (Ebü Şâme, s. 140; İbn Receb, II, 136-138). Takvâ ve züh- dü yanında sünnete sıkı sıkıya bağlılığı, her türlü bid'at ve hurafeye karşı müca- delesiyle de tanınmıştır. Bir taraftan Se- lef akidesini savunurken diğer taraftan Hanbelî mezhebinin hukukî mirasını ken- disinden sonraki nesillere aktarmak için eser telif etmeye ve öğrenci yetiştirme- ye çalışmış, ders halkalarında ilmî me- seleleri tartışıp Hanbelî fıkıh kültürü ve doktrininin oluşumuna katkıda bulun- muştur. Böylece Ebü Muhammed el-Ber- behârî, Şerîf Ebü Ca'fer el-Hâşimî, Hâce Abdullah-ı Herevî ve Abdülkâdir-i Geylânî gibi ferdi hayatlarında zühdleri, içtimalî hayatlarında ise mücadelesiyle tanınan Selefi-Hanbelî geleneğinin VII. (XIII.) yüz- yıldaki en önemli temsilcilerinden biri ol- muştur. İbn Kudâme geniş fıkıh kültürü, zühd hayatı ve bid'atlarla mücadele gi-

bi özellikleriyle sadece yaşadığı dönemin bir müellifi olarak kalmamış, aynı zamanda öğrencileri ve eserleriyle bu değerlerin daha sonraki nesillere ulaştırılmasını da sağlamıştır. Bu bakımdan VIII. (XIV.) yüzyılın İslâm dünyasında ismi ve görüşleri etrafında büyük tartışmalar meydana gelen Takıyyüddin İbn Teymiyye ile Muvaffakuddin İbn Kudâme arasında, tasavvuf konusundaki derin görüş farklılıkları bir tarafa bırakılırsa fikhî anlayış ve mücadele geleneği yönüyle bazı benzerliklerin kurulması mümkündür.

Güçlü bir münazara yeteneğine sahip olan İbn Kudâme fıkıh, kelâm, hadis, hilâf, ferâiz, ensâb, Arap dili ve edebiyatı, hesap ve astronomi gibi dallarda yetkin bir âlim olmasına rağmen özellikle kelâm ve fıkıh sahalarında daha çok meşhur olmuştur. İbn Kudâme, Hanbelî mezhebi literatürüne en büyük katkı yapan müelliflerden biri olup döneminin âlimlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Meâî b. Ganîme, "Zamanımızda Muvaffak'tan başka ictihad derecesine ulaşan bir kişi bilmiyorum" demiş, Takıyyüddin İbn Teymiyye de Dimaşk'a Evzâî'den sonra İbn Kudâme'den daha fakih birinin gelmediğini belirtmiştir. Onun hakkında dönemin birçok âliminin benzer övgüleri bulunmaktadır (Zehebî, XXII, 168-173; İbn Receb, II, 135-137).

İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'e bağlı olmakla birlikte fıkıhla ilgili eserlerinde mezhep taassubundan kaçınmaya çalışmış, kendi görüşüyle mezhepte yerleşik görüşün birbirine uymadığı durumlarda kendi görüşünü esas almıştır. Ancak kendi görüşleri de mezhep içi bir tercih niteliğindedir (Hanbelî mezhebindeki yerleşik görüşlere aykırı bazı ictihadları hakkında bk. Abdülazîz b. Abdurrahman es-Sâid, s. 88-92).

Müteahhir dönemde yaşamış olmasına rağmen İbn Kudâme İslâm dünyasında meydana gelen fikrî gelişmelerle pek ilgilenmemiş, genel anlamda düşünce ve akaid sahasında aşırı denebilecek bir muhafazakârlık ortaya koymuştur. Bundan dolayı akaid konularını anlamak ve gerektiğinde te'vile başvurmak amacıyla akla önem veren kelâmcıları İbn Teymiyye gibi etraflıca inceleyerek değil bütünüyle ve suçlayıcı bir üslûpla eleştirmiştir. İbn Kudâme'nin itikadî konularda Selefiyye'nin görüşlerini temellendirmeye çalışırken üzerinde en çok durduğu hususlar aklın ilâhî sıfatları ve onların mahiyetlerini bilmekten âciz kalması, Allah'ın zâtıyla arşın üzerinde olması, harf ve sesle (lafız) ko-

nuşması gibi meselelerdir. Ona göre ilâhî sıfatları kanıtlamak için "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" adı verilen istidlâl tarzına başvurmak Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi gerekli kılar. Kelâmcıların teşbihten kurtulmak amacıyla geliştirdikleri bu istidlâl tarzı onları teşbihe düşürmüştür (*Münâzara fi'l-Kur'âni'l-'azîm*, s. 75; *Tahrîmü'n-nazar*, s. 51). Yaratıklara nisbet edilen isim ve sıfatların Allah'a nisbet edildiği takdirde farklı anlamlar taşıdığına bilinmesi teşbihi ortadan kaldırmak için yeterli olup bazı sıfatları te'vil etmeye gerek yoktur.

Eserleri. A) Fıkıh ve Usulü. 1. el-Muğni. Ebû'l-Kâsım el-Hirakî'nin Hanbelî fıkına dair ilk el kitabı niteliğindeki *el-Muhtasar*'ı üzerine yazılan çok sayıda eserhin en meşhurlarından biri olup çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. M. Reşîd Rızâ, *eş-Şerhu'l-kebir* ile birlikte, I-XII, Kahire 1341-1348; buna iki indeks cildi ilâvesi ile, I-XIV, Beyrut 1392/1972, 1982; nşr. M. Reşîd Rızâ, *eş-Şerhu'l-kebir* olmaksızın, I-IX, Kahire 1367; nşr. Tâhâ ez-Zeynî – Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid – Abdülkâdir Ahmed Atâ, I-IX, Kahire 1388-1390/1968-1970; nşr. M. Sâlim Muhaysin – Şa'bân M. İsmâil, I-IX, Riyad, ts.; nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulvi, I-XV, Kahire 1406-1411/1986-1991). İbn Kudâme bu şerhte, Hanbelî mezhebindeki farklı görüşler yanında diğer mezhep imam ve müctehidlerinin de ictihadlarına geniş şekilde yer vermiş ve aralarında tercihlerde bulunmuştur. Bir fıkıh ansiklopedisi niteliğindeki eser İslâm hukukçuları tarafından önemli bir kaynak olarak kabul edilmiş, Şâfiî fakihî İzzeddin İbn Abdüsselâm da eserin bu niteliğine dikkat çekmiştir (İbn Kesîr, XIII, 100; İbn Receb, II, 133). Abdullah Ömer el-Bârûdî, *el-Berku'l-lemmâ'c fî'l-Muğni min ittifâk ve'l-ittirâk ve'l-icmâ'c* adlı eserinde (Beyrut 1406/1986), *el-Muğni*'de zikredilen ve genel olarak İslâm hukukçuları tarafından benimsenen görüşleri kitap, bab ve fasıl sistematiğine göre bir araya getirmiştir. **2. el-'Umde fi'l-fıkhi'l-Hanbelî.** *'Umdetü'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* adıyla da yayımlanan eser (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Beyrut 1409/1988; nşr. Abdullah b. Sefer el-Gâmidî – Muhammed b. Dügaylîb el-Uteybî, Tâif 1409/1989, 1416/1995) başlangıç seviyesindeki fıkıh öğrencileri için bir ders kitabı niteliğindedir. Kitap tartışma veya mukayeseye girilmeden ve delillerin ayrıntılarına inilmeden mezhepte tercih edilen görüşler sade bir üslûpla anlatılmıştır (Beyrut 1406/

1986; nşr. Senâ Halîl el-Hevvârî – Eymân Muhammed Enver Zehrâ, Dimaşk 1990). Bu muhtasarı müellifin öğrencisi Ebû Muhammed Bahâeddin Abdurrahman b. İbrâhim el-Makdisî *el-'Umde şerhu'l-'Umde* (Kahire 1960; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Beyrut, ts.; nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 1416/1995), Takıyyüddin İbn Teymiyye *Şerhu'l-'Umde fi'l-fıkıh* (nşr. Suûd b. Sâlih el-Utayşân, I, Riyad 1413/1993; nşr. Sâlih b. Muhammed el-Hasan, II-III, Riyad 1413/1993) ve Abdülmü'min b. Abdülhak el-Katîî *Şerhu'l-'Umde* (İbn Receb, IV, 429) adıyla şerhetmiştir. Eser Henri Laoust tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (*Le précis de droit d'Ibn Qudâma*, Beyrut 1950). Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm da muhtasarı çeşitli not ve hâşiyeler ekleyerek *'Umdetü'l-fıkıh şerh ve ta'lik* adıyla yayımlamıştır (Kahire 1379). **3. el-Mukni**^{6*} (I-II, Kahire 1322, 1341, 1382/1962; Riyad 1982; Katar 1393; Beyrut, ts.). Orta seviyedeki fıkıh eğitiminde ders kitabı olarak kullanılmak üzere yazılan eser Hanbelî ulemâsı tarafından hayli rağbet görmüş, birçok şerh, hâşiyeye ve ihtisar çalışmasına konu olmuştur. **4. el-Kâfi fi fıkhi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel.** Hanbelî mezhebinin temel metinlerinden biri olan eserde mezhepteki farklı görüşler delilleriyle birlikte kaydedilmiştir (nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, I-IV, Dimaşk 1382; Beyrut 1399/1979, 1402/1982). Eser, müellifin *el-'Umde ve el-Mukni*⁶ adlı muhtasarlarının genişletilmiş bir şekli niteliğindedir. İbn Kudâme'nin öğrencilerinden Ziyâeddin el-Makdisî *el-Kâfi*'de geçen hadisleri tahrîc etmiş, Abdurrahman b. Mahmûd b. Ubeydân el-Ba'î de *Zevâ'idü'l-Kâfi ve'l-Muħarrer 'ale'l-Mukni*⁶ adlı bir çalışma kaleme almıştır (Dimaşk 1379; Riyad 1401). **5. 'Umdetü'l-'azîm fi telhîşî'l-mesâ'ilî'l-hâriciyye 'an Muhtasari Ebi'l-Kâsım** (*'Umdetü'l-hâzim fi'l-mesâ'ilî'l-z-zevâ'id 'an Muhtasari Ebi'l-Kâsım, el-Hâdî*) (nşr. Ali b. Abdullah b. Kâsım Âl-i Sâni, Beyrut, ts.). **6. Zevâ'idü'l-Kâfi 'ale'l-Hıraqi.** Hirakî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine bazı ilâvelerden ibaret olduğu anlaşılan bu eseri, Cemâleddin Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsari (ö. 656/1258) *Vâsıtatu'l-'ikdi's-semîn ve 'Umdetü'l-hâfızî'l-emîn* adıyla manzum hale getirmiştir (İbn Receb, II, 263). **7. Ravzatü'n-nâzir*** ve *cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkıh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, I-III, Riyad 1414/1993). Hanbelî mezhebinin ve Hanbelî fıkıh eğitiminin önemli usul kitapla-

rından olan eser üzerinde çeşitli şerh, hâşiye ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır.

B) Kelâm. 1. *Lüm'atü'l-i'tikâdi'l-hâdi ilâ sebili'r-reşâd. 'Aķidetü'l-İmâm Muvaffakiddîn* (Kahire 1329, *el-Mecmû'u'l-müştemil 'ale'd-düleri'l-âtiye* içerisinde, s. 551-560) ve *el-İ'tikâd* (nşr. Âdil Abdül-mün'im Ebü'l-Abbas, Kahire 1411/1990) adlarıyla da yayımlanan eserde müellif temel itikad konularını Selefi anlayış çerçevesinde özetlemiştir (Dımaşk 1338; nşr. Muhammed Ahmed Muhammed Abdüsselâm, Kahire 1340, *'Aşru resâ'il ve 'akâ'id* adlı mecmua içerisinde, s. 28-54; Kahire 1372/1953; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 1391, 1395, 1408/1987; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1406/1986, 1416/1995, *İsbâtü şifati'l-ülûv ve Zemmü't-te'vîl* ile birlikte). *Lüm'atü'l-i'tikâd*'i Muhammed Sâlih el-Useymin şerhetmiştir (Riyad 1403; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim, Riyad 1415/1995). 2. *İsbâtü şifati'l-ülûv*. İbn Kudâme bu kitapta herhangi bir te'vil ve tefsire gitmeden, teşbih ve teccim isnatlarını da reddedererek Allah Teâlâ'nın semada bulunduğunu ve arşa istiva ettiğini, Cenâb-ı Hakk'ın üstte, yukarıda oluş sıfatına sahip olduğunu ileri sürmüş, bu yöndeki naklî delilleri te'vil eden kelâmcıları eleştirmiştir (nşr. Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Gâmidî, Beyrut - Medine 1409/1988; Tanta 1413/1993; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1416/1995, bir önceki eser ve *Zemmü't-te'vîl* ile birlikte). 3. *Münâzara fi'l-Kur'ânî'l-'azîm. Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'ân ma'a bâ'zi ehli'l-bid'a* adıyla da neşredilen risâlede (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cedî, Riyad 1989) İbn Kudâme, bid'at ehli olarak nitelediği bir kişiyle Kur'an hakkında yaptığı tartışmayı anlatır ve Hanbelîler'in Kur'an'ın mahlûk olmadığına ilişkin klasik görüşlerini savunur (nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamed el-Hamûd, Küveyt 1410/1990). Muhtemelen söz konusu münazaranın mahiyetiyle ilgili olarak müellife farklı zamanlarda gelen taleplere ayrı ayrı cevap verilmesi sebebiyle günümüze adı ve muhtevası birbirinden farklı nüshalar ulaşmıştır. Bunlardan Leiden Universitätsbibliothek (Or., nr. 2523/1) ve Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki (nr. 6584/5) nüshalar Hans Daiber tarafından bir araştırmayla birlikte *Israel Oriental Studies*'de yayımlanmıştır (bk. ibid.). Bu nüshalardan, tartışmanın İbn Kudâme ile Dımaşk Kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Eş'arî arasında geçtiği anlaşılmaktadır. 4. *el-Burhân fi beyânî'l-Kur'ân*. Kur'an'ın mahlûk olup ol-

madığı konusundaki tartışma çerçevesinde Allah'ın kelâm sıfatı ve bu sıfatın mushafı ilgisini üzerinde durulan eserde bazı Eş'arîler'e nisbet edilen, mushafı "Kur'an" adı verilmesinin mecaz yoluyla olduğuna dair görüş reddedilerek mushafın mecazi değil gerçek Kur'an olduğu ve Allah'ın kelâmının ses (savt) unsurunu ihtiva ettiği ispata çalışılır. Eseri neşreden Suûd b. Abdullah el-Fenîsân (*Mecelletü'l-Buhûşi'l-İslâmiyye*, XIX [Riyad 1407], s. 189-284), tek nüshasının Mekke'deki Mektebetü'ş-Şeyh Süleyman b. Abdürrahman el-Hamdân'da (nr. 42) bulunduğunu söylüyorsa da eserin diğer bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 6584/4). 5. *Zemmü't-te'vîl*. Eserde Selefi'nin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri Kitap ve Sünnet'ten delillerle ispat edilmeye çalışılmış ve te'vil ehli tenkit edilmiştir (Kahire 1329; nşr. Muhammed Ahmed Abdüsselâm Hıdır, Kahire 1351; nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1416/1995, *Lüm'atü'l-i'tikâd ve İsbâtü şifati'l-ülûv* ile birlikte). 6. *Tahrîmü'n-nazar fi kütübi ehli'l-ke-lâm. Kitâb fihi er-red 'alâ İbn 'Akîl, el-Men' mine'n-nazar fi kütübi'l-mübtedi'a ve er-Red 'alâ İbn 'Akîl* adlarıyla da anılan eserde (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 689) İbn Akîl'in benimsediği ileri sürülen kelâmî görüşler eleştirilmiş, bu arada onun Şerif Ebû Ca'fer'in mesicinde cemaatin huzurunda görüşlerinden rücu ettiği anlatılmıştır (bu olayın ayrıntısı için bk. George Makdisi, *Mélanges Louis Massignon*, III, 91-126). Eserde bu vesileyle Allah'ın sıfatları ve halku'l-Kur'ân konusundaki Selefi görüş savunulmuş, Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'in şahsında başta Mu'tezile olmak üzere diğer grupların görüşleri tenkit edilmiştir. George Makdisi tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanan eser (*Ibn Qudâma's Censure of Speculative Theology*, London 1962; Norfolk 1985), kelâm ilmine karşı cephe alan Hâce Abdullah-ı Herevî'nin (ö. 481/1089) *Zemmü'l-ke-lâm ve ehlih* (nşr. Semîh Dugaym, Beyrut 1994) adlı kitabından sonra kelâm ilmine ve kelâmcılara karşı Hanbelî ulemâsının muhalefetini ortaya koyan önemli bir çalışmadır. 7. *el-'Aķide fi 'ilmi't-tevhîd* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3732/1). *Risâle fi'l-i'tişâm bi's-sünne*'nin (Manisa İl Halk Ktp., nr. 6584/7) değişik bir rivayeti olup ikisi birlikte Hans Daiber tarafından *The Creed ('Aķida) of the Hanbaliite Ibn Qudâma al-Maqdisi: A Newly Discovered Text* adıyla neşredilmiştir (*Studia Arabica et Islamica, Fest. Ihsan Abbas*, Beirut 1981, s. 105-125; *Textual*

Sources for the Study of Islam, ed. Andrew Rippin – Jan Knappert, Manchester 1986, s. 121-127). 8. *Risâletü't-tenzîh* (nşr. Ahmed Adnan Sâlih, Bağdad 1989). 9. *Risâle ile 'ş-Şeyh Fahriddîn İbn Teymiyye fi taḥlîdi ehli'l-bid'a fi'n-nâr* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 689). 10. *eş-Şirâtü'l-müstakim fi işbâti'l-ḥarfi'l-kadîm*. İbn Kudâme'nin *el-Burhân fi beyânî'l-Kur'ân*'ını yayımlayan Suûd b. Abdullah el-Fenîsân, bu eserin bir nüshasının kendisinde bulunduğunu ve onu yayımlamayı düşündüğünü söylemektedir (*Mecelletü'l-Buhûşi'l-İslâmiyye*, XIX [Riyad 1407], s. 197).

C) Hadis. 1. *Kun'atü'l-erib fi tefsiri'l-ğarîb min ḥadîsi Resûlillâh ve 'ş-şahâbe ve 't-tâbi'in (el-Muḥtaşar fi Ğarîbi'l-ḥadîs)*. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Ğarîbü'l-ḥadîs* adlı eserinin ihtisarıdır (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1406/1986). 2. *Muḥtaşaru 'İleli'l-ḥadîs*. Ebû Bekir el-Hallâl'in eserinin muhtasarıdır. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye*'de bulunan (Hadis, nr. 348) *el-Müntehab mine'l-eḥâdîs* adlı eserin bu kitap olabileceğini söylemiştir (*Maḥtûât*, s. 99).

D) Diğer Eserleri. 1. *et-Tebyîn fi en-sâbi'l-Kureşsiyyîn*. Hz. Peygamber'in ve akrabalarının nesebi ve faziletleri hakkındadır. Bu çalışma, sadece neseb ve İslâm tarihi bakımından değil aynı zamanda Resûl-i Ekrem dönemindeki sosyal yapıyı gösteren sosyolojik ve antropolojik bir kaynak olması bakımından da önemlidir (nşr. Muhammed Nâyif ed-Düleymî, Bağdad 1402/1982; Beyrut 1408/1988). 2. *el-İstibşâr fi nesebi'ş-şahâbe mine'l-en-şâr*. Eserde önce Hazrec ve Evs kabilelerine mensup sahâbiler, ardından ensardan kabilesi belli olmayan bazı kişiler tanıtılmıştır (nşr. Ali Nüveyhiz, Beyrut 1392/1972). 3. *Kitâbü'l-Tevvâbîn (Kitâbü't-Teube)*. Bu eserde Hârût ve Mârût adlı iki meleğin tövbeleriyle ilgili olaylar, Hz. Âdem, Nûh, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman ve Yûnus peygamberlerin ve geçmiş ümmetlerden bazı kimselerin, ayrıca Resûl-i Ekrem'in, bazı sahâbilerin ve İslâm tarihinde meşhur olan çeşitli kişilerin tövbeleriyle ilgili kıssalar anlatılır (nşr. George Makdisi, *Kitâb at-Tauwâbîn: "Le livre des pénitents" de Muwaffaq ad-Dîn Ibn Qudâma al-Maqdisi*, Damas 1961; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Beyrut 1394/1974; nşr. Hâlid Abdülâtîf es-Seb' el-Alemî, Beyrut 1410/1990; nşr. Alâ Abdülvehhâb Muhammed, Kahire 1414/1993). 4. *Zemmü'l-mü-vesvisîn ve 't-tahzîr mine'l-vesvese*.



Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin *Kitâbü'l-Tevbe* adlı eserinin müellif hattı nüshasının ilk sayfası (Chester Beatty Library, MS, nr. 3863)

Zemmü'l-vesvâs adıyla da yayımlanan eserde (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkî, Riyad 1411/1990; nşr. Muhammed Hâlid Harse, 1411/1990) vesvesenin tahlilî yapıpı özellikle ibadetlerin ifasında yol açtığı olumsuz sonuçlara dikkat çekilir (Kahire 1350, 1372/1953 [*Lüm'âtü'l-fîtikâd* ile birlikte]; Beyrut, ts.; nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî – Hasan b. Emîn Âl-i Mendûh, Kahire 1407/1987). İbn Kayyim el-Cevziyye eseri *Maķâ'idü's-şeyâtin fi'l-vesvese ve zemmü'l-müvesvîsîn* adıyla şerhetmiştir (Beyrut, ts.). **5.** *Kitâbü'l-Müteħabbîne fi'llâh* (nşr. Hayrullah eş-Şerîf, Dimaşk 1991; nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhîm, Kahire 1987). **6.** *er-Rikķa ve'l-bükâ'*. *Kitâbü'r-Rikķa* adıyla da yayımlanan bu eserde (nşr. Mes'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî, Beyrut 1414/1994) müellif tasavvufî bir yaklaşımla yumuşak kalplilik ve pişmanlık duygusu üzerinde durur, peygamberlerin ve sâlih kimselerin hayat hikâyelerini, zühd ve takvâlarını, ibadetlerini ve güzel sözlerini nakleder. Eserin son kısmında İbn Kudâme'nin velîlerin kerâmetlerinden deliller getirmesi tasavvufa bakış açısını yansıtmaya bakımından önemlidir (nşr. Ahmed b. Ebû'l-Ayneyn, Tanta 1412/1992; nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dimaşk 1415/1994). **7.** *Minhâcü'l-kâşidîn fi fazli'l-hulefâ'i'r-râşidîn* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1274; Brockelmann, *GAL*, I, 503-

504; *Suppl.*, I, 689). *Fezâ'ilü'l-hulefâ'i'lerbâ'a ve tertîbühüm fi'l-fazl ve fazlû hâzihî'l-ümme 'alâ ğayrihâ* adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4445/1). **8.** *el-Vasıyye* (nşr. Ümmü Ali bint Mahrûs el-Aselî, İsmâiliye 1411/1990). **9.** *Zemmü mâ 'aleyhi mu'âni'taşavvuf mine'l-ğinâ ve'r-rakş*. *Fütyâ fi zemmi's-şebbâbe ve'r-rakş ve's-semâ'* (nşr. Muhammed b. Ömer b. Abdurrahman b. Akil, Kahire 1976) ve *Zemmü mâ 'aleyhi müdde'u't-taşavvuf* (nşr. Züheyr eş-Şâvîs, Beyrut-Dimaşk 1404/1984) adlarıyla da yayımlanan risâlede İbn Kudâme bazı mutasavvıfların müsikî, raks, def çalma ve yüksek sesle zikir konusundaki görüşlerini tenkit etmiştir (nşr. Hâmid el-Fikî, *Defâ'inü'l-künûz* içerisinde, 1349). **10.** *Tuħfetü'l-aħbâb fi beyâni ħukmi'l-eznâb* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 689). **11.** *el-Fevâ'id*. İkinci cüzü Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmû', nr. 7).

Kaynaklarda İbn Kudâme'ye nisbet edilen eserler arasında *Muķaddime fi'l-ferâ'iz*, *Kitâbü'l-Kader*, *Cevâbü mes'eleveredet min Şarĥad fi'l-Kur'ân*, *Bülġatü't-tâlibî'l-ħaşiş min şaĥihî 'avâli'l-ħadis*, *ez-Zühd*, *eş-Şâfi*, *Fetâvâ ve mesâ'ilü mensûre*, *Menâsikü'l-ħac*, *Ķadâyâ 'Alî*, *Fezâ'ilü 'Âşûrâ'*, *Fezâ'ilü'l-aşr* (cennetle müjdelenen on sahâbî hakkında), *Şifâtü'l-felâk ve Meşyaha* sayılabilir. İbn Kudâme irşad ve hikmet ağırlıklı şiirler de yazmıştır (bazı beyitleri için bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, VIII/2, s. 630; Ebû Şâme, s. 141; İbn Receb, II, 141-143). Müellif hakkında Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman *The Role of Ibn Qudama in Hanbali Jurisprudence* (doktora tezi, 1970, University of London) ve Sa'd b. Muhammed b. İsâ en-Nebâtî *Cühûdü İbn Kudâme fi ĥidmeti'l-aķide* (yüksek lisans tezi, 1411, Câmîatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]) adıyla birer çalışma yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muvaffakuddin İbn Kudâme. *Taħrîmü'n-nazar fi kütübî ehli'l-kelem: İbn Qudâma's Censure of Speculative Theology* (nşr. ve trc. G. Makdisi), London 1962, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. IX-XXVI; a.mlf., *Zemmü't-te'vîl*, Kahire 1351, tür.yer.; a.mlf., *el-Kâfi* (nşr. Züheyr eş-Şâvîs), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, I, s-s; a.mlf., *İsbâtü şifati'l-ülûv* (nşr. Ahmed b. Atıyye b. Ali el-Gâmidî), Beyrut-Medine 1409/1988, s. 9-66; a.e. (nşr. Bedr b. Abdüllah el-Bedr), Küveyt 1416/1995, neşredenin girişi, s. 7-35; a.mlf., *Lüm'âtü'l-fîtikâd* (nşr. Bedr b. Abdüllah b. el-Bedr), Küveyt 1416/1995, tür.yer.; a.mlf., *Münâzara fi'l-Kur'âni'l-âzîm* (nşr. Ebû Abdüllah Muhammed b. Hamed el-Hamûd), Küveyt 1410/1990, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-24; a.mlf., *Ravzatü'n-nâzir* (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad

1414/1993, neşredenin girişi, I, 1-52; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 113; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 627-630; Münzirî, *et-Tekmile*, V, 158; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 139-142; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXII, 165-173; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, VIII, 111-117; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 37-39; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 158-159; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 47-48; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 99-101; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Ĥanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 133-149, 263; IV, 429; İbn Taĥrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VI, 256; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Maķşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, II, 12-20; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciħ mine'l-ħilâf* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, I, 14; Ebû'l-Yürn el-Ueymî, *ed-Dürü'l-münâddad fi zikri aşĥâbi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Kahire 1412/1992, I, 346-348; a.mlf., *el-Menhecû'l-aħmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût v.dġr.), Beyrut 1997, IV, 148-165; *Keşfü'z-zunûn*, I, 343, 828, 924; II, 1164, 1406, 1415, 1478, 1628; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 88-92; Rûdânî, *Şilatü'l-ħalef bi-mevşûli's-selef* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 144, 207, 217, 242, 250, 264, 274, 285, 335-336, 344, 405, 414, 418, 442, 460; Ahlwardt, *Verzeichnıs*, IV, 10-11; Brockelmann, *GAL*, I, 502-504; *Suppl.*, I, 688-689; *İzâhu'l-meknûn*, I, 70, 544; II, 241; George Makdisi, "Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqil", *Mélanges Louis Massignon*, Damas 1957, III, 91-126; a.mlf., "Two More Manuscripts of the Book of Penitents" (ed. J. M. Barrol), *Orientalia Hispanica*, Leiden 1974, I, 526-530; a.mlf., "L'isnâd initiatique soufi de Muvaffaq ad-Din İbn Qudâma", *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Norfolk 1991, s. 88-96 (altıncı makale); a.mlf., "The Hanbali School and Sufism", *Boletín de la Asociacion Espanola de Orientalistas*, XV, Madrid 1979, s. 115-126; a.mlf., "İbn 'Akil", *IEP* (İng.), III, 699-700; a.mlf., "İbn Kudâma al-Makdisî", a.e., III, 842-843; Elbânî, *Maĥtûtat*, s. 96-99; Abdülazîz b. Abdurrahman es-Sâid, *İbn Kudâme ve âşâruhu'l-uşûliyye*, Riyad 1408/1987, s. 81-143; Ramazan Şeşen, *Muĥtârât mine'l-maĥtûtâti'l-'Arabîyyeti'n-nâdire fi mektebâti Türkîyâ*, İstanbul 1997, s. 130-133; H. Laoust, "Le Hanbelisme sous le califat de Baghdad", *REI*, XXVII (1959), s. 67-128; D. Raymond, "L'ijtihad chez Muvaffaq al-Din b. Qudâma", a.e., XXXI (1963), s. 33-47; Mehmed Hayri Kirbaşoĝlu, "Allah'ın Kelâmı Olması Açısından Kur'ân'ın Mâhiyetiyle İlgili İntilâflar ve İbn Kudâme el-Maĥdisî'nin 'Kitâbu'l-Burhân fi Beyâni Haĥîqâti'l-Qur'ân'ı", *A'İlFD*, XXVIII (1986), s. 427-444; İhsân en-Nas, "Kitâbü't-Tebyîn fi ensâbi'l-Ķureşîyyîn li'bn Kudâme el-Maĥdisî", *MMLADm.*, LXIX (1415/1994), s. 403-413; a.mlf., "Kitâbü'l-İstîsbâr fi nesebi's-şahâbe mine'l-ensâr li'bn Kudâme el-Maĥdisî", a.e., LXIX (1415/1994), s. 413-417; Hans Daiber, "The Quran as a Shibboleth of Varying Conceptions of the Godhead", *JOS*, XIV (1994), s. 249-295. ■

FERHAT KOCA

İBN KUDÂME, Şemseddin
(bk. İBN ABDÜLHÂDÎ, Şemseddin).

İBN KUNFÜZ

(ابن كنفذ)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hasen
b. Ali el-Kustantîni
(ö. 810/1407)

Mâlikî fakih ve tarihçi.

740 (1340) yılı civarında Cezayir'in büyük şehirlerinden Kostantîne'de (Kosantîne) doğdu. Kültürlü ve varlıklı bir aileye mensuptur. Altıncı kuşaktan dedesi Kunfüz'e nisbetle İbn Kunfüz (İbn Kunfud, İbn Kunfud) lakabıyla anılır. Dedesi ve ondan sonra babasının Kostantîne Camii hatipliği yapmış olmaları sebebiyle İbnü'l-Hatîb diye de bilinir. Babasının adı bazı kaynaklarda Hüseyin diye geçerse de bizzat kendisi Hasan olarak kaydeder (*Şerefü't-tâlib*, s. 81). İlk öğrenimini, *el-Mesnûn fi ahkâmî't-tâ'ûn* ve *el-Mesâ'ilü'l-müşâ-ğara fi'n-nevâzili'l-fıkhîyye* adlı eserlerin müellifi olan babasından, Medyenîyye şeyhlerinden ve günümüzde mevcut ez-Zâviyetü'l-Mellâriyye'nin kurucusu olan anne tarafından dedesi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ya'kûb el-Mellârî ile Ebû Ali Hasan b. Ebû'l-Kâsım b. Bâdis'ten gördü. 759'da (1358) ilim yolculuğuna çıkarak Mağrib-i Aksâ'ya gitti; Fas, Merakeş, Tilimsân, Selâ ve Sebte (Ceuta) gibi şehirlerde tahsiline devam etti. Bölgede kaldığı on sekiz yıl boyunca Şerîf el-Gırnâtî diye tanınan Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed es-Sebtî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Süleyman el-Lecâî, Ebû İmrân Mûsâ b. Muhammed el-Abdûsî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım el-Kabbâb, Ebû Muhammed Abdullah el-Vânegîlî ed-Darîr, Ebû'l-Abbâs İbn Âşir el-Endelûsî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb el-Gırnâtî, Şerîf et-Tilimsânî ve Ebû Abdullah İbn Merzûk el-Ced gibi âlimlerden ders aldı. Kendisinden de İbn Merzûk el-Hafîd gibi pek çok kimse istifade etti. Bu sırada bazı eserlerini kaleme aldı ve 769'da (1368) Dükkâle'de (Dekkâle) kadırlık yaptı.

Mağrib'de kıtlığın hüküm sürdüğü 776 (1374) yılında memleketine dönen İbn Kunfüz bir yıl kaldıktan sonra tekrar seyahate çıkarak Tunus'a gitti. İbn Arefe el-Vergammî, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Batarnî ve Ebû Mehdi İsâ el-Gubrîni'den fıkıh tahsil etti. Burada ne kadar kaldığı bilinmemekle birlikte kendisi İbn Arefe ile 802'de (1400) karşılaştığını kaydetmektedir (*el-Vefeyât*, s. 379). Ancak bu tarihe kadar Tunus'ta sürekli kalmadığı, zaman zaman memleketine gidip geldiği anlaşılmaktadır. Zira *Ünsü'l-fakîr* ve *'izzü'l-hakîr*'in başında

eserini 787'de (1385) Kostantîne'de yazmaya başladığını belirttiği gibi verdiği bir fetvanın sonunda da 792'de (1390) Kostantîne'de yazıldığı kaydı bulunmaktadır (Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, V, 54).

İbn Kunfüz Hafsîler'in yönetimindeki Kostantîne'de kadılık, müftülük ve hatiplik yaptı. Vefatına kadar bu görevler yanında öğretim ve telif faaliyetlerini de yürüttü. Kaynakların çoğunda vefat tarihi 810 (1407) olarak verilmekle birlikte Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zerkeşî 12 Rebülevvel 809'da (27 Ağustos 1406) öldüğünü belirtir (Abbas b. İbrâhim, II, 225).

Başta fıkıh olmak üzere tarih, biyografi, matematik ve astronomi gibi çeşitli dallarda kendini yetiştiren İbn Kunfüz, Mâlikî olduğu halde şer'î delillerden kıyası kabul etmediğini gösteren bir şiiri nakledilmektedir (İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl*, I, 123; Abbas b. İbrâhim, II, 225). Bu şiiri yazmasında, kıyası ve taklidi reddeden Muvahhidî hareketine ilgi duymasının ve ayrıca kendisini önemli görevlere getiren Hafsîler'in bu harekete olan yakınlığının önemli rolü bulunmalıdır.

İbn Kunfüz, günümüzde özellikle matematikçiliğiyle de gündeme gelerek çeşitli araştırmalara konu olmuş, Y. Guergour, *Les écrits mathématiques d'Ibn Qunfudh al-Qasatîni* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (Cezayir 1990). İbn Kunfüz'ün matematiğe dair eserlerinde kökler ve cebir denklemlerini ifade de kullandığı semboller ve polinominaleri gösterme biçimi dikkat çeken hususlar olarak gösterilir. Yakın zamanda yapılan araştırmaların ortaya koyduğu üzere bu sembolizm her ne kadar XII. yüzyıl sonları yahut XIII. yüzyıl başlarından itibaren kullanılmaya başlanmışsa da İbn Kunfüz'ün öğrencileri tarafından yaygınlaştırılmış ve zamanla bütün Mağrib-i Aksâ'da yapılan matematik çalışmalarında esas alınmıştır. Onun eserlerinde kayda değer bir başka husus da kendisinden önce İbn Bedr'in yaptığı gibi sıfıra eşit denklem üzerinde işlem yapması ve burada sembollerini kullanma biçimiyle cebire bir yenilik getirmiş olmasıdır (Guergour, s. 428-429).

Eserleri. İbn Kunfüz fıkıh, fıkıh usulü, tarih, biyografi, astronomi, astroloji, tıp, matematik, mantık, aruz ve nahiv alanlarında 807 (1405) yılına kadar yazdığı yirmi yedi eserin adını *Şerefü't-tâlib fi esne'l-me'tâlib* adlı kitabının sonunda verdiği bir listede sıralamıştır. Bu listede yer almayan dört eseri muhtemelen daha sonra yazmıştır. Onun başlıca eserleri

şunlardır: 1. *el-Vefeyât*. İbn Kunfüz'ün İbn Ferah el-İşbilî'nin (ö. 699/1300) *el-Kaşidetü'l-gazeliyye fi elkâbi'l-hadîs* (*Manzûmetü İbn Ferah, Garâmî şahîh*) adlı hadis usulüne dair yirmi beyitlik manzumesini şerhettiği *Şerefü't-tâlib fi esne'l-me'tâlib*e (yazmaları için bk. *Şerefü't-tâlib* [nşr. Muhammed Haccî], neşredenin girişi, s. 4) zeyil olarak yazdığı bu eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Mevlevî Muhammed Hidâyet Hüseyin, Kalküta 1911; nşr. Henri Pérès, Kahire 1939; Âdil Nüveyhiz, Beyrut 1971; *Şerefü't-tâlib fi esne'l-me'tâlib* adıyla nşr. Muhammed Haccî, Rabat 1396/1976 [*Elfü sene mine'l-vefeyât fi selâseti kütüb* içinde]; nşr. Muhammed Haccî, Beyrut 1417/1996 [I-II, *Mevsû'atü a'lâmi'l-Mağrib* içinde]). İbnü'l-Kâdî el-Miknâsî esere, *Lakû'ü'l-ferâ'id* adıyla 700-1009 (1300-1600) yıllarını içeren bir zeyil yazmış ve bu iki eser Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî'nin 701-912 (1301-1506) yılları arasında ihtiva eden *Vefeyât*'ı ile birlikte Muhammed Haccî tarafından *Elfü sene mine'l-vefeyât fi selâseti kütüb* adıyla yayımlanmıştır (Rabat 1396/1976). Vezir Muhammed b. Ali (İsâ) el-Kaşâlî el-Kâtib, İbn Kunfüz'ün kitabını *el-Memdüd ve'l-makşûr min şena's-Sultân el-Manşûr* adıyla nazma çekmiş ve 1000 (1591) yılına kadar getirmiştir. 2. *Vesiletü'l-İslâm bi'n-nebi 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm*. Siyere dair muhtasar bir kitaptır (nşr. Süleyman es-Sîd, Beyrut 1404/1984). 3. *Ünsü'l-fakîr ve 'izzü'l-hakîr*. Mağrib-i Aksâ'da yaptığı seyahatleri, süfi Ebû Medyen ile onun öğrencileri ve burada karşılaştığı ilim ve tasavvuf ehlinin biyografileriyle ilgili olup bu eserin girişinde velînin özellikleri konusunda bilgi vermiştir. Kitap ayrıca müellifin döneminde gerek memleketinde gerekse Mağrib'de meydana gelen bazı önemli olayları da içerir (nşr. Muhammed el-Fâsî – Adolphe Faure, Rabat 1965). 4. *el-Fârisiyye fi mebdâ'i'd-devleti'l-Hafsiyye*. Doğu Cezayir'de hüküm süren Hafsîler Devleti'nin tarihini anlatan eser, 1394-1434 yılları arasında hükümdarlık yapan Ebû Fâris el-Merîni'ye ithaf edilmiştir. Çeşitli neşirleri yapılan eserin (Paris 1263/1847; nşr. R. Brunschwig, Tunus 1351/1932; nşr. H. Pérès, Cezayir 1939; nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer – Abdülmeccid et-Türkî, Tunus 1968) bazı kısımları Auguste Cherbonneau tarafından Fransızca tercümesi ve açıklamalarıyla birlikte *Journal asiatique*'de yayımlanmıştır ("Histoire de la dynastie des Beni-Hafş, par Abou'l-'Abbâs Ahmad el-Kâtib", seri 4, XII [1848], s. 237-258; "Extrait de la Farésiade, ouvrage d'Abou'l-'Abbâs Aş-

mad el-Kâtib", seri 4, XIII [1849], s. 185-211; "La Farésiade ou commencement de la dynastie des Benî-Hafş", seri 4, XVII [1851], s. 51-84). 5. *Haftu'n-nikâb 'an vüçûhi a'mâli'l-hisâb*. İbnü'l-Bennâ'nın *Telhîşu a'mâli'l-hisâb* adlı eserinin şerhidir (Rabat, el-Hizânetü'l-âmmе, nr. 531, 2429; Temgrût Dârü'l-kütübî'n-Nâsiriyye, nr. 831/3). 6. *et-Telhîş (et-Temhîş) fî şerhi't-Telhîş*. Bir önceki eserin muhtasarıdır (Dârü'l-kütübî'n-Nâsiriyye, nr. 1753/4). 7. *Mebâdi'ü's-sâlikin fî şerhi Recezi İbn Yâsemîn*. İbn Yâsemîn'in cebire dair eserinin şerhi olup Y. Guergour tarafından neşredilmiştir (*Dirâse 'an İbn Kunfûz ve tahkiki şerhihî li-Urcûzeti İbn Yâsemîn el-cebriyye*, Cezayir 1986). 8. *Teysirü'l-me'tâlib fî ta'dili'l-kevâkib* (Rabat, el-Hizânetü'l-âmmе, nr. 512; Rabat, el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 5262). 9. *Tahşilü'l-menâkib ve tekmilü'l-me'ârib*. Bir önceki eserin şerhidir (Rabat, el-Hizânetü'l-âmmе, nr. 512). 10. *Şerhu'l-Manzûmeti'l-hisâbiyye fî'l-kazâye'n-nücûmiyye (Şerhu Urcûzeti'l-Kayrevânî)*. Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû'r-Ricâl el-Kayrevânî'nin astrolojiye dair eserinin şerhidir. İbn Kunfûz eserin girişinde, kendisi astrolojinin doğruluğuna inanmadığı halde bu eserin astrolojinin kurallarının çoğunu ihtiva ettiği için astrologlarca kabul edilen ilmi metoda göre manzûmeyi şerhetmeye karar verdiğini belirtir. Birçok nüshası bu-

lunan eserin (Sezgin, VII, 188) Türkiye kütüphanelerinde dört nüshasının varlığı bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1996, Lâleli, nr. 2737, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4263; Emel Esin Ktp., nr. 217). 11. *el-Kunfûziyye fî ibtâli'd-delâleti'l-felekiyye* (Ziriklî eserin Dimaşk'ta bir nüshasının mevcut olduğunu belirtir; bk. *el-A'lâm*, I, 117). 12. *Tuhfetü'l-vârid fî htişâşî's-şeref min kibeli'l-vâlid* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 341). 13. *Tabakâtü 'ulemâ'i Kosañine* (Âdil Nüveyhiz, bir nüshası Kostantîne'de özel bir kütüphanede, diğer bir nüshası Cezayir şehrinde bulunan eseri neşre hazırlamakta olduğunu belirtmektedir, *el-Vefeyât*, neşreden giriş, s. 17). 14. *Fetvâ*. Paylaşım elverişli bir malın sahiplerinden gâip bulunan ortağın payının kadı tarafından satılmasıyla ilgili olup 792 (1390) yılında Kostantîne'de verilen bu fetvanın tamamı Venşerîsi tarafından nakledilmiştir (*el-Mi'yârü'l-mu'rib*, V, 49-54).

İbn Kunfûz'ün bizzat kendisi tarafından zikredilen diğer eserleri de şunlardır: *Takrîbü'd-delâle fî şerhi'r-Risâle* (İbn Ebû Zeyd'in *er-Risâle*'sinin şerhi olup dört cilttir); *el-Lübâb fî htişâri'l-Cellâb*; *Mu'âvenetü'r-râ'iz fî mebdâ'i'l-ferâ'iz (Şerhu'l-Urcûzeti'l-Tilmisâniyye fî'l-ferâ'iz)*; *İzâhu'l-me'ânî fi beyâni'l-mebânî* (Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Merrâküşî'nin mantık ilmine dair

manzum eserinin şerhidir); *Telhîşu'l-'amel fî şerhi'l-Cümel* (Hunecî'nin *el-Cümel fî'l-mantık* adlı eserinin şerhidir); *Envârü's-sa'âde fî usûli'l-'ibâde* ("İslâm beş temel üzerine kurulmuştur" meâlindeki hadisin şerhi olup beş temelden her biri hakkında kırk hadis ve kırk mesele zikredilmiştir); *Hidâyetü's-sâlik fî beyâni Eflîyyeti İbn Mâlik*; *el-Mesâbetü's-seniyye fî htişâri'r-Rihleti'l-'Abderiyye*; *Sirâcü's-şikât fî 'ilmi'l-evkât*; *Teshîlü'l-'ibâre fî ta'dili's-seyyâre*; *Ünsü'l-ḥabîb 'inde 'aczi't-tabîb*; *Viḳâyetü'l-müvakkîit ve nikâyetü'l-münekkîit*; *Basṭü'r-rumûzü'l-hâfiyye fî şerhi 'Arûzi'l-Hazreciyye*; *el-İbrâhîmiyye fî mebdâ'i'l-'Arabîyye*; *Tefhîmü't-tâlib mesâ'ili usûli İbni'l-Hâcib*; *'Alâmetü'n-necâḥ fî mebdâ'i'l-iştulâḥ*; *Buḡyetü'l-fâriz li-mine'l-hisâb ve'l-ferâ'iz*; *Takyyîdât fî mesâ'ile muhtelifât*. *Keşfü'z-zunûn*'da (I, 63) İbn Kunfûz'e *Urcûze fî't-ḫub* adında manzum bir eser nisbet edilerek bunun 712 (1312) yılında yazıldığı belirtilirse de tarih bakımından eserin müellife ait olması mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 379; ayrıca bk. neşreden giriş, s. 6-19; a.e.: *Şerefü't-tâlib fi esne'l-me'tâlib* (nşr. Muhammed Haccî, *Elfü sene mine'l-vefeyât fi selâseti kütüb* içinde), Rabat 1396/1976, s. 81, 83-89, 91-93; ayrıca bk. neşreden giriş, s. 4; Sehâvi, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, I, 279; Venşerîsi, *el-Vefeyât* (nşr. Muhammed Haccî, *Elfü sene mine'l-vefeyât* içinde), Rabat 1396/1976, s. 136; a.mlf., *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, V, 49-54; İbnü'l-Kâdi, *Laḫṭü'l-ferâ'id* (nşr. Muhammed Haccî, *Elfü sene mine'l-vefeyât* içinde), Rabat 1396/1976, s. 236; a.mlf., *Cezvetü'l-iḫtibâs*, Rabat 1973-74, I, 123, 124, 154-155; II, 424; a.mlf., *Dürretü'l-hicâl*, I, 121-123; Rüdâni, *Şlâtü'l-halef bi-meuṣṣil's-selef* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 182; Selâvi, *el-Istikṣâ'*, IV, 83; Brockelmann, *GAL*, II, 241; *Suppl.*, I, 401; II, 341, 364; *İzâhu'l-meknân*, I, 133, 189, 262, 310; II, 153, 706, 713; *Hediyyetü'l-'ârifin*, I, 117; II, 269; Sezgin, *GAS*, VII, 187-188; Abbas b. İbrâhîm, *el-'lâm*, II, 224-225; M. Âbid el-Pâsi, *Fihrisü maḫṭûṭati Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 210-211; Hifnâvi, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâlî's-selef*, Beyrut 1402/1982, I, 32-37; Abdülhâh el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 323; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), I, 117; Muhammed el-Menûni, *Delîlû maḫṭûṭati Dârü'l-kütübî'n-Nâsiriyye bi-Temgrût*, Muhammediyâ 1405/1985, s. 64, 109; H. Suter, *Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam* (ed. Fuad Sezgin), Frankfurt 1986, I, 170-171; M. Hadj-Sadok, "İbn Kunfûdh", *EP* (İng.), III, 843-844; Hasan Yusufi Eşkürî, "İbn Kunfûz", *DMBİ*, IV, 488-490; Y. Guergour, "İbn Kunfûdh", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. Helaine Selin), Dordrecht 1997, s. 428-429.

İbn Kunfûz'ün *Şerhu'l-Manzûmeti'l-hisâbiyye* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1996)



İBN KURKŪL

(ابن قرقول)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf
b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Hamzî
(ö. 569/1174)

Hadis, fıkıh ve edebiyat âlimi.

Safer 505'te (Ağustos 1111) İspanya'nın güneydoğusundaki Meriye'de (Almeria) doğdu. İbn Kurkûl lakabıyla (İbn Kesîr, İbn Küsrûl olarak zikreder) anılmasının sebebi bilinmemekte, Cezayir'in kıyı şeridindeki Vehrân (Oran) şehrine nisbetle Vehrânî, yine oradaki Hamza köyüne nisbetle Hamzî olarak da zikredilmektedir. Anne tarafından dedesi Ebû'l-Kâsım İbn Verd, devamlı hizmetinde bulunduğu Ebû'l-Hasan İbn Nâfi', İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû'l-Hasan İbnü'l-Mugis, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Hubeş, Ruşâtî ve Ebû Abdullah İbnü'l-Hâc gibi âlimlerden hadis öğrendi. Kâdî İyâz'dan rivayette bulundu. Şair İbn Hafâce'den divanının rivayet iznini aldı. Çok seyahat etmesi sebebiyle "rahhâl" diye nitelendirilen İbn Kurkûl genç yaşta Fas'a giderek Tilmisân'da İbn Gazlûn'dan, Miknâs'ta Ebû'l-Kâsım İbnü'l-Ebreş'ten ders aldı. Endülüs'e döndükten sonra Mâleka'ya (Malaga), ardından 564'te (1169) Sebte'ye (Ceuta), oradan Selâ'ya ve son olarak da Fas'a göç etti. Ebû'l-Haccac İbnü'ş-Şeyh el-Belevî ve Abdülazîz b. Ali es-Sümâtî kendisinden hadis rivayet edenler arasındadır. Hadis ilmini ve hadis ricâlini iyi bilen, edebiyatla ilgilenen, aynı zamanda iyi bir fıkıh ve kelâm âlimi olan İbn Kurkûl 6 Şâban veya 6 Şevval 569'da (12 Mart veya 10 Mayıs 1174) Fas'ta vefat etti, Seyyidî Ali el-Mezâlî (Bircü'l-Kevkeb) yakınına defnedildi.

İbn Kurkûl'ün günümüze ulaşan tek eseri *Meţâli'u'l-envâr 'alâ şihâhi (şahîhi)'l-âşâr*'dir. *Meţâli'u'l-esrâr şerhu Meşâriki'l-envâr* adıyla da zikredilen (*Hediyetü'l-ârifin*, I, 9) garîbül-hadis konusundaki eser, Kâdî İyâz'ın *Meşâriku'l-envâr*'ı tarzında telif edilmiş olup Kâtib Çelebi kitabın Kâdî İyâz'ın eserinin ihtisar ve tashih edilerek, ayrıca bazı ilâveler yapılarak kaleme alındığını kaydetmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1715). Müellifin bu eseri, Kâdî İyâz'ın kendisine emanet olarak bıraktığı *Meşâriku'l-envâr*'dan iktibaslar yaparak hazırladığı da İleri sürülmektedir (Ziriklî, I, 82). *Meţâli'u'l-envâr*'ın nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 579, 2731), Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 450, 451), Süleymaniye

(Murad Buhârî, nr. 90; Refsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1119) ve Âtıf Efendi (nr. 631) kütüphanelerinde mevcuttur (diğer bazı yazmaları ve muhtasarları için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 457; *Suppl.*, I, 633). İbn Hatîbüddehşe, bazı tenkitlerle birlikte ilâvelerde bulunduğu eseri *Tehzîbü'l-meţâli'* ve *terğîbü'l-muţâli'* adıyla düzenlemiştir. Altı cilt halindeki bu çalışmanın ilk beş cildi Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de kayıtlıdır (nr. 31536 B).

BİBLİYOGRAFYA :

Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 220; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 302; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ* (nşr. Alfred Bel – M. Ben Cheneb), Cezayir 1920, I, 185-186; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 62-63; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XX, 520-521; a.m.f., *el-İber*, III, 56; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 171; Yâfî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 170-171; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 277; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1687, 1715; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 231; Tüneki, *Mu'cemü'l-muşannifin* (nşr. Sıddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, IV, 486-487; Brockelmann, *GAL*, I, 457; *Suppl.*, I, 633; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 9; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Magribi'l-Arabî*, Rabat 1978, I, 66-68; Ziriklî, *el-A'lâm (Fethullah)*, I, 81-82.

EMİN ÂŞIKKUTLU

İBN KUTEYBE

(ابن قتيبة)

Ebû Muhammed Abdullâh
b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî
(ö. 276/889)

Dil, edebiyat, Kur'an ilimleri,
hadis ve tarih sahaharındaki
eserleriyle tanınan âlim.

Doğum yeri ve tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda 213 (828) yılında Kûfe'de (İbnü'n-Nedîm, s. 115), bazılarında ise yine aynı tarihte Bağdat'ta (Hatîb, X, 170) dünyaya geldiği kaydedilmektedir. Bu kaynakların en eskisi olan İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgi dikkate alınarak Kûfe doğumlu olduğu söylenebilir. İbn Kuteybe, dedesinin adına nisbetle Kutebî, babasının Mervli olması sebebiyle Mervî nisbeleriyle de anılır. Ailesinin Merv'den Irak'a göç edip Kûfe'ye yerleştiği anlaşılmaktadır. Bundan hareketle Fars, hatta Türk asıllı olabileceği İleri sürülmüştür (Ömer Ferruh, II, 329). Kendi ifadesinden, atalarının Müslümanlığı kabul etmesinden sonra dedesi ve babasının II. (VIII.) yüzyılın başlarında Araplaşmış (müsta'reb) olduğu anlaşılmaktadır. *'Uyûnü'l-aḥbâr* adlı eserinde babasından zaman zaman nakillerde bulunması onun kültürlü bir aile çevresinde yetiştiğini göstermektedir.

İbn Kuteybe'nin hocaları döneminin en seçkin âlimleridir. İlk derslerini babasından aldıktan sonra Bağdat'ta Câhiz'in öğrencisi oldu ve onun bazı kitaplarını huzurunda okuyarak icâzet aldı (*'Uyûnü'l-aḥbâr*, III, 199). Fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimleri İshak b. Râhûye'den; dil, edebiyat ve kıraati Muhammed b. Ziyâd ez-Ziyâdî ve Ebû'l-Hattâb Ziyâd b. Yahyâ el-Hassânî'den; nahiv ve lugat ilimlerini İbrâhîm b. Süfyân ez-Ziyâdî, Ebû'l-Fazl Abbas b. Ferrec er-Riyâşî'den; Kur'an ilimleriyle Şiiri Ebû Hâtim es-Sicistânî'den okudu. Bu ilim dallarında otorite sayılacak seviyeye ulaştı. İbn Sellâm el-Cumahî ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi âlimlerden de istifade etti. Ayrıca tahsil gayesiyle Horasan, Mekke ve Basra'ya gitti; bir süre Basra'da Dîvân-ı Mezâlîm başkanlığı gibi önemli bir görevde bulundu.

Hayatının büyük bir kısmını Abbâsîler'in en parlak döneminde Bağdat'ta geçiren İbn Kuteybe, gençliğinde katıldığı Mu'tezile âlimlerinin toplantılarında tartışılan fikirlerden oldukça etkilendi. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında sürüp giden tartışma ortamında yetişmesi erken yaşta kelâm ilmine ağırlık vermesine sebep oldu. Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra muhaddislerin toplantılarına katılmayı tercih etti. Bu yıllarda Bağdat'ta devrin önemli simaları ile tanışma imkânı buldu. Büyük bir ihtimalle 236'da (850) *Edebü'l-kâtib* adlı eserini ithaf ettiği Vezir Ebû'l-Hasan İbn Hâkân'ın aracılığıyla Dînever kadısı oldu. Yaklaşık yirmi yıl kadar bu görevde kaldıktan sonra Bağdat'a döndü ve 1 Receb 276'da (30 Ekim 889) vefatına kadar burada yaşadı (İbn Hallikân, III, 43).

Câhiz ve Ebû Hanîfe ed-Dîneverî gibi III. (IX.) yüzyılda yetişen önemli şahsiyetlerden biri olan İbn Kuteybe uzun süre hadis, tefsir, fıkıh, tarih, kelâm ve dille ilgilenmişse de zamanla edebiyata yönelmiştir. Bağdat'ta İshak b. Râhûye'den dinlediği hadisleri rivayet etmesi hususunda talebelerinin ısrarlarını, çağdaşı büyük muhaddislerin yanında kendisini rivayete ehil görmediği için reddetmesi ilimde ihtisasa gösterdiği saygının bir ifadesidir (Zehebî, XIII, 301-302). Hadiste rivayeti az olmakla birlikte güvenilir kabul edilen İbn Kuteybe'yi Hâkim en-Nisâbü'rî'nin yalancılıkla suçlaması isabetsiz bir hükümdür (İbn Hacer, III, 357). Eserlerini Mısır'da okutarak tanınmasını sağlayan oğlu kâdîkudât Ahmed b. Abdullah b. Müslim ile torunu Ebû Ahmed Abdülvâ-

hid onun meşhur talebeleri arasında zikredilebilir.

İbn Kuteybe geniş kültür birikimiyle devlet adamlarının dikkatini çekmiş, Halife Mu'temid - Alellah'ın kardeşi Muvaffak-Billâh tarafından Bağdat'a davet edilmiş ve *el-Ma'ârif* adlı eserini onun huzurunda okumuştur. Horasan Emîri Abdullah b. Tâhir'in oğlu Muhammed ile de yakın ilişkisi olmuştur. *Uyûnü'l-ahbâr* gibi bazı eserlerinde takip ettiği metotla başta Câhiz olmak üzere döneminin birçok ünlü şahsiyetini aşan İbn Kuteybe, bir yandan tercüme kanalıyla gelen yabancı kültürlerin etkisini kırmaya çalışırken öte yandan Mu'tezile'ye karşı büyük bir mücadele vermiştir. Ancak bazı kimseler onun Mu'tezile'ye karşı olan tavrını aşırı bulmaktadır. Emevîler'in son yıllarında ortaya çıkan ve Abbâsiler döneminde devam eden, Arap ırkçılığına karşı Arap olmayan müslüman unsurların ve özellikle İranlılar'ın başlattığı Şuûbiyye hareketi İbn Kuteybe'yi fazlasıyla rahatsız etmişti. Bu konuda kaleme aldığı *Fazlü'l-'Arab* adlı eserinde Arap milliyetçiliğinden yana tavır koyması, dönemin siyasî şartları ve İslâm'a karşı yürütülen fikrî hareketler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Uzun yıllar kadılık gibi önemli bir görevi icra ederken yöneticilerle yönetilenler arasındaki mesafeyi çok iyi ayarlaması sayesinde birtakım tehlikelerden uzak kalmayı başaran İbn Kuteybe Şuûbiyye, Cehmiyye ve Müşebbihe'ye karşı giriştiği mücadeleden galip çıkmış, özellikle Mu'tezile'nin çökmek üzere olduğunu sezdiği vakit fırsatı değerlendirip tenkitlerini giderek arttırmış, nihayet Mütevekkil-Alellah'ın Ehl-i sünnet'i desteklemesiyle mücadelesinin başarıya ulaştığını görmüştür.

Câhiliye döneminde doğan ve asıl gelişmesini IV. (X.) yüzyılda gösteren edebî tenkidin ilerlemesinde büyük payı olanlardan biri de İbn Kuteybe'dir. Onun *eş-Şîr ve ş-şu'arâ* adlı eserinin mukaddimesi bu konudaki görüşleri ve ortaya koyduğu ölçüleri içermektedir. İbn Kuteybe, şiir tenkidıyla ilgili olarak kendisinden öncekilerden ve çağdaşlarından tamamen farklı bir tavır benimsemiştir. İbn Sellâm el-Cumahî'nin yaptığı gibi şairleri sınıf ve tabakalara ayırma fikrinden hareket etmemiş ve çok sayıda şiir sahibi olmayı değil kaliteli şiir yazmayı esas almış, sanat ve sanatkârlar hakkında objektif hüküm vermeyi ilke edinmiştir. Onun ortaya koyduğu ölçüler daha sonra Kudâme b. Ca'fer, Ebû Mansûr es-Seâlibî ve İbn Reşik

el-Kayrevânî gibi büyük eleştirmenlerce de benimsenmiştir.

Dinî ve felsefî meseleleri dil alanındaki becerisiyle çözmeye çalışan İbn Kuteybe, uzun süre kadılık yapmasına rağmen fıkıh sahasında edebiyattaki kadar başarılı olamamıştır. Kur'an'ı kendi inançlarına göre yorumlayanların görüşlerini filolojik delillerle çürütmek suretiyle tefsir ilmine önemli katkılarda bulunmuştur. Onun dil alanındaki çalışmalarında daha çok Basra mektebinin etkisi görülmektedir. Bununla birlikte Kûfeliler'den de yararlanmış ve bu iki mektep arasında âdeti bir köprü vazifesi görerek uzlaştırmacı Bağdat dil mektebinin öncülerinden olmuş, bazı konularda kendi görüşlerini cesaretle ortaya koymaktan çekinmemiştir.

Âlim olmak için bir dalda, edip olmak için her dalda bilgi sahibi olmanın gereğine inanan İbn Kuteybe edebiyatın, özellikle şiir ve ahbârın inceliklerini çok iyi biliyordu. Aynı zamanda şiir ve ahbâr râvisi olup Arap edebiyatında nesir sahasının İbnü'l-Mukaffa' ve Câhiz'den sonra en önemli simasıdır. II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve Câhiz'le birlikte zirveye ulaşan anlaşılması güç, tumturaklı edebî nesir, halkın anlayabileceği kısa ve yalın anlatıma ağırlık veren İbn Kuteybe sayesinde yerini daha kolay bir üslûba bırakmıştır. Eserlerinde genellikle ciddi bir anlatımı tercih etmekle birlikte okuyucuyu dinlendirmek amacıyla nükte ve fıkralara da yer vermiştir.

İbn Kuteybe'nin devrine damgasını vurmuş büyük bir otorite olduğunu, "İbn Kuteybe hakkında kötü söz söyleyen zındıktır"; "Kitaplarının bulunmadığı evde hayır yoktur" gibi ifadeler göstermektedir. Zamanında Ehl-i sünnet'in sözcüsü sayılan İbn Kuteybe'nin Mu'tezile'nin sözcüsü olan Câhiz ile münasebeti talebe-hoca ilişkisi şeklinde başlamış, bu ilişki sonraları görüş ayrılığı sebebiyle sert tartışmalara dönüşmüştür. Özellikle temel dinî meselelerde kendisinden farklı düşünen hocasına karşı çok acımasız davranmıştır. *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'inde Câhiz için "yalancı, hadis uydurucu ve hakka karşı bâtıla yardım eden" gibi ifadeler yer vermiş, hatta onu kâfir olmakla suçlamıştır. Bununla birlikte Câhiz'in özellikle *Kitâbü'l-Buhalâ*² adlı eserinden alıntılar yapmaktan da geri durmamıştır. Bazı kaynaklar İbn Kuteybe'nin büyük âlimlere, bilhassa felsefeci ve kelâmcılara karşı her zaman ağır bir dil kullandığını

kaydeder. Diğer taraftan kendisi de yalancılıkla, Müşebbihe fırkasına meyletmekle ve Kerrâmiyye mezhebine ilgi duymakla itham edilmiştir (Süyûtî, s. 291). Ebû't-Tayyib el-Lugavî onu altından kalkamayacağı işlere girişen, bazı eserleri âlimler tarafından benimsenmemekle birlikte halk tarafından kabul gören bir şahsiyet olarak tanıtır (*Merâtibü'n-naḥviyyîn*, s. 85). İbn Kuteybe'nin Hanbelî mezhebini kabul ettiğini söyleyenler bulunmakla birlikte icmâ anlayışı onun Hanbelîlik'ten çok Mâlikî mezhebine yakın olduğunu göstermektedir. Bununla beraber üzerinde İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel'in tesirinin olduğunu belirtmek gerekir.

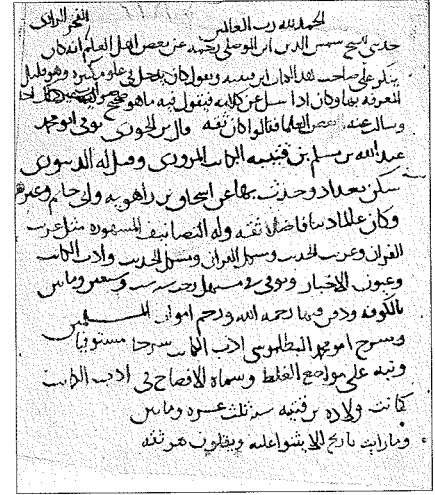
Eserleri. İbn Kuteybe'nin daha çok dil, edebiyat, hadis ve Kur'an ilimlerine dair olan eserleri günümüze ulaşmıştır. Eserlerinin sayısını altmış, altmış iki, altmış beş olarak tesbit edenler olduğu gibi (Varol, sy. 6 [1986], s. 143) 300'e kadar çıkarılar da vardır (meselâ bk. İshak Mûsâ el-Hüseynî, s. 73). Bu farklılık, bazı kitaplarının çeşitli bölümlerinin müstakil eser sayılmasından veya bir kısım eserlerinin değişik adlarla anılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Kâtib Çelebi *Edebü'l-kâtib*'in bir bölümü olan "Takvîmü'l-lisân"ı (*Keşfü'z-zunûn*, I, 470), Kâdî İyâz'ın eserinin diğer bir bölümü "el-Ebniyye"yi (*Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, neşredenin girişi, s. 31), İbnü'n-Nedîm de *Uyûnü's-şîr*'in bir bölümü olan "el-Merâtib ve'l-menâkıb"ı (*el-Fihrist*, s. 116) müstakil birer eser olarak göstermişlerdir. *Kitâbü'l-'Arab* adlı eseri *Zemmü'l-hased*, *Kitâbü'l-'Arab evi'r-red 'ale's-Şuûbiyye*, *Tafzîlü'l-'Arab*, *et-Tesviye beyne'l-'Arab ve'l-'Acem*, *Tafzîlü'l-'Arab 'ale'l-'Acem* gibi adlarla zamanımıza kadar gelmiştir (İshak Mûsâ el-Hüseynî, s. 71). Aynı şekilde bazı araştırmacılar, *Kitâbü's-Şîr ve ş-şu'arâ*'ın bir diğer adı olan *Ṭabakâtü's-şu'arâ*³ ayrı bir eser olarak göstermişlerdir (Ahmed Abdülbâkî, s. 147-148). Kaynakların bir kısmında da muhtemelen aynı eser olan *Kitâbü'l-Fıkh* ile *Kitâbü't-Teḫîh* ayrı eserler olarak kaydedilmiştir (İbnü'l-Kiftî, II, 146). *Fazlü'l-'Arab 'ale'l-'Acem* ile *el-'Arab ve 'ulûmühâ* da ayrı birer eser gibi zikredilmiştir (Ziriklî, IV, 137). Bir kısım araştırmacılar, İbn Kuteybe'nin eserlerini herhangi bir tasnife tâbi tutmadan ve bir yorum yapmadan klasik kaynaklardaki yanlışlıkları da tekrar ederek kaydetmişlerdir (meselâ bk. *el-İmâme ve's-siyâse*, neşredenin girişi, I, 13-14).

A) Tefsir ve Hadis. 1. *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân**. Kur'ân-ı Kerim'e yapılan saldırlara cevap mahiyetindedir. Eserde ayrıca Kur'an'ın gramer, kıraat ve lugat yönleri de incelenmiştir. İlk defa Kahire'de yayımlanan (1935) eserin ilmî neşri Seyyid Ahmed Sakr (Kahire 1373/1954, 1393/1973, 1981) ve Ömer Muhammed Saîd Abdülazîz (Kahire 1989) tarafından gerçekleştirilmiştir. 2. *Ġarîbü'l-Kur'ân**. *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*'ın bir devamı olup Seyyid Ahmed Sakr tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1378/1958; Beyrut 1978). İbn Mutarrif el-Kinânî, *Kitâbü Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân* ile bu eseri *el-Kur'ân adıyla bir araya getirmiştir* (Kahire 1355/1936). 3. *Tefsîru sûreti'n-Nûr* (Kahire 1343). 4. *el-Müştebih mine'l-Ġadîs ve'l-Kur'ân*. Kaynaklarda *Kitâbü'l-Müşteşâbih mine'l-Ġadîs ve'l-Kur'ân* adıyla da geçen eserin (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 186) yazma nüshası mevcuttur (C. Zeydân, II, 174). 5. *Te'vilü muhtelifî'l-Ġadîs**. İbn Kuteybe, hadise dair bu en önemli çalışmasında Mu'tezile âlimlerinin muhaddislerle ilgili ithamlarını cevaplandırmıştır. Çeşitli baskıları bulunan eser (meselâ nşr. Mahmûd Şehbenderzâde, Kahire 1326; nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1378/1958; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Kahire 1386/1966) Fransızca'ya ve Türkçe'ye de çevrilmiştir. 6. *Ġarîbü'l-Ġadîs*. Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm'ın *Ġarîbü'l-Ġadîs*'ine almadığı Ġarîb kelimelerin toplanmasıyla meydana gelmiştir. İbn Kuteybe'nin ilk telif ettiği eserlerden sayılan *Ġarîbü'l-Ġadîs* Rızâ es-Süveysî (Tunus 1399/1978, 1402/1981), Abdullah el-Cebûrî (I-III, Bağdad 1398/1977), Süleyman b. İbrâhîm el-Âyid (I-III, Cidde 1985) ve Sâmiye Muhammed Ahmed (I-II, Beyrut 1988) tarafından yayımlanmıştır. 7. *İşlâhu ġalaṭi Ebî 'Ubeyd fî Ġarîbi'l-Ġadîs*. Gerard Lecomte tarafından *Le Kitâb İşlâh al-Ġalaṭ d'Ibn Qutayba* adıyla neşredilmiş (Beyrut 1968), ayrıca Abdullah el-Cebûrî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1403/1983). 8. *el-Mesâ'il ve'l-ecvibe fi'l-Ġadîs ve'l-luġa*. *Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-cevâbât* (İbnü'l-Kiftî, II, 146), *el-Cevâbâtü'l-ġâzıra* (Süyûtî, s. 291) adlarıyla da kaydedilen eseri Hüsâmeddin el-Kudsî (Kahire 1349), Şâkir el-Âşûr (*el-Mevrid*, sy. 3 | Bağdad 1394/1974), s. 233-252) ve Mervân el-Atıyye – Muhsin Harâbe (Dimaşk-Beyrut 1410/1989) yayımlamıştır.

B) Dil, Edebiyat ve Lugat. 1. *Edebü'l-kâtîb**. Devlet hizmetinde görev alan kâ-

tipler için yazılmış dil, kompozisyon ve imlâ esaslarıyla ilgili bilgileri ihtiva eden eser Vezir Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Yahyâ'ya ithaf edilmiştir. Çeşitli baskıları bulunan *Edebü'l-kâtîb*'in (Kahire 1300, 1312, 1328, 1347, 1354) ilk ilmî neşrini Max Grünert gerçekleştirmiştir (Leiden 1900). Daha sonra Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1355, 1377/1958, 1383/1963), Muhammed ed-Dâîl (Beyrut 1402/1981, 1405/1985) ve Ali Fâûr tarafından da (Beyrut 1408/1988) yayımlanan eseri Tâhir b. Sâlih el-Cezâîrî özetleyerek *Telġîsu Edebi'l-küttâb* adıyla neşretmiştir (Kahire 1339/1920). 2. *eş-Şî'r ve's-Şu'arâ**. İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde şiir türleri hakkında bilgi verilmiş, ikinci bölümde başlangıçtan III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar gelen şairlerin biyografileri ve şiirlerinden örnekler yer almıştır. İlk olarak Rittershausen tarafından basılan eseri (Leiden 1875) daha sonra Michael Jan de Goeje, Nöldeke'nin Almanca'ya çevirdiği mukaddimesiyle birlikte yayımlamıştır (Leiden 1902). Arap dünyasında ise ilk defa ve eksik olarak Muhammed Emîn el-Hâncî tarafından neşredilen eserin (Kahire 1302) daha başka baskıları da vardır. 3. *Me'âni's-Şî'rî'l-kebir*. Bazı kaynaklarda *Me'âni's-Şî'r* adıyla da geçen (İbnü'l-Kiftî, II, 145). Konusu bakımından *eş-Şî'r ve's-Şu'arâ*'nın bir zeyli gibi olan eser, şiir temaları hakkında yapılmış geniş bir çalışma olup on iki bölümden meydana gelmektedir. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî tarafından *el-Me'âni'l-kebir fî ebyâti'l-me'âni* adıyla üç cilt halinde yayımlanan eseri (Haydarâbâd 1368-1369/1949-1950; Beyrut 1405/1984) Ebû'l-Hasan Abdullah el-Hatîb de neşretmiştir (Kahire 1985). 4. *Telkinü'l-müte'allim mine'n-naġv*. Nâhve dair önemli muhtasarlardan olan eser, Cemâl Abdü'l-Atî Muhaymir (Kahire 1409/1989) ve Abdullah en-Nasîr tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1413/1993). Muhammed Selâmetullah Muhammed Hidâyettullah eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır (1406/1986, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye bi-câmiati Melik Abdilazîz [Mekke]). 5. *el-İştikâġ*. Ali Şelak, kütüphane adı belirtmeden eserin nüshasının mevcut olduğunu söylemektedir (*Merâġilü teġavvürî'n-neşri'l-'Arabî*, II, 436).

C) Tarih ve Muhâdarât. 1. *'Uyûnü'l-aġbâr**. İbn Kuteybe'nin kültür zenginliğini ortaya koyan kitap bir mukaddime ve on bölümden oluşmaktadır. Müellif eserde devlet adamlarında bulunması



İbn Kuteybe'nin *el-Ma'ârif* adlı eserinin bir nüshasında müellifin hayatına ait fevâid kaydı (Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4441, vr. 118*)

gereken özelliklerle savaş, seyyidlik, ilim, zühd, dostluk ve kadın gibi çok çeşitli konuları inceleyerek eski Arap kültürünün bir özeti yapar. Brockelmann, eserin ilk dört bölümünü (Kitâbü's-Sultân [1900], Kitâbü'l-Ĥarb [1903], Kitâbü's-Sü'düd [1906], Kitâbü't-Ṭabâ'ic [1908]) Weimar ve Strassburg'da neşretmiştir. Eserin tamamını Ahmed Zekî el-Edvî yayımlamış (Kahire 1343-1348/1925-1930; I-IV, 1963), ilmî neşrini ise Yûsuf Ali Tavîl gerçekleştirmiştir (I-IV, Beyrut 1986). *'Uyûnü'l-aġbâr*'ın "el-Arab ve'l-Furûse" bölümü *Min Kitâb 'Uyûnü'l-aġbâr: el-'Arab ve'l-Furûse* adıyla yayımlanmıştır (Dimaşk 1977). Josef Horovitz, *'Uyûnü'l-aġbâr*'ı İngilizce'ye çevirmiştir (IC, IV [1930], s. 171-198, 331-362, 487-530; V [1931], s. 1-27, 194-224). 2. *el-Evâ'il*. Çeşitli ilim, meslek ve sanat dallarının ilk temsilcilerini ele alan eser Muhammed Bedreddin el-Kahvecî tarafından yayımlanmıştır (Dimaşk 1407/1987). 3. *el-Ma'ârif**. Eserde, Hz. Âdem'den İslâm'ın doğuşuna kadar olan dönem özetlendikten sonra İslâm'ın başlangıcından Halife Müstâin-Billâh'ın (ö. 252/866) son zamanlarına kadar geçen devirler hakkında ansiklopedik bilgi verilmiştir. İlk olarak Ferdinand Wüstenfeld tarafından neşredilen eserin (Göttingen 1850) ilmî neşrini Servet Ukkâşe gerçekleştirmiştir (Kahire 1960, 1969, 1981, 1992). Eser Hasan Ege tarafından *el-Ma'ârif, Nebiler ve Sahabilerin Sireti* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul, ts.).

D) Fıkıh ve Kelâm. 1. *Kitâbü'l-Eşribe ve'İhtilâfi'n-nâs fihâ* (*Kitâbü İhtilâfi'l-ülemâ fima yehillü mine'l-eşribe ve yahrumü ve hüccetü külli ferih minhüm, Kitâbü's-Şarâb*). Kısaca *el-Eşribe* olarak anılan eser, helâl veya haram olduğu konusunda ihtilâf bulunan içeceklerle dairdir. İlk baskısı Arthur Guy tarafından yapılan eseri (*el-Muktebes*, II [Dimaşk 1325], s. 234-248, 387-392, 529-535) daha sonra Muhammed Kürd Ali tahkik ederek yayımlamıştır (Dimaşk 1366). 2. *Kitâbü'l-Meyisir ve'l-kıdâh*. Talih oyunlarının fikhî hükümleriyle ilgili olan eseri Muhibbüd-din el-Hatîb neşretmiştir (Kahire 1342, 1385/1965). 3. *el-İhtilâf fi'l-lafz** ve *r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. İbn Kuteybe, kendisini Cehmiyye ve Müşebbihe'ye meyletmekle suçlayanlara karşı cevap olarak kaleme aldığı bu eserde Cehmiyye ve Müşebbihe'nin bazı müteşâbih âyetlerle ilgili görüşlerini de eleştirmiştir. Eser Zâhid Kevserî (Kahire 1349), Kâzım Hutayt (Beyrut 1990) ve Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer (Riyad 1991) tarafından yayımlanmıştır.

E) Diğer Eserleri. 1. *Fazlü'l-'Arab ve't-tenbih 'alâ 'ulûmihâ*. Şuûbiyye hareketine karşı kaleme alınan eserde Araplar ve İranlılar arasındaki asalet farklarının yanında Câhiliye döneminden Araplar'a intikal etmiş bilgilerden de söz edilmektedir. Eserin bir bölümünü Cemâleddin el-Kâsımî *Zemmü'l-ğased* adıyla yayımlamış (*el-Muktebes*, Dimaşk 1325, II, 657-721), bir bölümünü de Muhammed Kürd Ali *Resâ'ilü'l-bülegâ'nın* içinde (s. 344-377) *Kitâbü'l-'Arab evi'r-red 'ale's-Şu'ûbiyye* adıyla neşretmiştir (Kahire 1325, 1954, 4. bs.; Dimaşk 1947). 2. *'İbâretü'r-rü'yâ* (*Ta'bîrü'r-rü'yâ, Te'vilü'r-rü'yâ*) (nşr. M. J. Kister, IOS, IV [Tel Aviv 1974], s. 67-103). 3. *Delâ'ilü'n-nübüvve* (*A'lâmü'n-nübüvve*). Eserin bir bölümü, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *el-Vefâ bi-aḥvâli'l-Muşafâ* adlı eserinde yer almakta olup (I, 62-73) bu bölüm ilk olarak Brockelmann tarafından yayımlanmıştır (*Islamic Philosophy Theology and Science*, XXII [1898], s. 35-36). *Delâ'ilü'n-nübüvve* muhtemelen *Mu'cizâtü'n-nübî* (Hilâl Nâcî, XIX [1990], s. 158) adlı eserle aynı kitaptır. Enbârî, eserin adını *Kitâbü Delâ'ilü'n-nübüvve mine'l-kütübi'l-münzele 'ale'l-enbiyâ* olarak kaydetmektedir (*Nüzhetü'l-elibbâ*, s. 144). 4. *Kitâbü'l-Envâ' fi mevâsimi'l-'Arab*. Yıldızların hareketleriyle hava durumu ve iklimler arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çeşit halk meteorolojisi mahiyetindeki

eser Charles Pellat ve Muhammed Hamîdullah tarafından yayımlanmış (Haydarâbâd 1375/1956), 1988'de Bağdat'ta bir baskısı daha yapılmıştır. 5. *Risâle fi'l-ḥaṭ ve'l-kalem*. *el-Kalem* adıyla da anılan eser (Süyûtî, s. 291) Hilâl Nâcî tarafından neşredilmiştir (*el-Mevrid*, XIX/1 [1990], s. 156-170). Müellifin bu sahada *en-Nebât* adlı bir eseri daha bulunmaktadır.

F) İbn Kuteybe'ye Nisbet Edilen Eserler. 1. *el-Cerâşim*. Eserin "en-Ne'am ve'l-Behâ'im ve'l-Vahş ve's-Sibâ' ve't-Ṭayr ve'l-Hevâm ve Ḥaşarâtü'l-arz" adlı bölümlerini neşreden Maurice Bouyges (Leipzig 1908) bunun Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a ait olduğunu söylemiştir. Esasen adı geçen bölümler, Ebû Ubeyd'in *el-Ğaribü'l-muşannef* adlı eserinin bir babıdır (*DîA*, VI, 314; X, 246). Eserin "en-Nahl ve'l-kerm" adlı bölümü August Haffner tarafından Asmaî'ye nisbet edilerek yayımlanmış (Beyrut 1902), daha sonra aynı bölümü Luvîs Şeyho da neşretmiş ve bunun Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm veya Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye ait olabileceğini söylemiştir. Aynı araştırmacı eserin "er-Rahl ve'l-Menzil" bölümlerini de neşretmiş (*Dix anciens traités de philologie arabe*, Beyrut 1908, s. 121-140) ve bunları Ebû Ubeyd'e nisbet etmiştir. Ancak daha sonra *el-Cerâşim*'in "Ebvâbü'l-leben ve's-Şarâb" bölümlerini yayımlarken bu defa İbn Kuteybe'ye nisbet etmiştir (*Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, neşredeninin girişi, s. 29-30). 2. *el-İmâme ve's-siyâse**. Eserin İbn Kuteybe'ye aidiyeti Dozy, Gayangos ve Goeje tarafından şüphyle karşılanmıştır. Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayıp Halife Emin ve Me'mûn dönemlerine kadar gelen eser Muhammed Mahmûd er-Râfiî (Kahire 1322, 1327, 1377/1957), Tâhâ Muhammed Zeynî (I-II, Kahire 1967), Abbas el-Halebî (Kahire 1969) ve Ali Şîrî (I-II, Beyrut 1990) tarafından neşredilmiştir. 3. *Vasıyyetü İbn Kuteybe li-veledihî Muhammed*. İshak Mûsâ el-Hüseynî eseri ilk olarak *Ebhâş* dergisinde yayımlamış (sy. 4 [Beyrut 1954], s. 68-82), daha sonra da tahkikli neşrini yapmıştır (*MMIAdm.*, XXX [1955], s. 546-559). 4. *Kitâbü'l-Elîzî'l-muğrebe bi'l-elkâbi'l-mu'rebe* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 186).

İbn Kuteybe'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Divânü'l-küttâb*, *Câmi'u'l-fıkh* (yine kaynaklarda zikredilen *et-Tefkih*, *Kitâbü't-Tefekkuh*, *Kitâbü'n-Nafaqa* ve *Kitâbü'l-Fıkh* ile aynı eser olmalıdır), *Câmi'u'n-naḥvi'l-kebir*, *Câmi'u'n-naḥvi's-şagîr*, *Uyünü's-şîr*,

Hikemü'l-emşâl, *Vücûhü'l-kırâ'ât* (muhtemelen *İrâbü'l-kurâ'e*, *Kitâbü'l-Kurâ'e* ve *Âdâbü'l-kurâ'e* ile aynı eserdir), *Ferâ'idü'd-dür*, *Kitâbü'l-İlm* (*Uyünü'l-aḥbâr* "el-İlm" adlı bölümü [III, 117-167] olması muhtemel bulunan eser İbnü'n-Nedîm'de geçmektedir, bk. *el-Fihrist*, s. 115), *er-Red 'ale'l-kâ'il bi-halki'l-Kur'an*, *Kitâbü Halki'l-insân*, *Kitâbü'l-Hikâye ve'l-mahki*, *Kitâbü Âdâbi'l-Şîre*, *Kitâbü İrâbi'l-Kur'an*, *Kitâbü'l-Hayl* (muhtemelen İbn Kuteybe'nin *Kitâbü Me'âni's-şîri'l-kebir*'inin "el-Hayl" bölümüdür, bk. I, 8-180), *Kitâbü'l-Vahş*, *Kitâbü's-Şiyâm*, *Kitâbü'n-Neseb*, *Kitâbü'l-Vüzerâ'*, *Şinâ'atü'l-kitâbe*, *Siyerü'l-Acem*, *Âletü'l-küttâb*, *Urcüze ḥavle harî'd-dâd* (İbn Kuteybe şiir söylememesine rağmen kendisine bu adla bir eser nisbet edilmektedir; bk. Kâzım Hutayt, s. 19), *Me'âni'l-Kur'an*, *Munteḥabü'l-luğa ve tevârihu'l-'Arab*, *İstimâ'u'l-ğınâ' bi'l-elhân*.


Abdüsselâm Abdülhafız Abdülâl, *Naḥdü's-Şîr beyne İbn Kuteybe ve İbn Ṭabâḫâbâ el-'Alevî* (Kahire 1398/1978) adlı bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, neşredeninin girişi, s. 1-87; a.m.f., *Uyünü'l-aḥbâr*, II, 142; III, 199; a.m.f., *Te'vilü muhtelifi'l-ḥadis* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 59-60; ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 5-28; a.m.f., *el-İmâme ve's-siyâse* (nşr. Ali Şîrî), Beyrut 1410/1990, neşredeninin girişi, I, 7-15; a.m.f., *Telkinü'l-müte'allim mine'n-naḥv* (nşr. Abdullah en-Nasrî), Beyrut 1413/1993, neşredeninin girişi, s. z-k; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 84-85; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 115-116; Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, 170; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, Bağdad 1959, s. 143-144; İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ*, I, 62-73; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvâ't*, II, 143-147; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 42-44; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 296-302; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 357; Süyûtî, *Buğyetü'l-uv'ât*, s. 291; *Keşfü'z-zunûn*, I, 470; Brockelmann, *GAL*, I, 120-123; *Suppl.*, I, 184-187; a.m.f., "İbn Kuteybe", *IA*, V/2, s. 762-763; Ahmed Emîn, *Ḍuḥâ'l-İslâm*, Kahire 1952, I, 425-429; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), II, 173-175; Gerard Lecormte, *Ibn Qutayba*, Damas 1965; a.m.f., "Les citations de l'ancien et du nouveau testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba", *Arabica*, V, Leiden 1958, s. 34-46; a.m.f., "Muḥammed b. al-Ğahm al-Barmakî gouverneur philosophe, jugé par Ibn Qutayba", a.e., V (1958), s. 263-271; a.m.f., "Les disciples directs d'Ibn Qutayba", a.e., X/3 (1963), s. 282-300; a.m.f., "Un exemple d'évolution de controverse en Islam: De l'İhtilâf al-ḥadiṭ d'al-Şafi'i au Muhtalif al-ḥadiṭ d'Ibn Qutayba", *St.I*, XXVII (1967), s. 5-40; a.m.f., "A propos de la résurgence des ouvrages d'Ibn Qutayba sur le hadîth aux VI^e/XII^e et VII^e siècles les certificats de lecture et du K.Ğarib al-ḥadiṭ

et du K. İslâh al-galaṭ fi Ğarib al-ḥadīṭ Abi 'Ubayd al-Qāsim b. Sellām", *BEO*, XXI (1968), s. 347-409; a.m.f., "Sur une relation de la saqifa attribuée à Ibn Qutayba", *St.I.*, XXXI (1970), s. 171-183; a.m.f., "La descendance d'Ibn Qutayba en Egypte", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, Paris 1962, s. 165-173; a.m.f., "Şafii'nin 'İhtilafu'l-Hadis'inden İbn Kuteybe'nin 'Muhtelifu'l-Hadis'ine" (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), *İsl.Med.*, V/1 (1981), s. 3-37; a.m.f., "İbn Qutayba", *EL²* (İng.), III, 844-847; Sezgin, *GAS*, I, 124-127; VII, 350-351; M. Zağlül Sellâm, *İbn Kuteybe*, Kahire 1980, s. 5-67, 79-80; İshak Mûsâ el-Hüseynî, *İbn Kuteybe* (trc. Hâşim Yâgi), Beyrut 1980, s. 71, 73; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 329-334; Paul Kunitzch, "İbn Qutayba, Abu Muhammed Abdallah İbn Muslim al-Dinavari al-Cabalî", *DSB*, XI, 246-247; İhsan Abbas, *Târîhu'n-naḳdî'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1404/1983, s. 104-115; Abdullah Şarîf, *Târîhu's-seḳāfe ve'l-edeb fi'l-meşriḳ ve'l-mağrib*, Cezayir 1983, s. 191-202; Zirikî, *el-'Alâm* (Fethullah), IV, 137; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, London 1985, s. 43-68; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebî'l-'Arabî*, Beyrut 1986, s. 587-588; Mustafa eş-Şek'a, *Menâhicü't-te'lif 'inde'l-'ulemâ'l-'Arab*, Beyrut 1989, s. 185-198; Ahmed Abdülbâkî, *Min a'lâmî'l-'ulemâ'l-'Arab fi'l-ḳarnî's-şâlişî'l-hicrî*, Beyrut 1990, s. 137-164; Kâzım Hutayt, *Ma'a İbn Kuteybe fi'l-'âkidedi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1990, s. 5-22; Ali Şelâk, *Merâhilü't-tavvûri'n-neşri'l-'Arabî*, Beyrut 1991, II, 436; Mustafa Kılıç, *Arap Edebiyatında Şuûbiye*, İstanbul 1992, s. 254-265; Abdülazîz ed-Dürî, *Bahş fi neş'eti 'ilmi't-târîḳ 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1993, s. 54; M. J. de Goeje, "Kitâb al-İmâme wa's-siyâsa", *RSO*, I/1-4 (1907-1908), s. 415-421; Seyyid Ahmed Sakr, "en-Naḳd: eş-Şi'r ve's-su'arâ li'bn Kuteybe", *el-Kitâb*, II/8, Mısır 1946, s. 295-309; Ch. Pellat, "Le traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba", *Arabica*, I, Leiden 1954, s. 84-88; Cebrâil Cebbûr, "Kitâbü'l-İmâme ve's-siyâse el-mensûb li'bn Kuteybe men hüve mü'ellifüh?", *el-Ebhâs*, XIII/3, Beyrut 1960, s. 383-395; Muhammed Yûsuf Necm, "Kitâbü'l-İmâme ve's-siyâse el-mensûb li'bn Kuteybe-men hüve mü'ellifüh?", *a.e.*, XIV/1 (1961), s. 122-132; Ali el-Amârî, "İbn Kuteybe en-naḳid", *ME*, XXXV/6 (1964), s. 663-668; XXXV/10 (1964), s. 1068-1073; G. C. Anawati, "İbn Qutayba, eş-Şi'r wal-şo'arâ", *MIDEO*, X (1970), s. 121; a.m.f., "İbn Qutayba, Te'wil muhtelif al-ḥadîṭ", *a.e.*, XVII (1986), s. 162-163; M. J. Kister, "The Interpretation of Dreams an Unknown Manuscript of Ibn Qutayba's İbârat al-Ru'ya", *IOS*, III (1974), s. 67-103; Rudolf Selheim, "İbn Qutayba", *DOL*, III (1974), s. 81; Ömer el-Es'ad, "İbn Kuteybe ve'l-Merzûkî", *Mecelletü'l-baḳşî'l-ilmî ve'l-türâşî'l-İslâmî*, sy. 1, Mekke 1398/1977, s. 141-152; Hüseyin Varol, "İbn Kuteybe ve Eserleri", *EAĞİFD*, sy. 6 (1986), s. 142-153; Stetkevych Jaroslav, "İbn Kuteybe ve mâ ba'deh" (trc. Mustafa Riyâd), *Fuṣûl*, VI/2, Kahire 1986, s. 71-78; Münîr Sultân, "Tezevvuḳu İbn Kuteybe li'n-nazmî'l-Ḳur'ânî", *Dirâsât 'Arabiyye ve İslâmiyye*, sy. 8, Kahire 1989, s. 5-21; Claude Gilliot, "Textes arabes anciens édiés en Egypte au cours des années 1987 à 1990", *MIDEO*, XX (1991), s. 325; Muhammed Muffizurrahman, "Mizânü'n-naḳdî'l-edebî 'inde

İbn Kuteybe", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXVIII, İslâmâbâd 1414/1993, s. 91-111; Nizâr et-Tecdidî, "İbn Kuteybe mine'l-münâzara ile'l-muḥâfaza min hilâl muḳaddime Edebi'l-kâtib", *Âfâku's-seḳāfe ve'l-türâş*, sy. 5, Dübey 1415/1994, s. 66-85; Nihad M. Çetin, "Arap [edebiyat]", *DİA*, III, 288, 294-295; Franz Rosenthal, "Ebn Qotayba", *ELr*, VIII, 45-47.

 HÜSEYİN YAZICI

Tefsir İlmindeki Yeri. İtikadî, fikhî ve lügavî meseleleri çözümlenmek üzere Kur'an'a başvuranlardan bir kısmının ondan kendi düşüncelerini destekler tarzda istifade etmeye çalıştığını gören İbn Kuteybe, âyetlerin ve lafızların anlam sınırlarını belirlemek ve bunların nasıl yorumlanacağına göstermek için tefsir ilmine dair eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân*, *Ğaribü'l-Ḳur'ân*, *Tefsîrü sûreti'n-Nûr* ve *el-Müştebih mine'l-ḥadîş ve'l-Ḳur'ân* günümüze ulaşmışken *İ'râbü'l-Ḳur'ân*, *Me'âni'l-Ḳur'ân* ve *Vücûhü'l-ḳur'ân*'in sadece isimleri bilinmektedir. İbn Kuteybe'nin bu eserlerinden hiçbirini bugünkü anlamda bir tefsir olmadığı gibi Kur'an'ın tamamına dair değerlendirmeler ihtiva etmezse de onun tefsirle ilgili görüşünün bunlardan hareketle ortaya konulması mümkündür. *Te'vilü muḥtelefi'l-ḥadîş* adlı eserinde tefsir, te'vil ve Kur'an-sünnet te'aruzuyla ilgili bilgiler bulunmaktadır. İbn Kuteybe, tefsire dair eserlerinin en önemlisi olan *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân*'da ağırlıklı olarak Kur'an'a yöneltilen eleştirilere cevap vermeye ve ondan kendi görüşlerini teyit için istifade etmeye çalışın çeşitli firkalara mensup âlimlerin hatalarını göstermeye çalışmış, sürelerde yer alan müşkil kelime ve ibarelerin açıklamasına fazla yer vermemiştir. *Ğaribü'l-Ḳur'ân*'da ise ilk bakışta mânası kapalı gibi görünen kelime ve ibareler açıklanmıştır.

Mushafın tertibi ve mushafta fazlalık veya eksikliğin bulunup bulunmadığı konusu bazı şarkiyatçılar tarafından tartışılmıştır. İbn Kuteybe'nin bu konudaki görüşü oldukça nettir. Meselâ *Ğaribü'l-Ḳur'ân*'da sürelerin dizilişi üzerinde icmâ bulunan tertibe göredir. Bu hassasiyetini Übey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd mushafı için de gösteren İbn Kuteybe, Übey b. Kâ'b'ın kunûṭ dualarını Kur'an'dan zannedip mushafına alarak, İbn Mes'ûd'una ise Fâtîha, Felak ve Nâs sürelerini mushafına almayarak ashaba muhalefet ettiklerini söyler (*Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân*, s. 24-25, 38, 42-49). Arap dili ve kültürün-

den kaynağını alan mecaz, istiare, temsil, kalb ve takdim-tehirler ihtiva etmesi sebebiyle Kur'an'ın tercümesinin mümkün olmadığını ileri süren İbn Kuteybe bunlara dair çeşitli örnekler vermiştir (*a.g.e.*, s. 21 vd.).

Kur'an tefsirinde rivayet ve dirayet metodunu birlikte kullanmakla beraber İbn Kuteybe daha çok Ebû Amr b. Alâ, Hafîl b. Ahmed, Sibeveyhi, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ ve Ferrâ gibi dil âlimlerinin yolundan gitmiştir. Ona göre ibarenin anlaşılması için aslan kelimesidir. Metin içindeki kelimeler tam olarak anlaşılmadığı takdirde cümlenin yanlış kavranması veya anlamının daralması muhtemeldir (Münîr Sultân, sy. 8 [1989], s. 9-10). İbn Kuteybe mânası kapalı âyetleri açıklarken Kur'an'dan hareket etmiş, daha sonra hadislerle, sahâbe ve tâbiîn sözlerine, müfessirlerin değerlendirmelerine başvurmuş, bu görüşler arasında tercihlerde bulunmuştur. Aynı zamanda kelimelerin morfolojik, etimolojik ve semantik incelemelerini de yaparak Arap şiiri ve nesrinin örnekler vermiştir (*Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân*, s. 269-270). İbn Kuteybe âyetlerin anlamlarını pekiştirmek ve açıklamak, Ğarib kelimeleri yorumlamak, sebebi-nüzûlü göstermek, nâsih ve mensuhunu ayırt etmek için hadislerle başvurmuştur. Meselâ Kur'an'da farklı sigalarda on üç defa geçen kunûṭ masdarını (*a.g.e.*, s. 451) ve Hucurât sûresinin 4. âyetinin nüzûl sebebini (*a.g.e.*, s. 283) bu şekilde açıklamıştır.

İbn Kuteybe *Te'vilü müşkili'l-Ḳur'ân*'da ayrı bir başlık altında, *Ğaribü'l-Ḳur'ân*'da ise yeri geldikçe kıraat farklılıklarına da temas etmiştir. Ona göre kıraat vecihlerinin büyük bir kısmı Resûl-i Ekrem'in Kur'an'ın yedi harf üzere indiğine, herkesin kolayına gelen vecihle okuyabileceğine dair beyanı sebebiyle ortaya çıkmıştır (*a.g.e.*, s. 33-38). Kıraat farklılıkları bazan âyetin bir başka yönünü de ortaya çıkarır. Nitekim Yûsuf sûresinin 45. âyetindeki kelime "ümmetin" diye okunduğunda hapis arkadaşının Yûsuf'u bir zaman sonra hatırladığını belirtirken "emehin" diye okununca unuttuktan sonra hatırladığını ifade eder (*a.g.e.*, s. 40-41, 180-181). Bu arada İbn Kuteybe çeşitli kıraat râvilerini, hocalarını ve imamlarını da değerlendirir. Meselâ yedi kıraat imamından biri olan Hamza b. Habîb'in kıraatini şiddetli bir şekilde eleştirip onu Allah'ın kolaylaştırdığını zorlaştırmakla suçlar. Ayrıca Hamza'nın bu kıraat şekillerini okutup öğretmesine rağmen bunlarla nama-

zı câiz görmemesini anlaşılabilir bir davranış olarak niteler (a.g.e., s. 59-61).

Kur'an'da tenâküz ve ihtilâfın bulunmadığını söyleyen İbn Kuteybe'ye göre bazılarının bu yönde ileri sürdüğü düşünceler yanlış anlama ve yorumlamanın ürünüdür. Meselâ Kâf (50/28) ve Mürselât ile (77/35) Bakara (2/111), Neml (27/64), Kasas (28/75) ve Zümer (39/31) sûrelerinin, bir yandan âhirette insanların Allah'ın huzurunda konuşamayacağını, öte yandan onların birbirleriyle tartışıp delillerini getireceklerini ifade eden âyetleri arasında çelişki varmış gibi gösterilmişse de bu husus, Kur'an'ın kendine has üslûbundan ve siyaktan anlaşılabilir şeylerin âyet metninde yer almamasından kaynaklanmaktadır (a.g.e., s. 66). Kur'an gibi bir kitapta müteşâbihlerin bulunması tabiidir ve Kur'an dili olan Arapça'da esasen bu tür kullanışlar mevcuttur. Bunun dikkat çekici bazı örnekleri Resûl-i Ekrem'in hadislerinde yer aldığı gibi Kur'an'daki müteşâbihlere benzer kapalılıklar hukuk, matematik, ferâiz ve nahiv gibi ilimler için de söz konusudur. Muhkem ve müteşâbihi birbirinin karşıtı olarak görme ve müteşâbihin çerçevesini biraz geniş tutan İbn Kuteybe, lafızları benzer olduğu halde anlamları farklı olan kelimelere müteşâbih dediği gibi anlaşılmasında bir kapalılık veya zorluk bulunan kelimeleri de bu kategoride ele alır ve müteşâbihin te'vilini mümkün görür. Buna göre Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti, "Kur'an'ın te'vilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir" şeklinde anlaşılmalıdır. Eğer ilimde ileri geçenler onun te'vilini yapmayıp, "İnadık, bunların hepsi rabbimizin katındandır" demekle yetinmiş olsalardı cahillerle aralarında fark kalmazdı. Nitekim müfessirler, hurûf-ı mukattaaya varıncaya kadar Kur'an'ın müteşâbihini yorumlamaya çalışmışlardır. Aksi takdirde hidayet ve açıklama (tibyan) kitabı olarak tavsif edilen Kur'an'ın (Âl-i İmrân 3/138; en-Nahl 16/89) anlaşılabilir ve çelişkili olduğu yönündeki eleştirileri kabul etmek gerekecektir (a.g.e., s. 86-102). Kur'an'da mecaz bulunmasının bir kusur olarak öne sürüldüğünü belirten İbn Kuteybe bunun her dilde olan tabii bir anlatım yolu olduğunu söyler. Bundan dolayı Fussilet sûresinde (41/11) Allah'ın göğe ve yere hitabıyla bu ikisinin cevap vermesi, Kâf sûresinde (50/30) cehennemle konuşması ve onun cevabı hakkındaki eleştirileri yersiz bulur (a.g.e., s. 106, 108). Kur'an'da yer alan istiare de dilde pek çok örneği bulunan bir edebî sanattır (a.g.e.,

s. 137). İbn Kuteybe'nin tefsire dair eserleri dil ağırlıklı olmakla birlikte bunlarda fikhî ve kelâmî konulara da girilmiş ve ilgili âyetler bu açıdan da yorumlanmıştır (örnekler için bk. Kurt, s. 194-205). İbn Kuteybe yer yer Ehl-i sünnet'in görüşlerine aykırı fikirler de ileri sürmüştür. Hz. Yunus'un kavmine öfkelenerek başını alıp gitmesinden söz eden âyetle (el-Enbiyâ 21/87) Hz. Âdem'in durumundan bahseden âyetin (Tâhâ 20/121) peygamberlerin de günah işlediğine delil olduğunu söylemesi (Te'vilü müşkili'l-Kur'an, s. 402-403; Münir Sultân, s. 16-17) buna örnek gösterilebilir.

Sahâbeden İbn Abbas ve İbn Mes'ûd, tâbiinden Katâde b. Diâme, Mücâhid b. Cebr ve Hasan-ı Basrî, sonraki dönemlerden Ebû Ubeyde ve Ferrâ, İbn Kuteybe'nin görüşlerinden istifade ettiği âlimler arasında ilk sırayı alır (nakiller için bk. Kurt, s. 123-133). Hadislerin tedvîn döneminde yaşayan ve Kütüb-i Sitte imamlarıyla çağdaş olan İbn Kuteybe, kullandığı hadisleri ve rivayetleri ya kendi rivayet zinciriyle nakletmiş ya da başka eserlerden almıştır. Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'an'ı ile Ferrâ'nın Me'âni'l-Kur'an'ından bir hayli faydalanmış olmasına rağmen yer yer bunları eleştirmekten de geri durmamıştır (meselâ bk. Abdülhamîd Seyyid Taleb, s. 185-188). Taberî, İbn Fâris, Fahreddin er-Râzî, Kurtubî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi müellifler İbn Kuteybe'nin kelime tahlillerine ve yorumlarına büyük değer vermişlerdir. Seyyid Ahmed Sakr'a göre İbn Fâris'in Me'âni'l-Kur'an ile eş-Sâhibî fi fikhî'l-luğa ve sünenü'l-'Arab fi kelâmihâ, Ebû Hayyân'ın Tuḥfetü'l-erîb ve Taberî'nin Câmi'u'l-be-yân'ında İbn Kuteybe'nin eserlerinin etkisi açıkça görülmektedir (Te'vilü müşkili'l-Kur'an, neşredeninin girişi, s. 83-84; Tefsiru ğaribi'l-Kur'an, neşredeninin girişi, s. d; Ebû Hayyân el-Endelüsî, neşredeninin girişi, s. 36).

İbn Kuteybe'nin tefsir ilmine katkısından övgüyle bahseden ilim adamları olduğu gibi onu eleştirenler de vardır. Seyyid Ahmed Sakr, Ğaribü'l-Kur'an'ı telif tarzı itibarıyla Câhiz'in eserlerinden üstün görmüş (Tefsiru ğaribi'l-Kur'an, neşredeninin girişi, s. e), Münir Sultân, İbn Kuteybe'nin Kur'an nazımını anlama ve hissetmedeki ince zevkinden, tefsir ve te'ville-rine bu zevkin hâkim olduğundan söz etmiştir. Muhammed Zağlûl Sellâm da onun Kur'an'ın anlaşılmasına ve Arap edebiyatı tenkitçiliğine yaptığı olumlu katkıya işaret etmiştir (Eşerü'l-Kur'an, s. 101-150).

Çağdaş araştırmacılardan Nasr Hâmid Ebû Zeyd ise İbn Kuteybe'yi kendisinden öncekilerin ortaya koyduğu bilgilere neredeyse hiçbir şey ilâve etmeyen bir kişi olarak göstermiş, eleştirdiği Mu'tezile'nin hatalarını tekrar etmekle suçlamıştır (el-İtticâhü'l-'akli fi't-tefsir, s. 169-177).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 488; IV, 393, 394; Müslim, "Mü-sâfirin", 164, 165; Tirmizî, "Şalât", 168; "Tefsîr", 49/2; İbn Kuteybe, Te'vilü müşkili'l-Kur'an (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 21, 24-25, 33-38, 40-41, 42-49, 59-61, 64, 66, 86-102, 106, 108, 132-133, 137, 180-181, 269-270, 283, 402-403, 451; ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 83-84; a.m.f., Tefsiru ğaribi'l-Kur'an (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 133, ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. e, d; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Tuḥfetü'l-erîb (nşr. Semîr el-Meczûb), Beyrut-Dımaşk 1983, s. 36; İsmail Cerrahoğlu, Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hiz Veren Amiller, Ankara 1968, s. 131-154; M. Zağlûl Sellâm, İbn Kuteybe, Kahire 1980, s. 35-39, 68-79; a.m.f., Eşerü'l-Kur'an fi tetavvürü'n-nağdi'l-'Arabî ilâ âhiri'l-karni'r-râ-bi'l-'hicrî, Kahire, ts. (Dârü'l-maânif), s. 101-150; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, el-İtticâhü'l-'akli fi't-tefsir: dirâse fi kaziyeti'l-mecâz fi'l-Kur'an 'inde'l-Mu'tezile, Beyrut 1983, s. 168-177; Abdülhamîd Seyyid Taleb, Ğaribü'l-Kur'an: ricâlühü ve menâhicühüm min İbn 'Abbâs ilâ İbn Hayyân, Küveyt 1986, s. 185-188; Ahmed Abdülbâki, Min a'lâmi'l-'ulemâ'i'l-'Arab fi'l-karni's-sâlihi'l-'hicrî, Beyrut 1990, s. 139-164; Mustafa Kurt, İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı, İstanbul 1996, s. 123-133, 194-205, tür.yer.; Münir Sultân, "Tezevvuğu İbn Kuteybe li'n-naẓmi'l-Kur'ânî", Dirâsât 'Arabîyye ve İslâmiyye, sy. 8, Kahire 1989, s. 5-21.

 ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

İtikadî Görüşleri. İbn Kuteybe Te'vilü muhtelifi'l-ḥadîs, Te'vilü müşkili'l-Kur'an, el-İhtilâf fi'l-lafz, Delâ'ilü'n-nübüvve (A'lâmü'n-nübüvve) adlı eserlerinde yer verdiği itikadî görüşleriyle Mu'tezile karşısında Selef akadîni savunan bir âlimdir. Ona göre din, duyuların ötesinde bulunan gayb âlemine iman esasına ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in hadislerine de inanmaya dayanır. İslâm dininin yanı sıra diğer dinler için de durum aynıdır. Gayba iman etmeye dayanmayan bir din yoktur. Bundan dolayı bazı hadisleri, dil kurallarına ve cedele başvurmak suretiyle inkâra varacak şekilde te'vile kalkışanlar Hz. Peygamber ile ashabının yolundan çıkmış olur. Ayrıca haber-i vâhid oldukları gerekçesiyle bazı hadisleri reddetmek müslümanların birliğini yıkmak anlamına gelir. Hadislerin toplanmasından önce müslümanların çok çeşitli gruplara ayrılmış olması bunu göstermektedir. Ancak hadisler bir araya getirildikten

sonra müslümanların birliği sağlanmış, kişilerin re'yleriyle değil hadislerle hüküm verilerek meseleler çözülmüş ve Resûl-i Ekrem ile ashabının takip ettiği yol ortaya çıkmıştır. Bu yolu yani Ehl-i sünnet mezhebini de ehl-i hadîs temsil etmiştir. Mücmel olan Kur'an'ın açıklanması için hadislere başvurmak zaruridir, çünkü Kur'an'da bütün dinî konular ayrıntılı biçimde açıklanmamıştır (*Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 73-86, 229). Hadislerin sahihleri bulunduğu gibi zayıf ve mevzû olanları da vardır, nitekim hadis âlimleri onları bu açıdan tasnife tâbi tutmuştur. Bütün hadisler zâhirî mânada olmayıp bir kısmında teşbih, temsil ve kinâyeler bulunmaktadır. Bu tür hadislerin te'vilini müteşâbih âyetlerde olduğu gibi ancak Selef âlimleri yapabilir. Fakat bu te'vil, sıfât-ı meânîyi reddedenlerin yaptığı gibi nasları gerektirdikleri anlamın dışındaki bir alana çevirmek değil, nasların anlatmak istediği mânayı açıklamaktan ibarettir (*a.g.e.*, s. 121, 224; İbn Teymiyye, I, 205; V, 381-382).

Mu'tezile âlimlerine karşı hadisleri ısrarla savunan İbn Kuteybe, Ehl-i sünnet'e mensup olduğunu açıklamasına ve Müşebbihe'yi eleştirmesine rağmen Dârekutnî, Beyhâkî, Zâhid Kevserî gibi bazı âlimler tarafından Müşebbihe veya Kerâmîyye'ye nisbet edilmiştir. Zehebî, İbn Kuteybe'nin hadis bilmediğini kabul etmekle birlikte onun eserlerinde teşbihe varan görüşlerin bulunmadığını belirtir ve ona yapılan bu isnadı isabetli görmez (*A'lâmü'n-nübelâ*, XIII, 298-300).

İbn Kuteybe'nin Mu'tezile kelâmcılarına yönelttiği eleştirileri şu noktalarda toplamak mümkündür. a) Kelâmcılar dinî konuları akıl yürüterek ve kıyasa başvurarak çözmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken önce kategoriler, tafra, tevellüd gibi felsefî nazariyeleri doğrulukları tartışılmaz birer ilke olarak kabul etmiş, sonra da bunlara uymayan âyet ve hadislerle te'vil yoluyla gerçek anlamlarından farklı anlamlar yüklemişlerdir. Halbuki Kur'an ile hadislerin ince hikmetleri ve mânalarının bu yolla bilinmesi mümkün değildir (*Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 3-9). Bu sebeple kelâmcıların nasları anlamak için benimsedikleri bu yöntem isabetli değildir. Nitekim onların birbirini tekfir eden gruplara ayrılması bunu göstermektedir. Tevhid, ilâhî sıfatlar, berzah, cennet, cehennem, levh vb. konulardaki derin görüş ayrılıkları onların ihtilâflarına dair örneklerdir. Dinin tâli meselelerinde farklı görüşlerin ileri sürülmesi mümkün ol-

makla birlikte asî meselelerde ihtilâf etmek câiz değildir (*a.g.e.*, s. 3, 14-16). b) Kelâmcılar dinî hayat konusunda çok gevşek bir tutum sergilemiş, meselâ bazıları nasların açıkça yasakladığı içkinin haram olmadığını iddia etmeye kalkışmıştır (*a.g.e.*, s. 60-61). c) Kelâmcılar haber-i vâhidin ifade ettiği bilgiyi akaid alanında önemsememişlerdir; halbuki Allah, toplumlara aynı anda tek bir insanı peygamber olarak gönderip ona uymalarını emretmiştir. Bu ise doğru söyleyen tek bir kişinin bile haberine güvenilebileceğini göstermektedir (*a.g.e.*, s. 66).

İbn Kuteybe'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Ulûhiyyet. Farklı şekillerde adlandırıp nitelenirse, hatta puta tapsa da mutlaka her insan kendini yaratan bir varlığın mevcudiyetine inanır, selim aklıyla başbaşa kalınca bunun doğruluğunu tasdik eder (*Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 129). İlâhî sıfatlar konusunda tenzihte aşırı giden kelâmcılar da ispatta ifrata düşen teşbih taraftarları da doğruyu bulamamışlardır. Allah Teâlâ dinde itidali emrettiğine göre sıfatlar konusunda da mutedil bir yol takip etmek gerekir. Esasen insanlar, sıfatların mahiyetini bilmek gibi beşer gücünü aşan bir hususla mükellef tutulmamıştır. Buna göre naslarda Allah'a atfedilen sıfatları irdilemeden ispat edip Allah'ı yaratıklarına benzetmemek temel ilkedir. Bunu dikkate alarak Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğuna inanmak gerekir. Âlimin ilim, kâdirin kudret sahibi olduğu herkesçe kabul edilen bir husustur. Sem' ve basar ise ilimden ayrı iki sıfattır (*a.g.e.*, s. 208, 217-218; *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 22-24).

Allah zâtıyla değil ilmiyle her yerdedir, zâtıyla arştedir, arş ise "taht" mânasına gelir. O'nun arşa istivâ etmesi tahtına yerleşmesi demektir. Allah'ın zâtıyla her yerde olması hulûlü gerektirir. Bu ise İslâm'la bağdaşmayan bir inanç olduğu gibi akla da aykırıdır. Her semavî din mensubu Allah'ın gökte olduğuna inanır (*Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 68, 271-274; *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 35-37). Naslarda geçen "yed", "isbâ", "nüzü", "nefs", "nefn" sıfatları irdelenmeden Allah'a atfedilmelidir; bunlar hakkında ileri sürülen te'vil-ler isabetsiz olup dil kurallarıyla da bağdaşmaz. "Vech" ile kastedilen ise Allah'ın zâtıdır (*Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 70, 209-210; *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 28-32, 46-47). Dünyada yaratıklarının hiçbirine görünmeyen Allah âhirette müminlerce görülecek ve bu Allah'ın müminlere verece-

ği görme gücü ile gerçekleşecektir. Rû'yetullah konusundaki hadisler kabul edilmediği takdirde dinin namaz, hac, zekât ve talâka dair hükümlerini kanıtlamak da imkânsız hale gelir (*Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 205; *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 33, 35).

Kur'an Allah kelâmı olup mahlûk değildir. Kur'an'ı telaffuz edişin mahlûk olup olmadığına dair ihtilâflar, meselenin ince tahliller gerektiren zor bir konu niteliği taşımasına bağlıdır. Halku'l-Kur'an müslümanlar arasında yaygın olarak tartışılan bir mesele haline gelince Ahmed b. Hanbel'e farklı ve çelişkili görüşler atfedilmeye başlanmıştır ki bunların bir kısmı uydurmadır. Kur'an metnini okuma insana ait bir fiil olduğundan mahlûktur, okumaya konu teşkil eden lafızlar ise Allah kelâmı olduğu için gayri mahlûktur (*el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 50-65).

Her şeyin Allah'ın kaderi ve kazâsına göre vuku bulduğuna inanmak farzdır, bu konuda mânası açık bulunan birçok âyet ve hadis vardır. Bununla birlikte ilâhî bir sır olan kader meselesinin çözülmesi mümkün değildir. İnsanların sahip oldukları yetenek ve imkânlar, ayrıca karşılaştıkları olaylar incelendiği takdirde bu husus açıkça görülür. Gücü bir kişinin âciz kalması, akıllının fakir, aptalın zengin olması, kahramanın yenilgiye uğrayıp korkağın galip gelmesi bunu gösteren örneklerden bazılarıdır. Ayrıca insanlar sahip oldukları üstünlükler açısından ve ilâhî lutuflara mazhar oluşları bakımından farklılık arzeder. Bir grup insanın zengin bir coğrafyada doğarak büyük nimetlere kavuştuğu, bedenlerinin yapı ve renk itibarıyla güzel olduğu, lezzetli yiyeceklere sahip bulunduğu, ilim, düşünce ve sanat alanında ileri merhalelere ulaştığı, buna karşılık bir grup insanın da maddî ve mânevî imkânlardan yoksun bulunan fakir bir coğrafyada doğduğu, yapı ve renk itibarıyla çirkin olduğu, değerli yiyecek, giyecek ve meskenlerden mahrum bırakıldığı, kiminin peygamber kültürüyle yetiştiği, kiminin ise bundan habersiz bir ortamda yaşadığı bilinen bir gerçektir. Bu tablo, Allah'ın insanlara farklı kaderler tayin ettiğini ve kulları hakkında dilediği şekillerde takdirlerde bulunduğunu kanıtlar. Ancak bu gerçek Allah'ın kullarına zulmettiği anlamına gelmez. Zira O mülkünde dilediğini yapan ve kullarını dilediği gibi imtihana tâbi tutandır. Kullarına bu imtihanı başarmalarını sağlayacak kudret vermiştir. Bundan dolayı kullar yaptıkları fiillerden ötürü ceza veya mü-kâfata müstehak olurlar (*Te'vilü muhte-*

lifi'l-hadîs, s. 27-28, 30, 236; *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 14-17, 21-23).

2. Nübüvvet. Peygamberler gaybdan haber vererek insanları bilgilendiren elçilerdir. Doğruluklarının delili gösterdikleri mucizelerdir. Resûl-i Ekrem'in hissî mucizelerini inkâr etmek nübüvvetine dair delillerin eksik olduğunu ileri sürmek demektir. Peygamberler büyük günahlardan korunmakla birlikte bazı küçük günahlar işlemişlerdir. Hz. Âdem'in rabbine isyan edip sapması (Tâhâ 20/121), Hz. Yûsuf'un Züleyha'ya karşı arzu duyması (Yûsuf 12/24), Hz. Yûnus'un iman etmeyen kavmine öfkelenerek onlardan uzaklaşması (el-Enbiyâ 21/87) bunu kanıtlayan delillerdir. Kelâmcıların bu âyetleri dil kurallarına uymayan te'villere tâbi tutarak peygamberlerin küçük günah işlemediklerini iddia etmeleri tutarlı değildir. Hz. Peygamber'e dahi Kur'an'da bazı uyarılar yapılmıştır (*Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 116-117, 171; *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 402-409; *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*, s. 145).

3. Âhiret, İman-Küfür. Akıl, çürümüş cesetlerin diriltmesini mümkün gördüğüne göre berzah âleminde ölümlerin nimet veya azaba uğratılmasını da kabul eder. Kur'an'da ve hadislerde bunun vuku bulacağını haber veren beyanlar vardır (Âl-i İmrân 3/169; el-Mü'min, 40/46). Hz. Peygamber'in kabir azabından Allah'a sığındığını bildiren rivayetler meşhurdur. Kur'an'da berzah âlemine dair özlü olarak verilen bilgiler hadislerde ayrıntılı biçimde açıklanmış ve bu konuda herhangi bir tereddüde mahal bırakılmamıştır. Ölenlerin ruhları iman ve itaatlerine göre "illiyîn"e veya "siccîn"e gider (*Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 150-154, 167, 245, 247; *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 83).

Ruh-beden bütünlüğü içinde göklere yükseltilen Hz. İsa kıyametin kopmasından önce dünyaya incek ve âhir zamanda bütün Ehl-i kitap ona iman edecektir. Onun inişi kıyametin yakında kopacağına dair açık bir alâmet olacaktır (*Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 188; *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*, s. 137). Buna işaret eden âyetler de vardır (en-Nisâ 4/158-159; ez-Zuhuruf 43/61).

İman tasdikten ibarettir. Tasdik ehli sayılan insanlar üç grup halinde mütalaa edilebilir: Sadece diliyle tasdik eden münafiklar, hem dili hem de kalbiyle tasdik eden, fakat büyük günah işleyenler, büyük günahlardan sakınan gerçek müminler. Buna göre gerçek imanın üç unsuru vardır: Kalp ve dil ile tasdik edip ilâhî buy-

ruları yerine getirmek. İnkâr mânasına gelen küfür ise ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hayatı gibi temel ilkeleri inkâr yanında bir te'vile dayanarak meselâ kaderi, mest üzerine meshi ve bir anda üç talâkın vuku bulunduğunu inkâr etme gibi hususları da içerir. Ancak bu sonuncu durum küfrü gerektirmez (*Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 120, 170-172; *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, s. 482; *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*, s. 10).

İbn Kuteybe Hatîb el-Bağdâdî, Zehebî, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Süyûtî tarafından, döneminde Ehl-i sünnet'i temsil eden önemli bir Selefi âlim olarak kabul edilmekle birlikte onun Selefi yolundan ayrılarak teşbihe düştüğünü söyleyenler de vardır. Ona yöneltlen eleştiriler şu noktalarda toplanır: a) İbn Kuteybe "vech"i "zât" diye te'vil etmesi örneğinde olduğu gibi bazı âyetleri, ayrıca sahih olan veya olmayan bazı hadisleri te'vil ettiği halde aynı yöntemi kullanarak nasları anlamaya çalışan kelâmcıları eleştirmiştir. b) Hadisleri zaman zaman Tevrat ve İncil'e dayanarak açıklamış ve onlardan delil getirmiştir. c) Arşa istivâ sıfatına "Allah'ın tahtına yerleşmesi" mânası vermekle Selefi inancına aykırı davranmıştır, çünkü Selefi ten böyle bir mânâ nakledilmemiştir. d) Kur'an'ı telaffuz eden insanın fiilini hâdis, bu fiile konu olan harfleri ezeli kabul etmiştir, bu ise bir çelişkidir. e) Ehl-i beyt'ten yüz çevirip Nâsibe'ye meyletmiştir.

Çoğu Zâhid Kevserî tarafından *el-İhtilâf fi'l-lafz* adlı eserin neşrinin dip notlarında kaydedilen ve haklı tarafları bulunan bu eleştiriler İbn Kuteybe'nin Selefi bir âlim olmadığını söylemek için yeterli görünmemektedir. Aslında İbn Kuteybe, hem *el-İhtilâf fi'l-lafz*'da hem *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*'ında önceki aşırı görüşlerinden dönerek mutedil bir çizgiye gelmiştir. Zehebî'nin de belirttiği gibi hadis bilgisi yetersiz olduğundan bazı zayıf veya mevzû rivayetleri te'vile tâbi tutması, diğer taraftan böyle bir yöntemi kelâmcılar için câiz görmemesi İbn Kuteybe adına belirtilmesi gereken önemli bir hatıradır. Peygamberlerin ismet sıfatı, imanı oluşturan unsurlar ve benzeri itikadî konulara dair görüşleriyle Selefiyye mezhebinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Özellikle kelâmcılara yönelttiği eleştirilerden Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin etkilendiğini söylemek mümkündür. Her iki müellifin de bu konularda benzer görüşleri savunması bunu kanıtlayıcı mahiyettedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 3-16, 24-30, 60-61, 66, 68, 70, 73-87, 90, 113-114, 116-117, 120, 121, 129, 150-154, 167, 170-172, 187, 205, 208-210, 217-218, 221, 224, 229, 236, 245, 247, 259, 271-274; a.mlf., *el-İhtilâf fi'l-lafz* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1349, s. 9-11, 12-17, 21-24, 28-32, 33, 35-37, 46-47, 50-65; a.mlf., *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 83, 131, 254, 402-409, 482, 487; a.mlf., *Tefsîru garîbi'l-Kur'an* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 10, 137, 145, 167; a.mlf., *el-Mesâ'il ve'l-ecvibe* (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1349, s. 14; İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-akl ve'n-naql* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1981, I, 205, 268-269; V, 381-382; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIII, 297-300; M. Zağlûl Sellâm, *İbn Kuteybe*, Kahire 1957, s. 22-27; İshak Müsâ el-Hüseynî, *İbn Kuteybe* (trc. Hâşim Yâgî), Beyrut 1980, s. 127-128.

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İBN KUTLUBOĞA

(ابن قطلوبغا)

Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî (ö. 879/1474)

Hanefî fakihî ve hadis âlimi.

802 yılının Muharrem ayında (Eylül 1399) Kahire'de doğdu. Allâme Kâsım ve Kâsım el-Hanefî diye de anılır. Brockelmann künyesini Ebü'l-Fazl, baba adını da Abdullah şeklinde yanlış kaydeder (*GAL Suppl.*, II, 93; ayrıca bk. İA, V/2, s. 763). Dedesi Abdullah hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamışsa da Sultan Zâhir Berkük'ün emirlerinden saltanat nâibi Cemâleddin Sûdûn b. Abdullah eş-Şeyhûnî'nin kölesi olarak Mısır'a geldiği sanılmaktadır. Zerrâf İakabıyla anılan babası Kutluboğa ise kendisini âzat eden Sûdûn eş-Şeyhûnî'nin memlûklerinin kumandanı idi, Cemâlî ve Sûdûnî nisbesini de bundan dolayı almıştır.

Babasını küçük yaşta kaybeden İbn Kutluboğa Kur'an-ı Kerim'i ve diğer bazı temel eserleri ezberledi. Hayatını kazanmak için bir süre terzilik yaptı. Fakat ilme karşı duyduğu ilgi sebebiyle yeniden ders almaya başladı. Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, İbn Hacer el-Askâlânî, Şerefeddin Mûsâ b. Ahmed es-Süb-kî, Şemseddin İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî, Kâriu'l-Hidâye, Takıyyüddin el-Makrîzî, Sa'deddin İbnü'd-Deyrî ve Tâceddin Ahmed b. Muhammed el-Fergânî gibi birçok âliminden tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, mantık, matematik, tarih ve Arapça'ya dair ilim-

leri okudu. 834'te (1430) İbn Hacer'den *el-İşâr bi-ma'rifeti ruvâti'l-Âşâr* adlı eserini okurken zaman zaman yaptığı itirazları hocası yerinde bularak eserinde düzeltmeler yaptı ve mukaddimesinde de buna işaret etti. Hocası İbnü'l-Hümâm ile, derse başladığı 825 (1422) yılından vefat ettiği 861 (1457) yılına kadar âlâkasını devam ettirdi. İlim tahsili için İskenderiye'ye ve Şam bölgesine seyahat yaptı. Birkaç defa eda ettiği hac ibadeti esnasında Mekke'de, Medine'de ve ayrıca Kudüs'te âlimlerle görüşüp ilmî sohbetlerde bulundu.

İbn Kutluboğa hocalarının takdirine mazhar olarak genç yaşta ders okutmaya, fetva vermeye ve kitap yazmaya başladı. Ebü'l-Velîd Muhibbuddin İbnü's-Şihne, Burhâneddin İbrâhim b. Ömer el-Bikâî, Hasan et-Tûlûnî, Şemseddin es-Sehâvî, Hatîb el-Cevherî diye de bilinen Nûreddin İbnü's-Sayrafi ve İbnü'l-Aynî onun öğrencilerinden bazılarıdır. Baybars Medresesi'ndeki hadis hocalığı ile Cânîbek Medresesi şeyhliği gibi iki kısa süreli resmî görevin dışında ilmî mevkii ile mütenasip bir görev alamadı. Dönemin devlet adamlarından ilgi ve destek görmeye birlikte mütevası bir hayat sürdü ve hayatının çoğunu Eşrefiyye Dergâhı'nda fakir bir derviş olarak geçirdi. 4 Rebûlâhîr 879 (18 Ağustos 1474) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Tabakat müelliflerinin ortaklaşa ifadesine göre başta fıkıh ve hadis olmak üzere dinî ilimlerde derin bilgi sahibi olan İbn Kutluboğa aynı zamanda cedel ve münazaraya yatkınlığıyla tanınır. Ülfet ve ünsiyet kabiliyeti, üstün mizacı ve kaleminden daha güçlü olan hitabeti sayesinde devrinin âlimleriyle tartışmaya girmekten çekinmemiştir. Zühd ve takvâsıyla da tanınan İbn Kutluboğa Eşrefiyye Dergâhı'na müntesip bir sûfî idi ve vahdet-i vücûd konusunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimserdi. İbnü'l-Fâriz'ın vahdet-i vücûd ve hulûl görüşlerine yer verdiği "Kasîde-i Tâiyye"si üzerinde meydana gelen tartışmalar sırasında Muhibbuddin İbnü's-Şihne ve Burhâneddin el-Bikâî gibi birçok âlim İbnü'l-Fâriz'ı küfürle itham ederken Kâfiyeci, Zekeriyâ el-Ensârî, Süyûtî ve İbnü'l-Gars ile birlikte İbn Kutluboğa da onu savundu. Hatta bu yüzden öğrencisi Bikâî'nin insafsız hücumlarına mâruz kaldı. İtikadî konularda Hanefî-Matürîdî bir çizgide yer alan İbn Kutluboğa, hocası İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere*'sine yazdığı şerhte (aş. bk.) Allah'ın tekinin sıfatının ezeliği, kulun iradesi, cennet, cehennem, ruh, iman tas-

dik ve ikrarın rolü gibi konularda kendi görüşlerini açıklayarak hocasının katılmadığı fikirlerine işaret etmiş (*Şerhu'l-Müsâyere*, s. 85, 90-91, 97-98, 102-103, 223, 245, 249, 289-292, 296, 299), akla yüklediği fonksiyon ve bazı kelâmî tercihleri sebebiyle Eş'arî çizgiye biraz yaklaşmıştır. Başta hocaları olmak üzere dönemindeki âlimler tarafından takdirle anılan İbn Kutluboğa'nın (Sehâvî, VI, 187-188) eserlerini ve fetvalarını inceleyen bazı çağdaş araştırmacılar kendisini klasik fukaha tasnifi içindeki *ashâbü't-tahrîc**den göstermişlerdir (*Mücebâtü'l-aşkâm*, neşredeninin önsözü, s. 25).

Eserleri. İbn Kutluboğa, risâleleri dışında hadis ve fıkıh başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında 100'ün üzerinde eser yazmıştır. Bu konuda yapılan bir araştırmaya göre (Fazlurrahman, V/1-2 [1964], s. 145-200) Arap dili ve edebiyatına dair beş, akaide dair beş, mantığa dair dört, Kur'an ilimlerine dair iki, hadis ilimlerine dair çoğu döneminin meşhur eserlerinin hadislerini tahrîc niteliğinde olan otuz beş, ricâl, siyer ve tabakata dair yirmi dört, fıkıh usulüne dair yedi, ferâiz ilmine dair altı, fıkha dair on dört kitap yazmış, bunların yanı sıra çoğu fıkıh alanında olmak üzere çeşitli konularda kırk bir risâle kaleme almıştır. Bu risâlelerin büyük bir kısmı İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazma mecmuaları içinde mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 620, 702, 1016, 3816, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 530, Yenicami, nr. 1186, Lâleli, 951; Köprülü Ktp., nr. 652). Büyük çoğunluğu günümüze kadar gelen eserlerinin belli başlıları şunlardır: 1. *Şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâ'idü'l-münciye fi'l-âhire*. Hocası İbnü'l-Hümâm'ın eserinin şerhi olup Kemâleddin İbn Ebû Şerîf'in *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*'si ile birlikte basılmıştır (Kahire 1317; Bağdad 1962; İstanbul 1979). Mehdî Selmasî, İbn Kutluboğa'nın eserini yanlış olarak *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere* adıyla kaydetmiştir (DMBİ, IV, 482). 2. *Tâcüt-Terâcim*. Hocası Makrîzî'nin Hanefî âlimlerine dair *et-Tezkire* adlı eserindeki bilgileri tashih etmek ve zenginleştirmek amacıyla kaleme almıştır. 350 civarında Hanefî âliminin isimlerine göre alfabetik sırayla yer aldığı eserde özet halinde biyografileri verilip telif ettikleri eserler belirtilmiştir (nşr. G. L. Flügel, Leipzig 1862; Bağdad 1962; nşr. İbrâhim Sâlih, Dimaşk 1412/1992; nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Dimaşk 1413/1992). 3. *Mücebâtü'l-aşkâm ve vâkı'âtü'l-eyyâm*. Müellifin döneminde rehnedilen bir akarın vakfedil-

mesiyle başlayan fikhî bir ihtilâfta Hanbelî kadısının verdiği hükmün kendisine sorulması üzerine telif edilmiş ve bu vesileyle fûrû-i fikhin bütün konularında Hanefî mezhebinin yerleşik görüşü ve Hanefî kadının gözetmesi gereken fikhî hükümler belirtilmiştir. Eser Muhammed Suûd el-Maînî tarafından neşredilmiştir (Bağdad 1983). 4. *Men ravâ 'an ebîhi 'an ceddih*. Dedesi ve babası tarikiyle hadis rivayet eden râvilere ve rivayetlerine dairdir (nşr. Bâsim Faysal el-Cevâbire, Küveyt 1409/1988). 5. *Münyetü'l-elma'î fî mâ fâte min tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye li'z-Zeylâ'î*. Cemâleddin ez-Zeylâ'nin Merginânî'ye ait *el-Hidâye*'deki hadisleri tahrîc ettiği *Naşbü'r-râye*'yi ikmal için yazdığı küçük hacimli bir hâşiye olup Zâhid Kevserî'nin tahkikiyle önce İbn Hacer'in *ed-Dirâye fi telhîsi Naşbü'r-râye*'si üzerine İbn Kutluboğa'nın yaptığı bazı ta'likatla birlikte müstakil olarak (Kahire 1369/1950), daha sonra *Naşbü'r-râye*'nin IV. cildinin sonunda (Kahire 1393/1973) yayımlanmıştır. 6. *Avâli'l-Leyş b. Sa'd* (nşr. Abdülkerîm Bedr el-Mevsilî en-Naîmî, Cidde 1408/1987). 7. *Reddü'l-kavli'l-hâ'ib fi'l-kadâ 'ale'l-gâ'ib*. Hindistan'da bir grup risâle ile birlikte basılmıştır (Serkis, II, 1971). 8. *et-Ta'rîf ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdîsi'l-İhtiyâr*. Mevsilî'nin fıkha dair *el-İhtiyâr* adlı eserindeki hadisleri tahrîc etmiştir (TSMK, Medine, nr. 307'deki yazmanın tıpkıbasımı, nşr. Sadi Çöğenli, Erzurum 1988; nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, I-III, Dimaşk 1417/1997). 9. *Tahrîcü ehâdîsi'l-Pezdevî*. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin fıkıh usulüne dair *Kenzü'l-vüşûl* adlı eserindeki hadislerin tahrîci olup müellifi hayatta iken yazılmış elli altı varaklık bir nüshası Kahire el-Mektebetü'l-Hidviyye'de, bunun mikrofilmli Medine'deki el-Câmiatü'l-İslâmiyye'nin merkez kütüphanesinde (nr. 1275) bulunmakta olup Muhammed Edîb Sâlih tarafından neşre hazırlanmıştır. 10. *Garîbü'l-Kur'ân*. İbn Cemâ'a'nın *el-Beyân fi garîbi'l-Kur'ân* ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *Tuhfetü'l-erîb* adlı eserlerinin birleştirilmesiyle telif edilmiş olup Ahmed Muhammed el-Hammâdî tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1407, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]). 11. *et-Tercih ve't-tašhih 'ale'l-Kudûri*. Kudûrî'nin *el-Muhtasar* adlı eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır (Halep, el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 605, 606; Mektebetü Abdullâh b. Abbas, Taif, nr. 4/155; Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, nr. 22591/B; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 500). 16 Şâban 868 (24 Nisan 1464) tarihli müellif

hattı nüshası Chester Beatty Library'de (nr. 5040) *Taşhîhu'l-Kudûri* adıyla yer alan eser bazı kütüphane kayıtlarında *Şerhu müşkilâti'l-Kudûri* (İÜ Ktp., AY, nr. 2642), *Taşhîhu Muhtaşari'l-Kudûri* (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1074), *Hâşiye 'alâ Muhtaşari'l-Kudûri* (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 796) adlarıyla da geçer. Eser, Şevket Kerâsnîş tarafından Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1417/1996, Külliyyetü's-Şerîa). **12. ez-Zehrü'l-bâsim fî sîreti Ebi'l-Kâsım** (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1878). **13. Hâşiye 'alâ Şerhi'n-Nuḥbe**. İbn Hacer'in hadis usulüne dair *Nuḥbetü'l-fiker* adlı eserine yazdığı hâşiyedir (Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Tal'at, Hadis, nr. 165; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 672). Eser, *Hâşiye 'alâ Nüzheti'n-naẓar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker adıyla da anılmaktadır* (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 620, Şehid Ali Paşa, nr. 336, 348; Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye Ktp., mikrofilm nr. 454). **14. Hâşiye 'alâ Fethi'l-muḡiş**. Zeynüddin el-İrâkî'nin hadis usulüne dair eserinin hâşiyesidir (Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Tal'at, Mecâmi', nr. 789). **15. Hükümü'l-İslâm fî luḡumi'l-ḥayl** (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1414/1994). **16. Risâletü'l-üsûs fî keyfiyyeti'l-cülûs**. Namazda oturuşla ilgilidir (nşr. Ebû Yûsuf Muhammed Hasan el-Eserî, Riyad 1414/1993). **17. Şerhu Muhtaşari'l-Menâr**. Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin fıkıh usulüne dair *Menârü'l-envâr*'ına Ebû'l-İz İbn Habîb el-Halebî (Tâhir b. Hasan) tarafından yapılan muhtasarın şerhidir (Halep, el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 606; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 620, Pertev Paşa, nr. 154). **18. el-Fetâva'l-Kâsimiyye** (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 937, Yenicami, nr. 1186). **19. el-Vâkı'ât** (Halep, el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 604). **20. Tercümetü Zün-nûn el-Mısrî ve 'avâli hadîşihî**. **21. 'Avâli Ebî Ca'fer et-Taḥâvî**. **22. Müs-nedü 'Uḡbe b. 'Âmir**. **23. Müntekâ min Müntekâ İbn Cârûd** (son dört eserin yazma nüshaları için bk. Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye Ktp., mikrofilm nr. 1167). **24. Tertîbü's-şikâat mine'r-ruvât** (Köprülü Ktp., nr. 264, 1060, I ve II. cilt; el-Hizânetü'l-âmme [Rabat], nr. 361 K, eserin bir bölümü) (İbn Kutluboğa'nın eserlerinin listesi ve yazma nüshaları için bk. Brockelmann, bibl.; *Mücebâtü'l-aḥkâm ve vâkı'âtü'l-eyyâm*, neşredenin önsözü, s. 31-35; *Men revâ 'an ebîhi an ceddih*, neşredenin önsözü, s. 43-60; *Tâcü't-terâcim* [nşr. İbrâhim Sâlih], neşredenin önsözü, s. 16-26; a.e. [nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf], neşredenin önsözü, s. 16-38)].

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kutluboğa, *Mücebâtü'l-aḥkâm ve vâkı'âtü'l-eyyâm* (nşr. M. Suûd el-Maînî), Bağdad 1983, neşredenin girişi, s. 16-35; a.mlf., *Men revâ 'an ebîhi 'an ceddih* (nşr. Bâsim Faysal el-Cevâbire), Küveyt 1409/1988, neşredenin girişi, s. 26-60; a.mlf., *Tâcü't-terâcim* (nşr. İbrâhim Sâlih), Dimaşk 1412/1992, neşredenin girişi, s. 3-26; a.e. (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dimaşk 1413/1992, neşredenin girişi, s. 11-63; a.mlf., *Münyetü'l-elma'i* (Zeyla), *Naşbü'r-râye*, IV içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), neşredenin girişi, s. 3-8; Bikâi, *Urvânü'z-zamân fî terâcimi's-şüyûḡ ve'l-aḡrân*, Köprülü Ktp., nr. 1119, vr. 192; Sehâvî, *ed-Ḍau'ü'l-lâmîf*, VI, 184-190, 223; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, III, 97; *Keşfü'z-zünûn*, I-II, tür.yer.; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 326; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 45-47; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 99; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, Fas 1346, II, 321-322; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 131; Serkûs, *Mu'cem*, I, 216; II, 1971; Brockelmann, *GAL*, I, 469; II, 224; *Suppl.*, I, 296, 362, 611-612, 635, 638, 658; II, 90, 92, 93, 264; A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library a Hand List of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1964, VII, lv. 181; Abdulah Mustafa el-Merâgî, *el-Fethü'l-mübîn fi tabaḡâtü'l-uşûliyyîn* (nşr. Abdülhamid Ahmed Haneffî), Kahire, ts., III, 48; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul, ts. (İrfan Yayınevi), s. 165; Salâh M. el-Hiyemî, *Fihrisü maḡtûâtü Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye: 'Ulümü'l-Ku'âni'l-Kerîm*, Dimaşk 1405/1984, III, 313-314; Ahmet Özel, *Haneffî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 101; Fazlurrahman, "Kâsim b. Kuḡlûboğa el-Haneffî", *Mecelle-i 'Ulûm-i İslâmiyye*, IV/2, Ali-garh 1963, s. 59-91; V/1-2 (1964), s. 145-200; "İbn Kutlu-Boğa", *İA*, V/2, s. 763; F. Rosenthal, "İbn Kuḡlûbughâ", *E'* (İng.), III, 848-849; Mehdi Selmaî, "İbn Kuḡlûboğa", *DMBİ*, IV, 482.

 TALAT SAKALLI

İBN KUZMÂN

(ابن قزمان)

Ebû Bekr Muhammed
b. İsa b. Abdîmelik b. Kuzmân
el-Asgar el-Kurtubî
(ö. 555/1160)

Zecel türü şiirleriyle tanınan
Endülüslü şair.

479 (1086) yılından sonra Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Kendisi gibi şair ve kâtip olup "el-Ekber" lakabıyla tanınan amcası Ebû Bekir Muhammed b. Abdîmelik'ten ayırmak için ona "el-Asgar" lakabı verilmiştir. Divanından kültürlü bir kişi olduğu, Ebû Temmâm, Mütenebbî, Cerîr b. Atıyye, Ferezak, Zürrümme gibi şairlerin divanlarını, Kindî, Gazzâlî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozofların eserlerini, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-saḡih*'lerini, Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'ini ve Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin aşka dair hikâye ve şiirleri top-

ladığı *ez-Zehre*'sini okuduğu anlaşılacaktır. Önceleri klasik türde şiir yazmayı denemiş, fakat bu alanda İbn Hafâce gibi çağdaş şairlere rakip olamayacağını anlayınca popüler bir şiir tarzı olan zecele yönelmiş ve bunu geliştirerek edebî türler arasına sokmaya çalışmıştır. Zecel türü halk şiirinde zirveye yükselen İbn Kuzmân "zecel şairlerinin imamı" olarak anılmıştır.

Murâbitlar'dan Yûsuf b. Tâşfin, 489'da (1096) Endülüs'te şairlerin saraylarda lüks içinde yaşadıkları ve ihsanlara mazhar oldukları döneme son vermiş, Kurtuba'nın yeni hâkimleri olan sultanlar, vezirler ve valiler sahrada Berberice konuşukları ve Arap şiirinin ustaca yazılmış örneklerini anlayamadıkları için şairlerin himayesi Endülüs'ün zengin ve güçlü kişilerine kalmıştı. Bu dönemde yetişen İbn Kuzmân ilk şiirlerini Kurtuba'nın Hamdîn, Rüşd, Sirâc, Ebû'l-Hisâl, Rebî', Şüheyd, Mugis, Münâsîf ve Yennak gibi ileri gelen ailelerinin temsilcilerine ithaf etti. Ayrıca yeni hâimler bulmak amacıyla birçok yere seyahat etmek zorunda kaldı. İşbiliye'de (Sevilla) bulunduğu sırada Ebû'l-Alâ İbn Zühr ve İbnü'l-Kureşî ez-Zührî'nin himayelerine mazhar oldu. Gırnata Kadısı Ali b. Adhâ el-Hemedânî, Ali b. Hânî ve özellikle maliye müfettişi Ebû Bekir Muhammed b. Saîd'e methiyelerini takdim için Gırnata'ya gitti. Ebû Bekir'in evinde meşhur kadın şair Nezhûn ile karşılaştı ve onunla şiddetli bir tartışmaya girişti (Makkarî, IV, 295-298). Yaşayış tarzı ve içkiye olan aşırı düşkünlüğünden dolayı zindaklık ve dinsizlikle itham edilerek hapse atılan İbn Kuzmân, ölüme mahkûm edilirse de Murâbitlar'ın ileri gelenlerinden Muhammed b. Sîr'in tavassutuyla ölümden kurtuldu.

İbn Kuzmân, hayatının son on altı yılını Endülüs'te isyanlar ve savaşların hâkim olduğu bir dönemde geçirdi. Murâbit Hükümdarı Tâşfin'in 539'da (1145) öldürülmesinden sonra Muvahhidler devleti ele geçirek 543'te (1148) Kurtuba'yı başşehir yaptılar. Bu arada çeşitli şehirlerde isyanlar çıktı. Kastilya (Castille) Kralı VII. Alfonso, doğrudan yahut İbn Merdeniş ve İbn Hamuşku gibi müslüman benceleri vasıtasıyla olaylara müdahale edince durum daha da kötüleşti. 539'da (1145) Murâbitlar'a karşı bir ayaklanma sonucunda kendini emîr ilân eden İbn Kuzmân'ın hâmisî Kurtuba Başkadısı Ebû Ca'fer Hamdîn, VII. Alfonso tarafından desteklenmesine rağmen öldürüldü (548/1153). Bunun üzerine durumu giderek kötüleşen İbn Kuzmân, İbn Merdeniş'in Kurtuba'yı muhasara ettiği sırada 29 Ra-

mazan 555 (2 Ekim 1160) tarihinde sefalet içinde öldü. İbn Kuzmân, kendisini yarı-kışıklı bir kimse olarak tanıtmaktaysa da kaynaklarda onun çirkin olduğu kaydedilmektedir (meselâ bk. Makkarî, IV, 297). Ebû Nüvâs gibi ahlâkî kuralları hiçe sayması ve şehvet düşkünü olması sebebiyle özellikle fakihler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bundan dolayı şair yazılarında fakih kelimesini "münafık" anlamında kullanmıştır.

Zecel türü hakkındaki görüşlerini ve kendisinin bu türe olan katkılarını divanının giriş bölümünde anlatan İbn Kuzmân'a göre halk için söylenen şiirde i'rabı uymak zevksizliğe ve zorlamaya yol açmaktadır. Herkesin anlayabilmesi için şiirin halk diliyle nazmedilmesi zaruridir. Zecel belâgat ve zorlamalardan uzak, halkın ilgisini çeken, hayat ve neşe dolu, akıcı, şaka yönü ağır basan konularla sıradan bir kişinin ya da eğlence meclislerinde şarkı söyleyenlerin dilinden düşmeyen avamî sözlerle dolu olmalıdır. İbn Kuzmân kendisinden önceki şairlerin zecellerini incelediğini, bu türü ıslah ettiğini ve bir sisteme bağladığını, zorlamaya dayalı edebî sanatlardan ve gramer kurallarından kurtardığını söyler. Ancak yine de herkesin zecel söyleyemeyeceğini, zecel söyleyenlerin bir kısmının taklitçi olmaktan öteye gidemediğini belirtir. Kendi zecellerinin mükemmel olduğunu söyleyen İbn Kuzmân, önceki şairlerden sadece Ahtal b. Nümâre'nin zecellerini beğendiğini ifade eder. Fakat İbn Nümâre'nin çizdiği yolda yürümekle beraber zecellerini avama has özelliklerle doldurmuştur. Şiirlerinde Kurtuba'nın kenar mahallelerinde oturan insanların kullandığı basit kelimeler, kaba ve müstehcen ifadeler dikkat çekmektedir.

İbn Kuzmân'a göre zecel gazelle başlama ve daha sonra methiyeye geçimelidir. Onun zecellerinin gazel bölümünde aşk, şarap, eğlenceden ve bütün bunları sağlayan paradan söz edilir. Methiye bölümü ise mübalağalarla dolu olup ilgi çekici değildir. Ancak gazelden methiyeye geçerken kurduğu münasebetler (hüsn-i tahallus) şairin şiirdeki yeteneğini göstermesi bakımından önemlidir. Methiyelelerinde bazan kendisiyle de övünür; kendini zecelin babası olarak tanıtır ve şiirlerinin intihal edildiğinden yakınır. İbn Kuzmân hicve yönelmemiştir. Bunun sebebi ise herkesle iyi geçindiğini gösterme isteği olmalıdır. Mersiye konusunu da sadece bir zecelinde işlemiş ve burada Kurtuba hâkimi Ebû'l-Kâsım b. Hamdî'n'e ağıt yak-

mıştır. Zecellerinde Arap tarihine hiç temas etmeyen şair klasik şiirin temel imajları deveden, çölden ve bedevî hayatından da söz etmemiş, dinî konulara ise çok az yer vermiştir.

Zecellerinde Arapça'nın Güney Endülüs ağızını kullanan İbn Kuzmân, Kuzey Afrika'dan göç edenler sayesinde Berberice'ye de âşina idi. Murâbitlar'ın ileri gelenleri için yazdığı bazı zecellerinde Berberice kelimelere rastlanır. Kullandığı yabancı kelimeler, Endülüs'ün mahallî dil ve lehçelerinden ve özellikle İspanyolca'dan alınmıştır.

İbn Kuzmân'ın Doğu'da ve Batı'da meşhur olduğu belirtilen (İbn Saîd el-Mağribî, I, 166) divanı kaybolmuştur. Bugün elde mevcut divanında 149 zecel bulunmaktadır. Divanın tıpkıbasımı David Gunzburg tarafından yapılmış (Berlin 1896), Latin harfleriyle neşri ise A. R. Nykl tarafından gerçekleştirilmiştir (Madrid 1933). Bu baskıda İspanyolca bir giriş ve zecellerin bir kısmının İspanyolca tercümesi de yer almaktadır. Daha sonra Emilio Garcia Gomez (*Todo Ben Quzmân*, I-III, Madrid 1972) ve Federico Corriente'nin (*La Gramática, métrica y texto del cancionero hispano-árabe de Aban Quzmân*, Madrid 1980) yayımladığı divanı Federico Corriente İspanyolca'ya çevirmiştir (*El cancionero hispano-árabe de Ibn Quzmân*, Madrid 1984). Federico Corriente, ayrıca

İbn Kuzmân divanından bir sayfa (*Europa Und Der Orient 800-1900*, Berlin 1989, s. 217)



İbn Kuzmân'ın kaynaklarda nakledilen diğer zecellerini de ekleyerek toplam 193 zecel ihtiva eden divanı yeniden neşretmiştir (Kahire 1995).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kuzmân, *Le divân d'Ibn Quzmân* (nşr. D. Gunzburg), Berlin 1896; a.mlf., *El cancionero de Abén Guzmán* (nşr. A. R. Nykl), Madrid 1933; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, I, 100-101, 166-171; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 301; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1986, III, 307 vd.; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 295-298; J. Ribera y Tarrago, *El cancionero de Abén Guzmán: Discurso leído antel la Real Academia Española*, Madrid 1912; H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris 1937, s. 296, 397; Brockelmann, *GAL*, I, 272; *Suppl.*, I, 481-482; E. G. Gomez, *Cinco poetas musulmanes*, Madrid 1945, s. 142-167; a.mlf., "La jarfa en Ibn Quzmân", *al-Andalus*, XXVIII/3, Madrid 1963, s. 1-60; A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946, s. 266-301; a.mlf., *Muhtârât mineş-şî'ri'l-Endelûsî*, Beyrut 1949, s. 178-180; a.mlf., "Algo nuevo sobre Ibn Quzmân", *al-Andalus*, XII (1947), s. 123-126; a.mlf., "Biographische Fragmente über Ibn Quzmân", *Isl.*, XXV (1939), s. 101-103; E. Lévi-Provençal, *Conférences sur l'Espagne musulmane: La poésie arabe populaire en Espagne: Ibn Kuzman*, Kahire 1951, s. 23; a.mlf., "Something New on Ibn Quzmân", *JRAS* (1944), s. 105-118; a.mlf., "Le zecal hispanique dans le Muğrib d'Ibn Sa'id", *Arabica*, I, Leiden 1951, s. 44; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelûsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 158-166; J. T. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry*, California 1974, s. 41-44, 260-279; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, V, 328-331; O. J. Tuulio, "Sur les passages en espagnol d'Ibn Quzmân, hispano-arabe du XII^e siècle", *Neuphilologische Mitteilungen*, XXXIX, Helsingfors 1938, s. 261-268; a.mlf., "Ibn Quzmân: poète hispano-arabe bilingue", *SO*, IX/2 (1941), s. 1-138; W. Hoernerbach - H. Ritter, "Neue materialien zum zecal, I: Ibn Quzmân", *Oriens*, III (1950), s. 266-315; S. M. Stern, "Studies on Ibn Quzmân", *al-Andalus*, XVI (1951), s. 379-425; T. J. Gorton, "Textual Problems in Ibn Quzmân", *Arabica*, XXIV (1977), s. 269-290; F. Corriente, "İstidrâkât ve 'k-trâhât cedide 'alâ hâmis-i Divânı İbn Kuzmân", *Aurâq*, sy. 5-6, Madrid 1982-83, s. 5-19; J. A. Abu-Haidar, "The Diminutives in the Diwân of Ibn Quzmân: A Product of their Hispanic Milieu", *BSOAS*, LII/2 (1989), s. 239-254; a.mlf., "The Script and Text of Ibn Quzmân's Diwân: Some Giveaway Secrets", *al-Qantara*, XIX/2, Madrid 1998, s. 273-314; Hammûde Saîb, "İbn Kuzmân ve türâşühü'z-zeceli", *Mecelletü Dirâsât Endelûsiyye*, sy. 10, Tunus 1414/1993, s. 17-24; İzzeddin el-Medenî, "İbn Kuzmân: şahsiyye, şî'riyye, târihiyye", a.e., sy. 17 (1417/1997), s. 95-97; a.mlf., "İbn Kuzmân imâmü'z-zecelîn el-'Arab: şahsiyye mesrahiyye", a.e., sy. 18 (1418/1997), s. 48-52; C. F. Seybold - Fehim Bajraktareviç, "İbn Kuzmân", *IA*, V/2, s. 763-766; G. S. Colin, "İbn Kuzmân", *EP* (İng.), III, 849-852; Hüseyin Münis, "ez-Zecel", *Dâ'iretül-ma'ârifü'l-İslâmiyyeti's-Şî'riyye*, Beyrut 1410/1990, V, 13-20; Ahmed Pâketçi, "İbn Kuzmân", *DMBİ*, IV, 463-470.



M. FARUK TOPRAK

İBN KÜLLÂB

(ابن كلاب)

Ebû Muhammed Abdullâh b. Saîd
b. Küllâb el-Kattân el-Basrî
(ö. 240/854 [?])

Sünnî kelâm hareketinin
doğuşuna zemin hazırlayan âlim.

Muhtemelen II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinde doğmuştur. Basralı olduğu nisbesinden anlaşılmaktaysa da hayatı ve ilmi faaliyetleri hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Sübkî, Fahrreddin er-Râzî'nin babası Ziyâeddin el-Hatîb'e nisbet ettiği *Gâ-yetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinde İbn Küllâb'ın muhaddis Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın kardeşi olduğu belirtilmişse de bunun doğruluğunu tesbit edemediğini söyler (*Tabakât*, II, 300); İbn Hacer ise bu bilginin yanlış olduğunu kaydeder (*Lisânü'l-Mizân*, III, 291). İbn Küllâb, halku'l-Kur'an tartışmalarının yapıldığı dönemde yaşadı ve Mu'tezile âlimlerine karşı Kur'an'ın kadîm olduğunu ilk defa o söyledi. Halife Me'mûn'un huzurunda Ebü'l-Hüzeyl el-Ailâf ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî ile münazaralar yaptı. İlahî kelâmın zâtın ayrı olmadığını savunduğundan hristiyanlarla aynı inancı paylaşmakla itham edildi. Hatta İbnü'n-Nedîm, Haşviyye'nin Nâbite grubu içinde mütalaa ettiği İbn Küllâb'ın Fesyûn en-Nasrânî ile birlikte hareket edip müslümanları hristiyanlaştırmaya çalıştığını öne süren asılsız rivayetlere yer verir (*el-Fihrist*, s. 230). Takıyyüddin İbn Teymiyye, ilâhî sıfatları ispat ettiğinden İbn Küllâb'a Cehmiyye ve Mu'tezile'ye mensup kişilerin iftirada bulunduğu ve asılsız rivayetler uydurarak onun önceleri bir hristiyan olduğuna, Müslümanlığı benimseyince kız kardeşinin kendisini terkettiğine, bunun üzerine müslümanların dinini bozmak için onlardan göründüğünü söylediğine dair iftiralar ihtiva eden bir rivayeti de zikreder (*Minhâcü's-sünne*, I, 237).

İbn Küllâb Ahmed b. Hanbel, Hâris el-Muhâsibî ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Kalânî gibi âlimlerin dahil olduğu Selefî zümre içinde bulunurken halku'l-Kur'an meselesine ve kelâm sıfatına ilişkin görüşlerinden dolayı Ahmed b. Hanbel'in tenkitlerine mâruz kaldı. Hâris el-Muhâsibî ise ondan kelâm ilmi tahsil etti (*a.g.e.*, I, 423-424; Zehebî, XI, 174). Öğrencileri arasında Hüseyin b. Fazl el-Becelî, Abdülazîz el-Kettânî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi şahsiyetlerin bulunduğu nakledilir (Bağdâdî, s. 309). Her ne kadar

Zehebî gibi bazı müellifler tarafından Cüneyd-i Bağdâdî'nin ona öğrenci olması imkânsız görülmüşse de tarih itibarıyla bunun mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin kelâm yöntemine göre yazdığı bir tevhid risâlesinin bulunması bunu teyit etmektedir (*a.g.e.*, a.y.). Daha sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de Mu'tezile'den ayrılarak İbn Küllâb'ın yolunu takip etti. Eş'arî'nin, İbn Küllâb'ı Süleyman b. Cerîr ile bir arada zikretmesinden dolayı bazı noktalarda fikrî paralelliklerin bulunduğu kabul edilir (Watt, s. 357). İbn Küllâb 240 (854) yılından hemen sonra vefat etmiş olmalıdır.

Mu'tezile karşısında zayıf kalan Selef akaidini kelâmî delillerle teyit etmeye başlayan ilk Sünnî kelâmcı olarak bilinen İbn Küllâb, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirmekle birlikte kelâm ilminde kullanılan bazı temel ilkeleri de benimsemiştir. Buna göre, "Hareket ve sükûndan ayrı olamayan cisimler hâdistir"; "Hâdisler geriye doğru sonsuza kadar devam edemez" gibi kazıyeleri kabul etmiştir. Bu ise ilâhî sıfatlara bakışında bazı değişikliklere yol açmıştır. Büyük çoğunluğu ilâhî sıfatların ispat edilmesine dair olan görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Cisimler madde ve sûretten veya bölünemeyen atomlardan oluşmuş mürekkep birer varlık değil "sıfat" yahut "âraz" adı verilen mânaları taşıyan hâdis nesnelere. Zihni varlıkların hâricî gerçekliği yoktur (İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 396; II, 137). Arazlar duyularla idrak edilemez, zira görülebilmenin şartı başlı başına var olmaktır, halbuki arazlar başlı başına mevcut değildir (İbn Fûrek, s. 333). Sıfat nitelenen varlıkla birlikte mevcut olan bir kavramdır. İlahî isim ve sıfatlar zât ile birlikte kadîmdir. Allah vücûd ile mevcut, ilim ile âlim, kudret ile kâdirdir. "Allah âlimdir" demek "O'nun ilmi vardır" demektir. Allah ezelde mevcut olduğu halde ezelde yaratıcı değildir. O'nun sıfatları isimleridir. Sıfatlar başka bir sıfatla vasıflanamaz ve başlı başına var olamaz. Yine sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayri de değildir, aynı şekilde sıfatlar birbirinin aynı ve gayri değildir, yani ilim kudretin aynı değil, fakat kudretin gayri de değildir. Naslarda Allah'a nisbet edilen "vech", "yed" ve "nefs" de zâtının aynı veya gayri değildir. İlahî sıfatlar değişikliğe uğramaz (Eş'arî, s. 169-170, 173, 179-180, 182, 357, 546; İbn Fûrek, s. 328). Allah madde üstü bir varlık olmakla birlikte zâtiyle arşın fevkindedir ve arşa bitişmiş veya ona temas

etmiş değildir. İstivâ Allah'ın arşla ilgili bir fiili olup onu kendine yaklaştırması mânasına gelir. O'nun "ulûv" sıfatı aklen bilinebilecek bir nitelik taşımasına rağmen istivâ sıfatı sadece nakille bilinir (Bağdâdî, s. 113; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, I, 311-312; II, 222). İcmâlî olarak, "Allah hayır ve şerriyle bütün varlık ve olayların meydana gelmesini dilemiştir" demek doğru olduğu halde ayrıntılı bir şekilde "Allah mâsiyetleri de dilemiştir" demek uygun değildir. Allah kullarının bütün fiillerini dilemesine rağmen inkâr ve isyan etmelerine rızâ göstermez (Bağdâdî, s. 104; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, III, 159). İbn Hazm, İbn Küllâb'ın bir taraftan ilâhî sıfatlar hakkında ne bâkî ne fânî, ne kadîm ne hâdis olduklarının söylemeyeceğini, fakat onlar hakkında "gayri mahlûk" tabirinin kullanılabileceğini, diğer taraftan Allah'ın kadîm ve bâkî olduğuna inandığını nakleder (*el-Faṣl*, V, 77). Ancak bu rivayet, İbn Küllâb'ın zamanına daha yakın olan ve görüşlerine tâbi olduğu kabul edilen Eş'arî'nin verdiği bilgilere aykırı düşmektedir.

İbn Küllâb'a göre kelâm Allah'ın zâtiyle kaim (zâtî-nefsî) bir sıfat olup ezeli ve tek bir kelâmdan ibarettir. Harf ve seslerden oluşmayıp parçalara bölünmez ve değişikliğe uğramaz; ilâhî kelâmı ifade eden ve yazıya döken harfler ise değişebilir. Allah kelâmını ifade eden yazılar Arapça olursa "Arapça ilâhî kelâm", İbrânîce olursa "İbrânîce ilâhî kelâm", Süryânîce olursa "Süryânîce ilâhî kelâm" yani Kur'an, Tevrat ve İncil diye adlandırılır. Allah ezelde emreden, nehyeden ve haber veren olmadığı için O'nun kelâmı ezelde emir, nehiy ve haberlerden ibaret değildir. Yaratıkları meydana getirdikten sonra ilâhî kelâm duyanlara göre emir, nehiy ve haber olur. Allah her şeyi "ol" sözüyle yarattığından kelâmının yaratılmış olması imkânsızdır. İlahî kelâmı okuyanlardan duyulan şey kelâmın kendisi değil onu ifade eden lafızlardır. Allah'ın kelâmını duymak onu anlamak demektir. Asıl kelâm Allah'ın zâtiyle kaim olan tek bir mânadır; harfler bu mânayı ifade edip insanlar tarafından anlaşılmasını sağlar. Buna göre ilâhî kelâmın ifadesi olan Kur'an'ın harfleri mahlûk, Allah'ın zâtiyle kaim olan mânası ise kadîmdir; Kur'an'ı okuyuş ve yazış insana ait bir fiil olduğundan hâdistir (Eş'arî, s. 512, 514, 517, 584-585, 587, 601-602, 604; İbn Fûrek, s. 328). Kul kendi ihtiyarî fiilinin gerçek fâili ve müktesibidir. Fakat Allah'a ait fiilin dolaylı bir sonu-

cu olduğundan kulun kesbi veya iktisabı olarak da ifade edilebilir (İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, II, 298-299).

Mümin, ömrünün çoğunu kâfir olarak geçirmiş olsa bile Allah'ın iman üzere öleceğini bilip razı olduğu kişidir; kâfir de ömrünün büyük bir kısmını mümin olarak geçirse bile Allah'ın kâfir olarak öleceğini bilip gazap ettiği kimsedir. Allah'ın müminden razı olması itaatkâr olmasını istemesi ve onu mükâfatlandırması, kâfire gazap etmesi de onun sapmasını isteyip cezalandırması demektir (Eş'arî, s. 547; İbn Fûrek, s. 45). İstidlâl ve tefekkürü terketmesi sebebiyle günahkâr olmakla birlikte mukallidin imanı geçerlidir. Bu iman üzere ölen kişinin şefaitle ve Allah'ın rahmetiyle bağışlanması mümkündür. Böyle bir kimse cezalandırılabilir ebedî olarak azaba uğratılmaz (Bağdâdî, s. 254). İman mahlûk olup bilgiyle başlar, ardından bu bilgi kalbin tasdiki ve dilin ikrarıyla iman haline gelir (Ebû Azbe, s. 75; Ali Sâmî Neşşâr, I, 302; Tritton, s. 110).

Selef yolunu takip eden muhafazakâr âlimlerin, İslâm dünyasında ortaya çıkan fikrî gelişmeler neticesinde kelâm yöntemi kabul etmesinde öncülük yapmış olan İbn Küllâb, ilâhî sıfatlar konusunda Mu'tezile'ye karşı "sıfâtü'l-meânî" teorisini benimseyip akli delillerle teyit etmiş, varlık ve olayların sonradan meydana gelmeleri sebebiyle sadece zâtî sıfatların ezelliğini kabul edip fiilî sıfatların zât ile kaim olmadığını savunmuş, istivâ konusunda Selefiyye ile aynı görüşü paylaşmış, halku'l-Kur'an meselesi ortaya çıktıktan sonra ilk defa Kur'an'ın lafızları itibariyle mahlûk, mânası itibariyle ezeli olduğunu söyleyip kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi ayırmasına zemin hazırlamış, ilâhî kelâmın zât ile kaim tek bir mâna olduğunu, muhataplarının yaratılmasıyla birlikte emir, nehiy ve haber şekline dönüştüğünü beyan etmiştir. İnsanları kendi fiillerinin gerçek fâili olarak kabul etmekle birlikte daha önce Ebû Hanîfe ve Dırâr b. Amr tarafından ileri sürülen kesb nazariyesini de benimseyip kulun sorumluluğunu temellendirmeye çalışmış, iman konusunda **muvâfât*** görüşünü de ilkin o ileri sürmüştür. İbn Küllâb, özellikle Selef akaidinin kelâm yöntemiyle kanıtlanması, sıfâtü'l-meânînin ispat edilmesi ve kelâm sıfatıyla halku'l-Kur'an meselesine getirdiği çözümler açısından Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve tâbileri üzerinde etkili olmuştur. Nitekim İbn Küllâb'ın ilâhî sıfatlara ilişkin görüşlerini eleştirmek amacıyla İb-

nü'r-Râvendî'nin yazdığı esere karşı Eş'arî'nin *en-Nakz 'alâ İbni'r-Râvendî fi's-şifât fimâ naqazahû 'alâ 'Abdillâh b. Sa'id* adıyla bir reddiye kaleme alması ve kelâma dair kitaplarında ona yakın görüşler benimsemesi bu hususu teyit eder (İbn Fûrek, s. 12).

İbn Küllâb'ın görüşleri hem Mu'tezile hem Selefiyye âlimlerince tenkit edilmiş, bazı Eş'ariyye kelâmcıları tarafından da yer yer eleştirilmiştir. Kâdî Abdülcebâr sıfâtü'l-meânî teorisini eleştirirken Küllâbiyye'ye atıfta bulunmuş ve dolayısıyla onu tenkitlerine hedef almıştır (*el-Muhtâf*, s. 317). Dâvûd ez-Zâhirî'nin yanı sıra Selefiyye'den İbn Huzeyme ve özellikle İbn Teymiyye, İbn Küllâb'ı eleştirenlerin başında yer alır. İbn Teymiyye, Mu'tezile'ye ve Şii müellifi İbnü'l-Mutahhar el-Hilî'ye karşı İbn Küllâb'ı savunmakla birlikte kelâm yöntemini benimsediği, Allah'ın kudret ve iradesiyle dilediği zaman konuşan bir varlık olduğunu reddedip kelâm kabul ettiği için onu eleştirmiştir. Ona göre İncil'deki bilgiler Kur'an'dakinden farklı olduğu ve insanlara bildirilen ilâhî buyruklar zamanla değiştiği için kelâm sıfatını tek bir mâna olarak kabul etmek aklen ve naklen yanlıştır. Ayrıca bu görüş ashap ve tâbiinin inancına aykırı olup bid'attır. Buna rağmen İbn Teymiyye, istivâ ve ulûv konusunda kelâmcılardan ayrılıp Selef'in görüşüne uyduğu için İbn Küllâb'ı Selefiyye'ye en yakın kelâmcı olarak değerlendirir (*Minhâcû's-sünne*, I, 304; II, 246, 298-299, 490; III, 370; V, 277). Eş'ariyye'den Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir bid'atçılıkla itham edilen İbn Küllâb'ı savunurken Tâceddin es-Sübkî emir, nehiy ve habere ilişkin ilâhî kelâmın hâdis olduğunu iddia ettiğinden Eş'ariyye âlimlerince eleştirildiğini belirtir. Buna göre ilâhî kelâmın hepsi kadîm olmadığı takdirde nevi bulunmayan kadîm bir kelâm cinsinden bahsetmek gerekir ki bunun mâkul olmadığı açıktır (*Tabakât*, II, 300). Bununla birlikte Seyfeddin el-Âmidî, İbn Küllâb'ın kelâm sıfatına bakışını bu konuda ileri sürülebilecek itirazları ortadan kaldıracı mahiyette görür (*Çâyetü'l-merâm*, s. 104).

İbn Küllâb'ın görüşlerini benimseyenlere Küllâbiyye adı verilmiştir. Eş'ariyye teşekkül edip köklü bir Sünnî kelâm ekolü haline gelinceye kadar Ehl-i sünnet ilm-i kelâmını Basra, Bağdat ve Horasan yöresinde Küllâbiyye temsil etmiştir. Nitekim kaynakların Hâris el-Muhâsibî ile Ebû'l-Abbas el-Kalânisi'yi İbn Küllâb'ın görüşlerine tâbi olanlar arasında zikretmesi,

ayrıca İbnü'n-Nedîm'in de Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin yanı sıra Kâdissünne Ebû Muhammed, Muhammed b. Abdurrahman el-Atavî, Ebû'l-Münzir Sellâm el-Kârî, Abdullah b. Dâvûd, Ebû Ali Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî gibi âlimleri Küllâbiyye'nin ricâli arasında sayması bunu göstermektedir (*el-Fihrist*, s. 230-231). Eş'arî de İbn Küllâb'a mensup olanların bulunduğu bahsederek farklılık arzeden bazı görüşlerini nakletmiş, ekseriyeti itibariyle Ehl-i sünnet'le aynı görüşleri paylaştığını belirttiği Küllâbiyye'nin daha çok ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili ayrıntılarda ihtilâf ettiğini zikretmiştir. Bu ihtilâflar meânî sıfatları, sıfatların hâdis veya kadîm olması, zâtın aynı veya gayri olması gibi noktalarda toplanır (*Maakâlât*, s. 170, 172, 178, 298, 546-547). Hârizmî ise Küllâbiyye'yi Müşebbihe'nin fırkaları arasında gösterir (*Mefâtihu'l-ülûm*, s. 20). İbn Teymiyye de Küllâbiyye'nin Irak ve Horasan gruplarından oluştuğunu kabul eder (*Neşşâr*, I, 324). Kaynaklarda İbn Küllâb'ın *Kitâbü's-Şifât*, *Halku'l-e'âl* ve *er-Red 'ale'l-Mu'tezile* adlı eserleri kaleme aldığı zikredilmektedir (Zehebî, XI, 176).

BİBLİYOGRAFYA :

Hayyât, *el-İntişâr*, s. 82; Eş'arî, *Maakâlât* (Ritter), s. 169-170, 172, 173, 178-180, 182, 217, 298, 357, 368, 370, 444, 512, 514, 517, 546-547, 584-585, 587, 601-602, 604; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 230-231; Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülûm*, Kahire 1342, s. 20; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-maakâlât*, s. 12, 28, 45, 328, 330, 333; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtâf*, s. 317; a.mlf., *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde, nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, I, 182-183; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 89, 90, 97, 104, 109, 113, 123, 222, 254, 309; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), V, 77; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 93; İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, s. 406; Âmidî, *Çâyetü'l-merâm*, s. 104, 114; İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, Beyrut 1405/1985, s. 65, 66; a.mlf., *Muvâfakâtü şahîhi'l-menkül*, Beyrut 1405/1985, I, 311-312, 367, 369; a.mlf., *Minhâcû's-sünne* (nşr. M. Reşad Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 237, 304, 311-312, 313, 315, 396, 423-424; II, 137, 222, 246, 298-299, 326-327, 490, 498; III, 159, 293, 370; V, 277, 278, 360; VIII, 9; a.e., Kahire 1321, I, 237; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XI, 74-176; Sübkî, *Tabakât*, II, 299-300; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 290-291; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, Haydarâbâd 1322, s. 75; İzmîrli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 77; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, İskenderiye 1966, I, 299-324; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 357-361; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 110; İbrâhim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 32; M. Şemseddin, "Mütetekellimîn ve Atom Nazariyesi", *DİFM*, I/1 (1341/1925), s. 75-76.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İBN KÜNÂSE

(ابن كُنَاسَة)

Ebû Yahyâ Muhammed
b. Abdillâh (Künâse) b. Abdilâ 'lâ
el-Mâzinî el-Esedî
(ö. 207/823)

İlk Abbâsî dönemi şairlerinden
şiiir ve hadis râvisi.

123 (741) yılında Kûfe'de doğdu. Araplar'ın dili fasih kabilelerinden Benî Esed'e mensup bir ailenin çocuğudur (Sem'ânî, XI, 150). Her ikisi de edebiyatla uğraşan dedesine veya babasına ait olduğu rivayet edilen Künâse lakabının (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 508) nereden geldiği bilinmemektedir. İc kabilesinden olan annesi Hasene bint Mûsâ b. Câbir meşhur zâhid İbrâhîm b. Edhem'in kız kardeşidir (İbn Kuteybe, s. 543). İbn Künâse, ailesindeki edebiyat ve şiiir geleneğinin bir gereği olarak kabilesinin ileri gelenlerinden lugat, edebiyat ve şiiir öğrendi. Ebû Mevsûl, Ebû Sadaka, A'meş, Hişâm b. Urve, İsmâil b. Ebû Hâlid, Abdullah b. Şübrûme, Ca'fer b. Burkân, Muhammed b. Saîd el-Kelbî, Mis'ar b. Kidâm, Ömer b. Zer el-Hemdânî, Fıtr b. Halîfe ve Süfyân es-Sevrî gibi Kûfeli râvilerin meclislerinde bulunup onların rivayetlerini dinledi. Kümeyt el-Esedî gibi daha önce yaşamış veya çağdaşı olan birçok şairin şiiirlerini rivayet etti. Hammâd er-Râviye ve Mufaddal ed-Dabbî gibi büyük râvilerin, Mufaddal'ın öğrencilerinden İbnü'l-A'râbî ile Ferrâ'nın ve Halef el-Ahmer'in çağdaşı olmasına rağmen kaynaklarda bu kişilerle herhangi bir irtibatından bahsedilmemekte, sadece İbn Hallikân onun Hammâd için merisiye yazdığını belirtmektedir (*Vefeyât*, II, 210). Şiiir, hadis ve ahbâr konularında büyük maharete sahip olduğu kaydedilen İbn Künâse (Câhiz, I, 129; İbnü'l-Kıftî, III, 161) Kûfe'den ayrılarak Bağdat'a yerleşti. Ancak Bağdat'a ne zaman gittiği bilinmemektedir. Buradaki ilmî faaliyetleri hakkındaki bilgiler de son derece kısıtlıdır. Bağdat'ta kaldığı süre içinde devlet adamlarına yakın olmak ve saraya kabul edilmek gibi bir çaba içinde bulunmayan İbn Künâse daha sonra Kûfe'ye döndü ve 3 Şevval 207'de (19 Şubat 823) vefat etti. Bazı kaynaklarda 209'da (824) öldüğü kaydedilmekteyse de doğru olan birinci tarihtir.

Charles H. Pellat, İbn Künâse'nin yüksek seviyede bir şiiir olmadığını, son derece sade olan şiiirlerinin ahlâkî yönü ve berraklığının kayda değer görüldüğünü ileri sürer (*EP* [İng.], III, 843). Ancak irticâ-

len söylediği iki beytini duyan İshak el-Mevsilî'nin, "Bu iki beyti senden önce söylemiş olmak için ömrümün iki yılını verdim" şeklindeki ifadesinden (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XIII, 342; İbnü'l-Kıftî, III, 160; Safedî, IV, 378) onun iyi bir şiiir olduğu anlaşılmaktadır. Dindar bir çevrede yetişmenin etkisiyle şiiirlerinde zühd, nefis terbiyesi, eğlenceyi terketme, dünyadan ibret alma, dünyanın fâniliği ve nimetlerinin geçici olduğu gibi konulara ağırlık veren İbn Künâse'nin (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XIII, 342-344), dayısı İbrâhîm b. Edhem'in ölümü üzerine yazdığı son derece duygulu iki mersiyesiyle (*a.g.e.*, XIII, 341, 345) az sayıdaki bazı şiiirleri kaynaklarda yer almaktadır (meselâ bk. *a.g.e.*, XIII, 337-345). Asmâî, güçlü bir şiiir râvisi olmasına rağmen müvelled bir şiiir olduğu gerekçesiyle onun şiiirleriyle istidlâlde bulunmamıştır.


Yöneticilerin kapısına gitmeyip kıt kanaat geçindiği için kendisini kınayan dostlarına karşı çıkan İbn Künâse, maddî menfaat sağlamak için birilerini övmenin zühd ve takvâya uygun bir davranış olmadığını söylemiştir. Onun Allah'ın emrine karşı gösterdiği rızâ ve teslimiyet oğlu Yahyâ'nın vefatı üzerine söylediği, "Ona yaşasın diye Yahyâ adını koymuştum, fakat Allah'ın takdirine hiçbir şey engel olmuyor" anlamındaki şiiirinde de görülmektedir (İbnü'l-Kıftî, III, 161).

İbn Künâse'nin hadis râviliği konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Sâlih b. Ahmed el-İcîf, Ali b. Medîni ve Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb onun güvenilir bir râvi olduğunu belirtirken Ebû Hâtîm er-Râzî rivayetlerinin delil olarak benimsenemeyeceğini söyler (Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 592). Hatîb el-Bağdâdî'nin belirttiğine göre Bağdat'ta Hişâm b. Urve'den hadis rivayetinde bulunmuş, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere meclisine gelen öğrencileri de kendisinin hadis rivayet etmişlerdir. İbn Künâse'yi dinleyen ve rivayette bulunan öğrencileri arasında Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Muhammed b. İshak es-Sâgânî, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, Hâris b. Ebû Üsâme, Ebû Hayseme Züheyir b. Harb, Muhammed b. Ferec el-Ezrak ve İbn Nümeyr özellikle zikredilmelidir.

İbn Künâse'nin, anlaşılması güç şiiirlerin şerh ve tahliline dair *Kitâbü Ma'âni's-Şi'rî* ile *Kitâbü Serikâti Kümeyt mine'l-Kur'ân ve ğayrih* adlı bir eserinin bulunduğu kaydedilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 77; Brockelmann, I, 63). Onun halk astronomisi ve meteorolojisiyle de meşgul olduğu ve bu konuda *Kitâbü'l-*

Envâ' adlı bir eser kaleme aldığı rivayet edilmektedir (eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 77).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, VI, 401; Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, II, 523; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 129; II, 157-158; III, 57, 348; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 135; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 543; Sülf, *Ahbârü's-su'arâ'i'l-muhtesîn* (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 144; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 73; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XIII, 337-346; İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i's-şikât* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, s. 296; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 77, 179; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 404-408; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 474-475; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 160-161; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 210; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 592; a.m.lf., *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 508-510; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 377-379; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tehzib*, IX, 259-260; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, II, 185; Brockelmann, *GAL*, I, 63; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'el-lifin*, X, 222; Sezgin, *GAS*, II, 533; III, 297; VII, 342; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, III, 406-409; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 221; F. A. Shamsi, "İbn Kunâsah's Commentary on Verse 9:37 of Holy Qur'an", *HI*, XII/4 (1989), s. 31-43; Ch. Pellat, "İbn Kunâsa", *EP* (İng.), III, 843; "İbn Künâse", *DMBİ*, IV, 526-527. 

NEVZAT H. YANIK

İBN LEHİA

(ابن لهية)

Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Lehîa
b. Ukbe el-Hadramî el-Misrî
(ö. 174/790)

Tebeu't-tâbiin âlimlerinden
muhaddis ve fakih.

96 (715) veya 97 (716) yılında Kahire'de doğdu. Küçük yaşta başladığı ilim tahsilini çeşitli şehirlere yaptığı seyahatlerle sürdürdü. Tâbiinden yetmiş aşkın âlimle görüştüğü kaydedilmektedir. Rivayette bulunduğu hocaları arasında Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Şuayb, Kâ'b b. Alkame, Muhammed b. Münkedir, Atâ b. Dînâr, Hişâm b. Urve, Amr b. Dînâr gibi âlimler sayılabilir. Kendisinden Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Leys b. Sa'd, Abdullah b. Mübârek, Abdullah b. Vehb, Eşheb el-Kaysî, Abdullah b. Abdülhakem, Evzâî gibi âlimler hadis rivayet ettiler.

İbn Lehîa 138 (755) yılında Şam bölgesindeki bazı gazâlara katıldı. 155'te (772) Halife Mansur tarafından 30 dinar aylıkla Mısır kadılığına tayin edildi. Ayrıca beytümâle bakmakla da görevlendirildi. On yıl kadar bu görevde bulunan İbn Lehîa 174 (790) yılında Kahire'de vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'na defnedildi. Bu tarihi

173 olarak veren bazı kaynaklar yanında vefat ayının Rebüülevvel veya Cemâziyelâhir olduğuna dair rivayetler de vardır.

Hadis rivayetinin yaygın olduğu bir dönemde yaşayan İbn Lehîa Mısır'ın önde gelen muhaddislerinden biri kabul edilmiştir. Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Vehb İbn Lehîa'yı güvenilir bir râvi olarak gösterirken Nesâî, Ebû Zür'a, İbn Maîn, İbn Adî ve İbn Ebû Hâtim gibi cerh ve ta'dîl âlimleri onu zayıf saymışlardır. İbn Lehîa'nın, 170 (786) yılında yanan eviyle birlikte rivayetlerini kaydettiği kitaplarının da yok olmasını veya hayatının sonlarına doğru felç geçirmesi sebebiyle hâfizasının zayıflamasını gerekçe gösteren bir kısım âlimler bundan önceki rivayetlerini muteber görürken onun çok iyi tanımadığı kimselerden de rivayette bulunduğu nu, hocasının zayıflığını gizlemek için tedlîs yaptığını ve kendisine getirilen metinleri kontrol etmeden rivayet izni verdiği ni belirten bazı kimseler de bütün rivayetlerini şüphe ile karşılamışlar ve bunların daha çok itibar ve mütâbaat amacıyla alınabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim *Kütüb-i Sitte* müellifleri, ondan aldıkları rivayetlerin ya meşhur ve güvenilir talebeleri vasıtasıyla gelmesine veya başka bir yolla da nakledilmiş olmasına dikkat etmişlerdir. Zehebî Medine'de İmam Mâlik, Şam'da Evzâî, Yemen'de Ma'mer b. Râşid ve Irak'ta Şu'be ve Süfyân es-Sevrî gibi Mısır'da da Leys b. Sa'd ile İbn Lehîa'nın devrin en büyük âlimleri arasında yer aldığını, bu arada İbn Lehîa'dan gelen zayıf rivayetlere dikkat edilmesi gerektiğini, ancak bütün rivayetlerini yok sayacak ölçüde tenkitten ileri gitmenin doğru olmadığını belirtir (*A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 14).

Hadis rivayeti konusunda çok gayretli olan İbn Lehîa boynunda bir deri torba (*harîta*) taşır, diğer şehirlerden gelen âlimlerle karşılaşınca kimlerden hadis yazdıklarını sorar ve kendisinde bulunmayan bir hadise rastlarsa onu yazarak torbaya koyardı. Bundan dolayı "Ebû'l-Harîta" lakabıyla anılmıştır. Gerek kendi rivayetleri gerekse hocalarından icâzet aldığı rivayetlerin yazılı olduğu kitap ve sahîfelerden oluşan büyük bir kitaplığı vardı. Hocalarından birçoğunun fetihlere katılan aşıpla görüşmüş olması sebebiyle rivayetleri arasında özellikle Mısır tarihine dair haberler önemli yer tutmaktadır. Nitekim Ebû'l-Kâsım İbn Abdülhakem'in *Fütûhu Mısr* ve *aḥbârühâ* adlı eserinde kendisinden en çok rivayet nakledilen kişilerin başında İbn Lehîa gelmektedir.

Kaynaklarda İbn Lehîa'ya ait herhangisi bir eser zikredilmemekle birlikte Carl Heinrich Becker, Heidelberg Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan papirüs üzerine yazılı bir mecmuada Abdullah b. Lehîa'nın rivayetlerinin yer aldığı bir yazmayı haber vermiş (*Papyri Schott-Reinhardt*, I, 9), Râif Hürî de İbn Lehîa'nın hayatı ve çalışmalarına dair geniş bir araştırmayla birlikte bu nüshayı neşretmiştir (*'Abd Allâh İbn Lahî'a [97-174/715-790]: juge et grand maître de l'école égyptienne. Avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus arabe conservé à Heidelberg*, Wiesbaden 1986). Leys b. Sa'd ve Abdullah b. Vehb'in de bazı rivayetlerinin yer aldığı yazmaya, üzerinde tarih ve eser adı bulunmamakla birlikte, rivayetlerin dörtte üçünün İbn Lehîa'dan talebesi Osman b. Sâlih vasıtasıyla nakledilmiş olması sebebiyle adı geçen araştırmacılar *Şahîfetü 'Abdillâh b. Lehî'a* adını vermişlerdir. Bu papirüs 422 satırdan meydana gelmekte ve bazı fikhî konular yanında özellikle fiten ve melâhime dair 200'e yakın hadis ihtiva etmektedir. Yazma, gerek bugüne ulaşan İslâmî döneme ait en eski yazılı belgelerden biri olması, gerekse fiten ve melâhime dair rivayetleri toplayan ilk eser sayılması bakımından büyük önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳât*, V, 516; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 182; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr* (Torrey), s. 244; Ukayfî, *ed-Du'afâ*, II, 293-296; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 145-148; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuḍât* (Guest), s. 368-371; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 11-14; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 38, 39; Mizî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XV, 487-503; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 475-483; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 237-239; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 11-31; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, Beyrut 1994, V, 331-335; C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, Heidelberg 1906, I, 9; Abdülvehhâb Abdüllatif, *el-Muḥtaşar fi 'ilmi ricâli'l-eser*, Kahire 1386/1966, s. 146-151; Râif Hürî, "Abdullah b. Lehî'a ve ehemmiyetü şahîfeti'l-maḥfûza fi Hîdelberc fi dirâseti't-târîhi'l-İslâmî", *el-Mu'temerrü'd-düveliyü'r-râbi' li-târîhi bilâdi's-Şâm fi'l-ahdi'l-Ümevî: Meḥâdirü'n-nedveti's-şâlişe* (nşr. M. Adnan el-Bahî), Amman 1989, I, 27-42; a.mlf., "L'importance des plus vieux manuscrits arabes historiques", *Quaderni di studi Arabi*, XV, Roma 1997, s. 5-20; Hasan Muzaffer er-Rezû, *el-İmâmü'l-muḥaddis 'Abdullâh b. Lehî'a*, Beyrut 1416/1996; M. Mürânî, "Şahîfetü 'Abdillâh b. Lehî'a, nebbe 'an berdiyyeti Hîdelberc", *MMMA* (Kahire), XXVI/1 (1980), s. 107-119; Daniel Gimaret, "Raif Georges Khoury, 'Abd Allâh İbn Lahî'a (97-174/715-790)", *Bulletin critique des annales islamologiques*, sy. 4, Caire 1987, s. 44-45; G. R. Hawting, "'Abd Allâh İbn Lahî'a (97-174/715-790)", *BSOAS*, LI/3 (1988), s. 546-548; F. Rosenthal, "İbn Lahî'a", *EP* (İng.), III, 853-854.



NİHAT DALGIN

İBN LİYÛN

(ابن ليون)

Ebû Osmân Sa'd (Saîd)
b. Ahmed b. İbrâhîm
et-Tücübî el-Endelîsî
(ö. 750/1349)

Endülüslü âlim ve şair.

681 (1282) yılında Meriye'de (Almeria) dünyaya geldi. Lûrkalı (Lorca) bir ailenin çocuğudur. İbn Liyûn (Lüyûn) lakabını niçin aldığı bilinmemekte, *Vaştü İfrîkiyye* müellifi Hasan el-Vezzânî'nin taşıdığı Liyûn el-İfrîkî lakabında olduğu gibi Leon adıyla ilgisi olabileceği sanılmaktadır. Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdünnûr'dan dil ve edebiyat dersleri aldı. Başta *Raştü'l-mebânî fi hurûti'l-me'ânî* adlı eseri olmak üzere bütün kitaplarını kendisinden okudu. Daha sonra muhaddis Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Şu-ayb, Kadî Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Ali el-Ceyyânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Kaysî el-Hemedânî, hatip Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed b. Ebû'l-Âsî, Vezir Ebû'l-Kâsım İbn Sehl el-Ezdî, Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr, İbn Rüşeyd el-Fihri, Ebû'l-Kâsım İbnü's-Şât gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı, aruz, hadis, fıkıh, ferâiz, tıp, ziraat ve matematik gibi değişik alanlarda istifade etti. Bunların çoğundan icâzet aldı. Bu ilim dallarıyla ilgili manzum ve mensur çeşitli eserler yazdı, birçok eserin de ihtisarını yaptı.

İbn Liyûn, Meriye'de bir süre kadî nâibliği yaptıktan sonra ilmi çalışmalara yöneldi. Çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Hâtîme, İbnü'l-Hadramî, Abdülhak b. Muhammed b. Atiyye el-Muhâribî onun tanınmış öğrencileri arasında yer alır. İbnü'l-Hadramî otuz yıl boyunca kendisinden ayrılmadığını, hadis ve ferâize dair manzumelerini ezberlediğini ve kütüphanesinden çok faydalandığını söyler (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 123-124). Meriye'de zengin bir kütüphane kuran İbn Liyûn sağladığı eserlerin tashihine itina göstermiş, onların çeşitli nüshalarını karşılaştırarak otantik metin tesisinin ilk örneklerini verenlerden olmuştur. Ayrıca zamanın ileri gelenlerinin ve ilim erbabının kendisinden tıp tahsil etmek için etrafında toplandığı kaydedilmektedir. Makkarî, *Nefḥu't-tîb* adlı Endülüslü tarihinde İbn Liyûn'un hikemiyatına ve ahlâkî şiiirlerine geniş yer vermiştir (V, 543-603). İbnü'l-Kâdî onun iyi şiiirden anlamakla birlikte başarılı bir şair olmadığı görüşündedir

(*Dürretü'l-hicâl*, II, 295). İbn Liyûn 14 Cemâziyelâhîr 750 (30 Ağustos 1349) tarihinde bir veba salgınında Meriye'de vefat etti.

Eserleri. 1. *Kitâbü İbdâ'î'l-melâha ve inhâ'î'r-recâha fî uşûli şinâ'ati'l-filâha*. Tarla ve bahçe ziraatına dair 1300 beyitlik didaktik bir manzume olup İspanyolca tercümesiyle birlikte Joaquina Eguaras Ibanez tarafından yayımlanmıştır (*Tratado de agricultura*, Granada 1975, 1988). 2. *Kitâbü Naşâ'ihî'l-ahbâb ve şahâ'ihî'l-âdâb*. Müellifin hikemiyata ve ahlakî öğütlere dair şiirlerinin toplandığı bu mecmua Makkarî'nin *Nefhu't-tîb*'inde yer almaktadır (V, 543-603). 3. *Lümahu's-sihr min Revhi's-şîr*. Muhammed b. Ahmed el-Fihri'nin *Kitâbü Revhi's-şîr ve devhi's-sihr* adlı eserinin muhtasarıdır. 4. *en-Nuḥbetü'l-'ul-yâ min Edebi'd-dîn ve'd-dünyâ*. Mâverdi'nin *Edebi'd-dîn ve'd-dünyâ* adlı eserinin muhtasarıdır. Zirikî'nin matbu olduğunu kaydeder (*el-A'lâm*, III, 83). 5. *el-İnâletü'l-'İlmiyye*. Ali b. Abdullah eş-Şüsterî'nin tasavvufa ve sûfilerin menkıbelerine dair *er-Risâletü'l-'İlmiyye fî tarîki'l-fukarâ'î'l-mütecerredîn mine's-şûfiyye* adlı eserinin ihtisarıdır. 6. *Buḡyetü'l-mü'ânis min Behceti'l-mecâlis ve ünsi'l-mücâlis*. İbn Abdülberr'in antolojik eseri *Behceti'l-mecâlis*'in muhtasarı olup Rafael Pinilla tarafından Córdoba Üniversitesi'nde doktora tezi olarak İspanyolca tercümesiyle birlikte neşre hazırlanmıştır (1989). 7. *el-İmdâd fî 'ulûmi'l-İsnâd* (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, II, 380; *DMBİ*, IV, 546).

İbn Liyûn'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Mertebe'tü'l-'ulyâ*, *Kitâbü Endâ'î'd-diyem fi'l-veşâyâ ve'l-mevâ'iz ve'l-hikem*, *Kitâbü'l-Ebyâti'l-mühezzebe fi'l-me'âni'l-mukarrebe*, *Kitâb fi'l-hendese*, *Kitâbü Kemâli'l-hâfiz*, *es-Selselü'l-fâ'iz fi 'ilmi'l-ferâ'iz*, *Manzûme fi('ilmi)'t-teksîr (el-İksîr fi 'ilmi't-teksîr)*, *en-Nüşürü'l-'İlmiyye*, *Urcûze fi 'ilmi'l-hadis*, *Kaşîde râ'iyeye fi't-teşrih*, *el-İmâz fi taksîmi'l-emrâz*, *Kaşîde fi'l-'adede*, *Kaşîde lâmiyye fi'l-'arûz*, *Kaşîdetân (Kebîre / Şağire) fi'l-ferâ'iz*, *Muḥtaşaru 'Avârifi'l-ma'ârif li's-Sühreverdi*, *Muḥtaşaru Şu'abi'l-îmân li-'Abdülcelîl el-Kaşrî*, *Muḥtaşaru Kitâbü'l-Fuşûş li-Sâ'id b. Hasan el-Luğavî*, *Muḥtaşaru Kitâbi's-Sicilmâsi fi 'ilmi'l-bedî'*, *Muḥtaşaru Kitâbi nefâ'isi'n-nebiyyîn* (İbnü'l-Kâdi, III, 293-294).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, II, 561; IV, 205; a.mlf., *el-Ketîbetü'l-kâmine* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 86-87; İbnü'l-Kâdi, *Dürretü'l-hicâl*, III, 292-295; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ib-tihâc* (İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb* içinde), Kahire 1351, s. 123-124; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, V, 543-603, 605; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 598; II, 380; Kehhâle, *Mu'cemû'l-mü'ellifîn*, IV, 210; Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften*, s. 449; Abdülhay el-Kettânî, *Fih-risü'l-fehâris*, I, 509-511; Zirikî, *el-A'lâm* (Fet-hullah), III, 83-84; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, VI, 457-460; Rafael Pinilla, "Unas fatwâs atribuidas a Ibn Luyûn", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Historicas*, Madrid 1992, s. 289-298; H. L. Fleischer, "Über Ibn Lyon's Lehrgedicht von Spanisch-arabischen Land und Gartenbau", *Kleinere Schriften*, III, Leipzig 1888, s. 187-198; Emin Tevfik et-Tîbî, "Kütübü'l-filâhati'l-Endelüsüyye: Ürcüzetü İbn Liyûn et-Tücibî fi'l-filâha", *Mecelletü Külliyyeti'd-da'veti'l-İslâmiyye*, sy. 6, Trablus 1398/1989, s. 354-366 (aynı makale için bk. *Eb-hâşû'l-mü'temeri's-seneviyyi's-şânî 'aşer li-târîhi'l-'ulûm'inde'l-'Arab*, Halep 1416/1995, s. 161-173); F. de la Granja, "İbn Luyûn", *EP* (İng.), III, 855; Şehnâz Râzpuş, "İbn Liyûn", *DMBİ*, IV, 546-547.



SÜLEYMAN TULÜCÜ

İBN LÜBÂBE

(ابن لبابة)

Ebü Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Ömer b. Lübâbe el-Kurtubî (ö. 330/942)

Mâlikî fakihî.

Endülüs Emevî hükümdarları Abdullah ve III. Abdurrahman Nâsir-Lidînilâh dönemlerinde şûra hizmeti üstlenen ve bölgede Mâlikî mezhebinin tanınmış şahsiyetlerinden biri olan amcası Ebü Abdullâh İbn Lübâbe'nin (Muhammed b. Ömer b. Lübâbe) himayesinde yetişti. Künye, lakap ve isimlerindeki benzerlik sebebiyle kaynaklarda sadece İbn Lübâbe dendiğinde bu iki âlimden hangisinin kastedildiği çok defa belli olmamakta, hatta ikisinin bazı kaynaklarda tek bir kişi olarak tanıtıldığı veya birbirine karıştırıldığı görülmektedir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 495). İbn Lübâbe Endülüs'te Mâlikî fıkının iyice yerleştiği, re'ye dayalı fıkın hadisçiler tarafından ağır biçimde eleştirildiği bir ilim muhitinde büyüdü. Amcasının yanı sıra tanınmış birçok âlimden öğrenim gördü. Bir ara Kayrevan'a giderek Kadî Himâs b. Mervân'dan hadis dinledi. Kendisinden Ebü'l-Asbağ İsâ b. Muhammed b. İsâ, Muhammed b. Hâris el-Huŕenî ve diğer bazı âlimler hadis ve fık tahsil ettiler.

III. Abdurrahman tarafından İlbîre'de (Elvira) kadılık, Kurtuba'da (Cordoba) şûra

üyeliği görevlerine tayin edilen İbn Lübâbe, İlbîre halkının hoşnutsuzluğunun ve bazı âlimlerle olan çekişmesinin halifeye intikal etmesi üzerine bir süre sonra bu görevlerinden azledildi; evinde ikamete mecbur edilip fetva vermesi yasaklandı. Ömrünün ileri bir döneminde halife tarafından tekrar şûra üyeliğiyle vesâik (bir nevi noterlik) görevine getirildi. Kâdi İyâz'ın kaydettiğine göre, halife Kurtuba'da bir vakıf hastahanesi arazisini değerinin üzerinde bir bedelle satın alıp yerine daha iyi bir arazi vermek istemiş, başta Kadî İbn Bakî olmak üzere dönemin Mâlikî âlimleri vakıf malların hukukî statüsü gereği buna cevaz vermemişti. Bunun üzerine İbn Lübâbe, bir fikhî meselede gerektiğinde diğer mezheplerin görüşlerinden faydalanılabileceğini belirterek halifenin arzusunun yerine getirilebileceği yönünde görüş bildirince halife tarafından vesâik görevine ve şûra üyeliğine getirildi. Daha sonra da şûra kararında yer alan bu fetvası doğrultusunda uygulamaya yapılarak hastahane için başka bölgede daha iyi bir arazi tahsis edildi (*Tertübü'l-medârik*, II, 399-402). İbn Lübâbe'nin vefatına kadar bu görevini sürdürdüğü, bu arada telif ve öğretim faaliyetini de devam ettirdiği kaydedilir. Birçok kaynakta, İbn Lübâbe'nin zaman zaman Mâlikî mezhebinin yerleşik görüşüne aykırı fetva verdiği, kendine has re'ye ve fetvalarının bulunduğu, hatta hadis bilgisinin zayıf olup bazı fetvalarının hadise de aykırı olduğu şeklinde isnatların yer almasında sözü geçen olayın önemli payı olmalıdır.

İbn Lübâbe 6 Zilhicce 330 (22 Ağustos 942) tarihinde Kurtuba'da vefat etti. Ölümünün zilkade ayında olduğu da söylenmiştir. Dabbî ve Humeydî'nin İskenderiye'de vefat ettiğine dair verdikleri bilgi muhtemelen yanlıştır. Kâdi İyâz, İbn Lübâbe'nin dönemin sâhibü's-şurtası İbn Âsım ile tartışması sonucunda felç geçirip öldüğünü kaydeder (*a.g.e.*, II, 402-403).

Eserleri. İbn Lübâbe'nin günümüze ulaşan tek eseri *el-Müntehab*'dir. Müellif bu eserinde hem *el-Müdevvenetü'l-küb-râ*'da yer alan görüşleri ve zor anlaşılan ifadeleri açıklamaya, hem de mezhep içi farklı görüşlerin telif ve değerlendirmesini yapmaya çalışmıştır. İbn Hazm eserin, Mâlikî mezhebindeki rivayetleri bir araya getirmesi yönüyle gördüğü en iyi kitap olduğunu belirtmiştir (Humeydî, I, 159; Dabbî, I, 186). *el-Müntehab*'in Temgrût Dârü'l-kütübî'n-Nâsriyye'de (nr. 2597) bir nüshası mevcuttur. Müellî-

fin kaynaklarda zikredilen *el-Veşâ'ik* adlı eserinin şürût ve sicillât türünün erken dönem örneklerinden olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Ah̄bârü'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn* (nşr. M. L. Ávila – L. Molina), Madrid 1992, s. 179; İbnü'l-Farâdî, *Târihu 'ulemâ'l-Endelüs* (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süveyfî), Beyrut 1417/1997, s. 320, 333-334; İbn Hazm, *Resâ'il* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, II, 181, 187, 240, 241; İsâ b. Sehl, *Veşâ'ik fi ahkâmî'l-kazâ'i'l-cinâ'i fi'l-Endelüs* (nşr. M. Abdülvehhâb Hallâf), Kahire 1980, s. 66; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, I, 127-128, 159-160; Kâdî İyâz, *Tertübü'l-medârik*, II, 148, 149, 150, 398-403, 405, 412-413, 419-420, 430, 565, 571; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis* (Ebyârî), I, 147, 186; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIV, 495; a.m.f., *el-İber*, I, 468; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 154; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 200; Makrizî, *el-Mukaffe'l-kebir* (nşr. Muhammed Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, VII, 443-444; Makkarî, *Nefhu't-tib*, III, 171; a.m.f., *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (trc. Pascual de Gayangos), Delhi 1984, I, 183, 459, 467; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 86; Muhammed el-Menûnî, *Delilü mahtûâtî Dâri'l-kütübî'n-Nâşiriyye bi-Temgrût*, Muhammediyeye 1985, s. 197; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 264.



KÂMİL YAŞAROĞLU

İBN LÜYÛN

(bk. İBN LİYÛN).

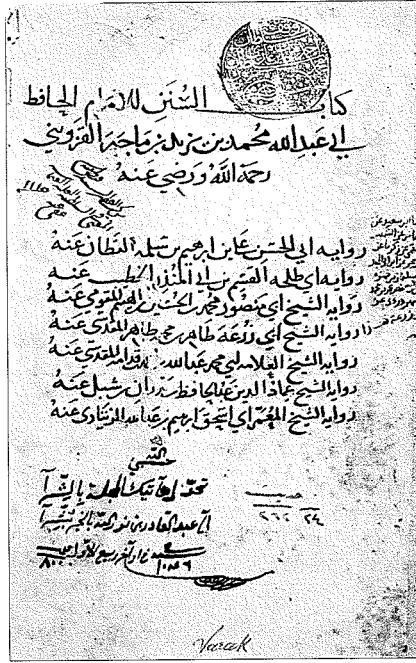
İBN MÂCE

(ابن ماجه)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî (ö. 273/887)

Kütüb-i Sitt'e nin altıncı kitabı kabul edilen *es-Sünen*'in müellifi, hadis hâfızı.

209'da (824) doğdu. Mâce'nin dedesinin veya annesinin adı (Siddîk Hasan Han, s. 255) yahut babasının lakabı (İbn Hacer, IX, 532) olduğu söylenmektedir. Benî Rebia'nın mevlâsı olduğundan Rabaî nisbesiyle de anılır. Geleneğe uyarak on beş yirmi yaşlarında Kazvin'de hadis öğrenmeye başladığı tahmin edilmektedir (*es-Sünen*, neşredenin girişi, I, 13). Burada daha çok Kazvinli hadis hâfızlarından Ali b. Muhammed et-Tanâfisî ile Ebû Hucr Amr b. Râfî' el-Becelî'den faydalandı. Daha sonra diğer ilim merkezlerini dolaşarak Küfe'de Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Osman b. Ebû Şeybe; Basra'da Bündâr diye bilinen



İbn Mâce'nin *es-Sünen* adlı eserinin zahiriyyesi (TSMK, III. Ahmed, nr. 262)

Muhammed b. Beşşâr ve Abdullah b. Muâviye el-Cumahî; Vâsıt'ta Ahmed b. Sinân el-Kattân; Bağdat'ta Ebû Hayseme Züheyr b. Harb; Dimâşk'ta Hişâm b. Ammâr ve Duhaym; Humus'ta Muhammed b. Musaffâ el-Himsî ve Ebû't-Takî Hişâm b. Abdülmelik el-Yezenî; Mısır'da Muhammed b. Rumh, Ebû Tâhir b. Serh ve Yûnus b. Abdü'lâlâ; Mekke ve Medine'de Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî ve Ebû Mus'ab ez-Zührî; Rey'de Muhammed b. Humeyd er-Râzî; Nişâbur'da Muhammed b. Yahyâ ez-Zühflî gibi âlimlerden hadis öğrendi. Kendisinden Ali b. İbrâhim el-Kattân, Süleyman b. Yezîd el-Fâmî, Ebû Ya'lâ el-Halîfî'nin dedesi Ahmed b. İbrâhim el-Halîfî, Muhammed b. İsâ el-Eberî rivayette bulundular.

Sika bir râvi, hâfızası güçlü bir muhaddis olan İbn Mâce 21 Ramazan 273'te (19 Şubat 887) vefat etmiş olup 275'te (889) öldüğüne dair rivayet doğru değildir. Yahyâ b. Zekeriyâ et-Tarâiki ile Muhammed b. Esved el-Kazvinî'nin onun için yazdıkları mersiyeler günümüze gelmiştir (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, II, 50-53). Öldüğünde defniyle kardeşleri Ebû Bekir ve Ebû Muhammed Hasan b. Yezîd ile oğlu Abdullah'ın meşgul olduğu kaydedilmekte; Ebû Muhammed Hasan'ın da mu-

haddis olduğu, 280 (893) yılı civarında hac yolculuğu vesilesiyle Bağdat'a uğradığında burada hadis rivayet ettiği belirtilmektedir (Zehebî, *Terâcimü'l-e'immeti'l-kibâr*, s. 159).

Eserleri. 1. *es-Sünen**. 4341 hadis ihtiva etmekte, bunlardan bin kadarı zayıf sayılmaktadır. Eser Delhi'de taş baskısı olarak (1282/1865), ayrıca Muhammed Fuâd Abdülbâkî (I-II, Kahire 1373/1953) ve Mustafa Muhammed el-A'zamî (I-IV, Riyad 1403/1983, iki cildi fihrist) tarafından neşredilmiştir. 2. *Târihu'l-hulefâ'*. İslâm tarihi konusunda yapılan ilk çalışmalarından biri olan ve İbn Mâce'nin *et-Târih*'inin bir bölümü olduğu sanılan eserde Hz. Ebû Bekir'den Abbâsî Halifesi Abdullah b. Ali Müstekfî-Billâh'a (944-946) kadar geçen halifelerin biyografileri ele alınmıştır. Mütevekkil-Alellah'a kadar olan halifeleri İbn Mâce'nin, Müktefî-Billâh'a kadar olanları İbn Mâce'den bu eseri rivayet eden Ömer b. Hafs es-Sedûsî'nin zeyil mahiyetinde yazdığı bilinmekte ve daha sonraki beş halifeyi de Ebû Bekir eş-Şâfiî ile Ebû Ali İbn Şâzân el-Bağdâdî'nin ilâve ettiği anlaşılmaktadır. Eserin zeylinde Müstâin-Billâh'tan itibaren günlük olaylar hakkında verilen bilgilerin diğer tarih kitaplarında pek bulunmadığı kaydedilmektedir. Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir tarafından istinsah edilen ve *Târihu Medîneti Dimâşk*'inin kaynaklarından biri olan eser, Muhammed Mutî' el-Hâfız tarafından Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'deki nüshası (Mecmua, nr. 40) esas alınarak önce *Mecelletü Mecma'i'l-luğati'l-Arabiyye bi-Dimâşk*'ta (LIV/2 | 1399/1979), s. 395-454), ardından müstakil olarak (Beyrut 1406/1986) yayımlanmıştır. 3. *Şûlâsiyyât. es-Sünen*'de Hz. Peygamber'den üç râvi ile rivayet edilen beş hadisi Abdülhamîd Şânûha Buhârî, Tirmizî ve Dârimî'nin *Şûlâsiyyât*'ı ile birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985). Ali Rızâ Abdullah ve Ahmed Bezre, bu dört muhad-disin sülâsiyyâtına Abd b. Humeyd ve Taberânî'ninkileri de ilâve ederek bunları neşretmişlerdir (Dimâşk- Beyrut 1406/1986). 4. *Tefsir*. Mizzî, hacimli bir çalışma olduğu kaydedilen bu eserden yapılan bir seçmenin iki cüzünü gördüğünü söylemektedir. 5. *et-Târih*. Kâtib Çelebi'nin *Tevârihu Kazvin* başlığı altında diğer Kazvin tarihleriyle birlikte zikrettiği ve İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) Kazvin'e gittiğinde gördüğünü belirttiği eserde ashtan İbn Mâce'nin zamanına kadar olan râviler yaşadıkları şehirlere göre tasnif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâce, *es-Sünen* (nşr. M. Mustafâ el-A'zamî), Riyad 1403/1983, neşredenin girişi, I, 13-15; a.m.f., *eş-Şü'lâşiyât* (nşr. Ali Rızâ Abdullah-Ahmed Bezre), Dimaşk-Beyrut 1406/1986, neşredenlerin girişi; Zebîdî, *Tâc'ül-'arûs* (nşr. Hüseyin Nassâr), Beyrut 1369/1969, IV, 221; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 453; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 90; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî, *et-Tedvîn fî aḥbârî Kazvîn* (nşr. Azîzullah el-Utârîdî), Beyrut 1408/1987, II, 49-53; İbn Halikân, *Vefeyât*, IV, 279; Safedî, *el-Vâfi*, V, 220; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 150; Zehebî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, II, 636-637; a.m.f., *A'lâmü'n-nûbelâ*, XIII, 277-281; a.m.f., *Târîhu'l-İslâm: sene 271-280*, s. 467-469; a.m.f., *Terâcimü'l-e'immetü'l-kibâr* (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1413/1993, s. 159; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 52; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, IX, 530-532; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 70-71; Dâvûdî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn* (Lečne), II, 273-274; *Keşfü'z-zunûn*, I, 300, 349; II, 1004; Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, s. 201-202; Siddîk Hasan Han, *el-Ḥittâ fî zikri's-şihâhi's-sitte*, Beyrut 1405/1985, s. 255; Brockelmann, *GAL*, I, 171; *Suppl.*, I, 270; Sezgin, *GAS*, I, 147-148; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, I/1, s. 79-84; Suhaib Hasan Abdul Ghaffar, *Criticism of Hadith Among Muslims with Reference to Sunan Ibn Maja*, London 1986, s. 137; "İbn Mâce", *IA*, V/2, s. 766; J. W. Fück, "İbn Mâdjâ", *EF* (Fr.), III, 880; Ahmed-i Pâketçi, "İbn Mâce", *DMBİ*, IV, 556-561.



M. YAŞAR KANDEMİR

İBN MÂCİD

(ابن ماجد)

Şihâbüddin Ahmed b. Mâcîd
b. Muhammed b. Amr en-Necdî
(ö. X./XVI. yüzyılın başları)

Arap denizcisi.

Uman'a bağlı Culfâr'da dünyaya geldi. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte IX. (XV.) yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı ve X. (XVI.) yüzyılın başlarında ileri bir yaşta iken vefat ettiği sanılmaktadır. Necidli bir denizci ailesine mensuptur. İbn Mâcîd, uzun denizcilik tecrübesinin yanında atalarının bilgi mirasına da sahipti ve sadece bir denizci olarak kalmayıp babası gibi bildiklerini kaleme aldı; eserleri uzun süre Kızıldeniz ve Hint Okyanusu denizcilerine rehberlik etmiştir. Babasının *el-Hicâziyye* adlı kitabını gayet iyi incelemesinin dışında İbn Mâcîd'in Abbâsî döneminin meşhur üç denizcisi Muhammed b. Şâzân, Sehl b. Ebân ve Leys b. Kehlân'ın yazdıklarından da faydalandığı bilinmektedir (*Kitâbü'l-Fevâ'id*, s. 343-344). Ancak onların verdikleri bilgiler XV. yüzyıla kadar eskimiş, bahsedilen bazı kasaba ve limanlar zamanla yok olmuş, bazılarının da adları

değişmişti. İbn Mâcîd, bu üç deniz âlimini dikkate alarak kendisine "dördüncü" demektedir. Bununla beraber her üçünün çalışmalarındaki bazı noktaları eleştirerek çoğu bilgilerin orijinal olmadığını söyler (a.g.e., s. 10, 14-15, 16-18). Fakat adı geçen Abbâsî âlimlerinin kitapları günümüze ulaşmadığından İbn Mâcîd'ininki onlarla mukayese etme imkânı bulunmamaktadır. İbn Mâcîd, o güne kadar Arapça yazılmış astronomi ve coğrafya eserlerini de incelemiş ve denizcilik konusunda yetişmek isteyenlere bunları okumalarını tavsiye etmiştir. Bu eserlerin başlıcaları Abdurrahman es-Sûfî'nin *Kitâbü'l-Teşâvîrî* (*Kitâbü Şuveri'l-kevâkibi's-şâbite*), Hasan b. Ali el-Merrâküşî'nin *Câmi'u'l-Mebâdi' ve'l-gâyât*'ı, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Zic-i İlḥânî*'si, Yâkût el-Hamevî'nin *Kitâbü'l-Müşterik*'i, İbn Saîd el-Mağribî'nin *Kitâbü Coğrafyâ fi'l-eḳâlimi's-seb'a'sı* (*Kitâbü Bastî'l-arz fi'l-tûl ve'l-'arz*), İbn Havkal'ın *Şüretü'l-arz*'ı, Uluğ Bey'in *Zic'i*, Bettânî'nin *ez-Zicü's-Şâbi'î*'si, Halife Me'mûn tarafından kısmen Arapça'ya tercüme ettirilen Batlamyus'un *el-Mecisî'î*'si, İbn Şâtîr el-Misrî'nin *Zic'i* ve Ebü'l-Fidâ'nın *Taḳvîmü'l-büldân*'ıdır.

Zamanında mevcut bilgilerden mümkün olduğu ölçüde faydalanmasının ötesinde İbn Mâcîd bunlara kible yönünün tesbiti gibi önemli konularda katkılarda da bulunmuştur. *Ḳibletü'l-İslâm* adlı eserinde dünyanın farklı bölgelerinde kiblenin nasıl belirleneceğini anlatmakta ve bu münasebetle pusula (kumpas) hakkında geniş bilgi vermektedir. Pusulanın beytül-ibre / hokkası içine manyetik iğneyi ilk defa İbn Mâcîd yerleştirmiştir. Bilindiği kadarıyla pusulayı bulan ve geliştirenler Çinliler'dir. Sung döneminde kullanılan pusula, balık şeklinde bir tahta üzerine oturtulmuş bir miknatıs taşı ile güneği gösteren bir iğneden ibaret olan ve suda yüzen bir alettir. Çin kozmik sembolizminde imparator kutup yıldızını temsil ederdi ve dolayısıyla tahtta otururken yüzünü güneye çevirirdi. Bu, Arap yazarlarının sonraları sık sık atıfta buldukları "yüzen balık" şeklindeki pusuladır. Bununla beraber İbn Mâcîd'in pusula iğnesini yerleştirme tekniğinin bir yenilik olduğunda şüphe yoktur.

İbn Mâcîd'in deniz kıyıları üzerine yaptığı araştırmalardan onun, Batlamyus ve Sûrlu Marinus'un etkisiyle dünyanın güneyinde bilinmeyen toprakların varlığına inanan Ortaçağ müslüman coğrafyacıla-

rından ayrıldığı anlaşılmaktadır. Ona göre Doğu Afrika kıyısındaki Sofâla'ya varıldığında Madagaskar solda, Afrika anakarası sağda kalmakta ve kıyı önce batıya, sonra da kuzeye dönerek Atlas Okyanusu'nun başlangıcını oluşturmaktadır. Buradan sırasıyla anakarada yer alan Kânim'e, Esfî'ye ve daha sonra da Septe'ye (Ceuta) ulaşılır ki burası Akdeniz'in giriş kısmıdır (*Kitâbü'l-Fevâ'id*, s. 273-274). İbn Mâcîd, bir başka yerde Hint Okyanusu'nun Atlas Okyanusu'na bağlantılı olduğunu açıkça ifade etmekte (a.g.e., s. 113), Madagaskar adasını tanımlarken de güneyinde Hint Okyanusu'nun bulunduğunu söyleyip buranın Atlas Okyanusu'nun güney kesiminin başlangıcı olduğunu belirtmektedir (a.g.e., s. 293). Bütün bunlar, onun dünyanın güneyinde bilinmeyen toprakların varlığına inanmadığını göstermektedir.

İbn Mâcîd Hint Okyanusu'na açıldığında Süliyân (Şüliyân [= Tamil gemicileri]), Kunkaniler (Konkan, Maharaştra, Hindistan) ve Gucerâtîler tarafından hazırlanan iskele ve limanlarla ilgili kıyasatı (yıldızların ufuk hattından yüksekliği) kullanmaktaydı; bu denizcilerin bir kısmını şahsen tanımış ve zaman zaman onların kılavuzluğundan da yararlanmış olmalıdır. Vasco de Gama'nın İbn Mâcîd'in rehberliğinde Hindistan'a gittiği konusunda ise şüphe yoktur. Portekiz kaynakları her ne kadar İbn Mâcîd'i ismen zikretmiyorsa da Kutbüddin el-Mekkî (ö. 990/1582 [?]) Ahmed b. Mâcîd'in bir amiralin ahbabı olduktan sonra onun Doğu Afrika sahiline deki Malindi'den Hindistan'daki Kaliküt'e gitmesine rehberlik ettiğini ve gemiyi, Afrika kıyısını dolaşmak yerine açık denizden götürdüğünü bildirmektedir (*el-Berku'l-Yemânî*, s. 18-19).

Eserleri. *Kitâbü'l-Fevâ'id fî uşûli Şîmi'l-baḥr ve'l-ḳavâ'id*, 895 (1490) tarihinde yazılmış olup denizcilik hakkında genel bilgiler ihtiva eder. Yelkenle denize açılmanın ön şartları, pusulanın otuz iki bölümüne denk düşen yıldızlar, rüzgârlar, deniz mevsimleri, kaptanlar için gerekli olan temel bilgiler ve araçlar, enlem, boy-lam gibi konular bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Hadramut bölgesindeki "el-kevs" gibi güney enlemlerinde sürekli esen salîb dalgasını keşfettiğini söylemekteyse de yeri tesbit edilememiştir. Bunun dışında kutup yıldızının duruşundan ve diğer yıldızların hareketlerinden ne anlam çıkarılacağını açıklamıştır. Ayrıca Asya, Avrupa ve Afrika kıyılarının tanımlarını yap-

maktadır ki bu daha önce hiçbir denizci tarafından gerçekleştirilememiştir. Eserde Hint Okyanusu'ndaki on adaya ve Kizildeniz'e ayrı bölümler ayrılmıştır. *Kitâbü'l-Fevâ'id*, İbrâhîm Hûrî ve İzzet Hasan tarafından tahkik edilerek yayımlanmış (Dimaşk 1971) Gerald R. Tibbetts de eseri *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese* adıyla notlar ilâve ederek İngilizce'ye çevirmiştir (London 1981).

İbn Mâcid'in diğer eserleri de şunlardır: *Hâviyetü'l-ihtisâr fi usûli 'ilmi'l-bihâr; Mu'arreb* (urcûze); *et-Tuhtetü'l-kuğât* (*Qıbletü'l-İslâm fi cemâ'i'd-dünyâ*); *Urcûzetü berri'l-Arab fi Hâlici Fars; Urcûze fi kısmeti'l-cemme 'alâ encemi benâti nâ's; Kenzü'l-me'âlîme ve zahîratihim fi 'ilmi'l-mechûlât fi'l-baħr ve'n-nücûm ve'l-burûc* (urcûze); *Urcûze fi'netehât li-berri'l-Hind ve berri'l-Arab; Mîmiyyetü'l-abdâl* (urcûze); *Urcûzetü'l-muħammese; 'İddetü eşhürî'r-Rûmiyye; Darîbetü'd-darâ'ib* (urcûze); Ali b. Ebû Tâlib'e ithaf edilen urcûze; *el-Kaşîdetü'l-Mekkiyye; Nâdiretü'l-abdâl* (urcûze); *eż-Zehabiyye* (*el-Kaşîdetü'l-bâ'iyye*); *el-Fâ'ika* (urcûze); *el-Belîğa; el-Fuşûl; es-Seb'iyye* (urcûze); başlıksız bir kaside; *el-Hâdiyye* (kaside). İbn Mâcid'in bu eserlerinin tamamı Gabriel Ferrand tarafından *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles* adıyla tıpkı basım olarak iki cilt halinde yayımlanmıştır (Paris 1921-1923, 1925 → Frankfurt 1992). İbrâhîm Hûrî, *Hâviyetü'l-ihtisâr* ile (*BEO*, XXIV [1971], s. 249-387) toplam on üç urcûze ve kasideyi bazı notlarla birlikte neşretmiştir (a.g.e., XXXVII-XXXVIII [1985-1986], s. 163-274). Müellifin bunlardan başka *es-Süfâliyye, el-Ma'akıyye ve et-Tâ'iyye* adlı üç urcûzesi de *Şelâse rahmâ-necâti'l-mechûle li-Aħmed b. Mâcid: Irinyeizyestniya Lotsii Akhmada İbn Madzida arabaskogo Lotsmana Vasko da Gama* (Moscov-Leningrad 1957 → Frankfurt 1992) adıyla Theodore Shumovsky tarafından tıpkıbasım halinde neşredilmiştir. Aynı urcûzeler İbrâhîm Hûrî tarafından ayrıca yayımlanmıştır (*el-İktil*, 1/3-4 [San'a 1981], s. 139-219).

İbn Mâcid'in üslûbu sade ve ifadesi açıktır. Yazılarını Arap ve Fars şiiirinden örneklerle süslediği görülür. Ferrand, *Kitâbü'l-Fevâ'id*'i Ortaçağ sonları denizcilik biliminin bir sentezi olarak değerlendirir ve İbn Mâcid'i denizcilik biliminde eser veren modern yazarların ilki olarak tanımlar (*İA*, XI, 524). Onun modernliği-

nin işaretlerinden biri de kullandığı yer isimlerinin bugün dahi kolayca anlaşılır olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâcid, *el-Fevâ'id fi usûli 'ilmi'l-baħr ve'l-kaḡavâ'id* (nşr. İbrâhîm Hûrî – İzzet Hasan), Dimaşk 1971, s. 10, 14-15, 16-18, 113, 273-274, 293, 343-344; a.mlf., *Hâviyetü'l-ihtisâr fi usûli 'ilmi'l-bihâr* (nşr. İbrâhîm Hûrî, *BEO*, XXIV [1971] içinde), neşredenin girişi, s. 13-25; I. Krachkovsky, *Târihu'l-edebi'l-coğrafiyyü'l-Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, ii, 579-581; Kutbüddin el-Mekki, *el-Berku'l-Yemânî fi'l-fethi'l-'Osmânî*, Riyad 1387/1967, s. 18-19; Enver Abdülfâim, *el-Milâha ve 'ulümü'l-bihâr inde'l-Arab*, Küveyt 1399/1979, s. 139-145; a.mlf., "el-Fevâ'id fi usûli 'ilmi'l-baħr ve'l-kaḡavâ'id", *Tİ*, V, 274-286; Hüseyin Hasan, *A'lâmü Temim*, Beyrut 1980, s. 55-57; S. Maqbul Ahmad, "İbn Mâjid", *DSB*, IX, 35-37; a.mlf., "İbn Mâjid", *EP* (İng.), III, 856-859; a.mlf., "Coğrafya", *DİA*, VIII, 62; Muhammed Mahmûd Muhammedeyn, *et-Türâşü'l-coğrafiyyü'l-İslâmî*, Riyad 1404/1984, s. 286-292; a.mlf., "Tesâülât havle kadıyyeti irşâdi İbn Mâcid li-Vasko dey Câmâ ilâ tarîka'l-Hind", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. 6, Riyad 1979, s. 55-68; Ömer Müsâ Bâşâ, *Târihu'l-edebi'l-Arabî: el-'aşrû'l-Memlûki*, Dimaşk-Beyrut 1409/1989, s. 598-620; *Studies on Ahmad Ibn Majid and Sulayman al-Mahri* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Abdurrahman Hamîde, *A'lâmü'l-coğrafiyyine'l-Arab*, Dimaşk 1416/1995, s. 610-626; Abdülhâdi et-Tâzi, "İbn Mâcid ve'l-Burtuğâl", *el-Bahşü'l-'ilmi*, sy. 36, Rabat 1406/1986, s. 15-79; Syed Sulayman Nadvi, "The Arab Navigation", *al-İlm*, VIII, Westville 1988, s. 15-17; Husam al Khadim, "İbn Mâjid his Role in the Discovery of a Sea-route to India and Evidence of Scientific Thinking in his Writings", *el-Veşîka*, sy. 14, Bahrain 1989, s. 218-235; Sabbâh İbrâhîm eş-Şeyhâlî, "İbn Mâcid ve Şarķu İfrîķâ", a.e., sy. 23 (1993), s. 156-178; İbrâhîm Hûrî, "er-Rubbânü'l-Arabî Aħmed b. Mâcid", *MMLADm.*, LXVIII/1 (1993), s. 59-74; Türkkaya Ataöv, "Vasco Da Gama mı, Ahmed Bin Mâcid mi", *Toplumsal Tarih*, V/25, İstanbul 1996, s. 15-16; Theodore Shumowski, "Ahmed Ibn Majid, The Last Lion of the Arab Seas", *el-Veşîka*, sy. 32, Bahrain 1418/1997, s. 184-205; Gabriel Ferrand, "Şihâbeddin", *İA*, XI, 519-529; İnâyetullah Rızâ, "İbn Mâcid", *DMBİ*, IV, 548-556.



SAYYID MAQBUL AHMAD

İBN MADÂ

(ابن مضاء)

Ebû'l-Abbâs (Ebû'l-Kâsim, Ebû Ca'fer) Ahmed b. Abdîrahmân b. Muhammed b. Madâ' el-Lahmî el-Kurtubî (ö. 592/1196)

Dil âlimi ve Zâhirî fakihî.

513 (1120) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Öğrenimine bu şehirde başladı. İbn Ebû'l-Hisâl, Abdülmelik b. Meserre, Ebû Bekir İbn Müdeyd, İbnü'l-Münâsif,

Ruşâfî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû'l-Abbas İbnü'l-Hasib, Ebû Bekir İbn Semhûn ve İbn Beşkûvâl'den hadis, kıraat, fıkıh, dil ve edebiyat dersleri aldı. Daha sonra İşbîliyye'ye (Sevilla) giderek Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî'den kıraat, Ebû'l-Kâsim İbnü'r-Remmâk'tan dil ve edebiyat okudu, ayrıca Kurtuba'dan İşbîliyye'ye gelen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin derslerine burada da devam etti. Bir süre Sebte'de (Ceuta) Kâdî İyâz'dan, Meriye'de (Almeria) İbn Atıyye el-Endelüsî ve Ebû'l-Haccâc el-Kudâî'den hadis dinledi. Ebû'l-Hasan Ali b. Mevhib el-Cüzâmî, Ebû Bekir İbn Fendele ve diğer bazı âlimlerden hadis rivayetine icâzet aldı. Ders ve icâzet aldığı hocalarının isimlerini *el-Bernâmec* adlı eserinde kaydetti (Abdülvehhâb b. Mansûr, III, 357). Bu yıllarda derlediği hadis mecmuaları Meriye'nin hristiyanların eline geçtiği sırada kaybolmuştur (İbn Ferhûn, I, 210).

İbn Madâ tahsilini tamamladıktan sonra genç yaşta Mağrib'e geçti. Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tümert'in kabrinin bulunduğu Merakeş yakınındaki Tinnellel dağında yaşayan Berberî kabileleri arasında yerleşti. Burada eğitim ve öğretimle meşgul olan İbn Madâ'nın ünü çevreye yayılınca Muvahhidler Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî tarafından ders vermek üzere Merakeş'e davet edildi. Bu olay onun şöhretini daha da arttırdı. Abdülmü'min'in 558'de (1163) ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû Ya'kûb Yûsuf da İbn Madâ'ya saygı göstermeye devam etti. Sultan, kardeşi Seyyid Ali'yi Fas'a vali tayin edince İbn Madâ'yı onun yanına kâtip olarak gönderdi, ardından da kadılık makamına yükseltti. 563 (1167) yılında da Kurtuba'ya vali tayin ettiği diğer kardeşi Seyyid İbrâhîm'in yanında müşrif olarak görevlendirdi. İbn Madâ bu görevi sürdürürken aleyhinde çıkarılan dedikodular sultanın gözünden düşmesine sebep oldu. O sırada Endülüs'ün idaresini yeniden düzenlemek üzere Kurtuba'ya gelen Sultan Ebû Ya'kûb Yûsuf onu görevinden azletti. Ebû Ya'kûb'un İbn Madâ'ya küskünlüğü, kardeşi Yahyâ b. Abdülmü'min'i Bicâye'ye (Baugie) vali olarak tayinine kadar devam etti. Valinin ricası üzerine sultan İbn Madâ'yı Bicâye kadılığına getirdi. Valinin ölümünün ardından Merakeş'e davet edilen İbn Madâ bir süre sonra sultanın yakınları arasına girmeyi başardı. 578'de (1182) kadılıkudât tayin edildi. Ebû Ya'kûb Yûsuf'un 580 (1184) yılında ölü-

mü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr da İbn Madâ'dan bu görevi sürdürmesini istedi. Yeni sultanın 582'de (1186) Tunus'a yaptığı sefere katılan İbn Madâ Kayrevan'da buldukları sırada hastalandı. Bunun üzerine görevinden azledilirse de iyileşince tekrar Bicâye kadılığına getirildi. Bir süre sonra yaşlılığı sebebiyle görevinden ayrıldı. İbn Madâ, hayatının son yıllarında Endülüs'e gelen Ebû Yûsuf el-Mansûr'u karşılamak için Endülüs'e gitti (585/1189). Ardından yerleştiği İşbiliye'de kendini tamamen ilme verdi. 27 Cemâziyelâhir 592'de (28 Mayıs 1196) vefat etti ve şehrin Bâbülcavher dışında bulunan kabristanına defnedildi.

Fıkıh, hadis, dil ve kıraat ilimleri yanında tıp ve matematik sahaslarında da bilgi sahibi olan İbn Madâ'nın öğrencileri arasında İbn Dihye el-Kelbî, Abdullah b. Süleyman b. Havtullah, Ebû'l-Hasan eş-Şârrî el-Gâfikî, Ömer b. Muhammed eş-Şelevbîn, İbn Zerkûn ve Gâlib b. Abdurrahman eş-Şerrât gibi âlimler bulunmaktadır.

İbn Madâ'nın yetiştiği dönemde Kuzey Afrika ve Endülüs'te Mâlikî mezhebi yaygındı. Bu yıllarda Muvahhidler Devleti'nin temellerini atmaya çalışan İbn Tûmert mezhep taassubuna, özellikle Mâlikî mezhebi taraftarlarına karşı bir hareket başlatmış, yıkılan Murâbitlar Devleti yerine kurulan Muvahhidler Devleti de Kuzey Afrika ve Endülüs'teki Mâlikîlik taassubuna karşı resmî mezhep olarak Zâhirîliği benimsemişti. Endülüs'te Mâlikî fıkıh tahsil eden İbn Madâ, Mağrib'e geçip Muvahhidler Devleti'nde kadılık görevine tayin edilince Zâhirî mezhebini kabul etti. Dönemin büyük Zâhirî fakihlerinden biri olan İbn Madâ, Zâhirî mezhebi doğrultusunda yaptığı çalışmalarda nahiv âlimlerinin görüş ve düşünceleriyle de meşgul oldu. Onların Kur'an âyetlerinin zâhirini bir tarafa bırakıp yaptıkları çeşitli yorumlarla hem Allah'ın kelâmını asıl gayesinden uzaklaştırmaya sebep olduklarını, hem de nahiv öğretimini zorlaştırdıklarını, bunun ise Kur'an'ı kendi şahsî görüşleriyle tefsir etmeyi yasaklayan hadislere ters düştüğünü ileri sürdü (*Kitâbü'r-Red* [nşr. Şevki Dayf], s. 88, 92-93; a.e. [nşr. M. İbrâhim el-Bennâ], s. 70). Yazdığı üç eserle nahivcilerin dil öğretimi konusundaki görüşlerini eleştirdi.

İbn Madâ'ya göre kelimenin cümle içinde merfû, mansub, mecrur, meczum olmasının sebebi nahivcilerin cümlede var saydıkları fiil, edat vb. âmillere değil ko-

nuşanın kendisidir. Konuşan öyle söylediği için kelime merfû, mansub, mecrur veya meczum olmuştur; yani âmil konuşanın kendisidir. Buna bağlı olarak câr mecrur ile zarfa müteallak tayinine, münâdâ, iştilal, tenâzû' ve tahzîr konularında ayrı bir âmil, fiil ve sıfatlarda (şibh-i fiil) fâil zamir takdirine ihtiyaç yoktur. Bütün bunlar takdir ve te'vile gerek kalmadan oldukları gibi kabul edilmelidir. Yine ona göre nahiv kurallarıyla ilgili ikinci ve üçüncü derecedeki soru ve cevaplar ve akıl yürütmeler de gereksizdir. Belli kökten şu vezinde bir kelime nasıl türetilir gibi sorular yersiz ve lüzumsuzdur. Zira böyle sorular dilde bulunmayan birçok kelimenin türetilmesine sebep olacağı için zararlıdır. Daha önce Câhiz, İbn Cinnî ve özellikle İbn Hazm da nahivcilere bazı itirazlar yöneltmişlerse de onların eleştirileri İbn Madâ'ninki kadar kapsamlı ve sistematik değildir. İbn Madâ'nın dil meselelerine bu şekilde yaklaşımında, mensup olduğu Zâhiriyye doktrininin etkisi açıkça görülmektedir. İbn Madâ'nın bu görüşlerine XX. yüzyıla kadar itibar edilmiş, bu yüzyılın ilk yarısında İbn Madâ'yı örnek alarak Arapça'nın kolaylaştırılması konusunda bazı çalışmalar yapılmış, bu arada İbrâhim Mustafa *İhyâ'ü'n-nahv* adıyla bir eser kaleme almıştır. Fakat bunların pek başarılı olduğu söylenemez (Muhammed Ali en-Neccâr, bk. bibl.; M. Abdülhâlîk Üdayme, bk. bibl.; Ali el-Ammârî, bk. bibl.).

Eserleri. İbn Madâ nahiv, tefsir, kıraat ve hadis âlimleriyle onların metotlarına yönelttiği eleştirileri ihtiva eden bazı eserler kaleme almıştır. 1. *Kitâbü'r-Red 'ale'n-nühât*. Şevki Dayf (Kahire 1366/1947, 1977, 1982) ve Muhammed İbrâhim el-Bennâ (Kahire 1399/1979) tarafından neşredilmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ ed-Düvâlî es-Sarîfî'ye de (ö. 790/1388) aynı adla bir kitap nisbet edilmiştir (Süyûtî, I, 252; Hânsârî, VIII, 100). 2. *el-Müşrik fi işlâhi'l-mantık*. İbn Madâ'nın *Kitâbü'r-Redd*'inde (nşr. Şevki Dayf, s. 107) sözünü ettiği, nahvin bütün konularını içeren eleştiri ağırlıklı kitabın bu eser olması muhtemeldir. 3. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ammâ lâ yelîku bi'l-beyân*. İbn Madâ'nın nahiv, tefsir ve kıraat âlimlerinin Kur'an'la ilgili yöntemlerine itirazlarını içermektedir. Müellifin çağdaşı İbn Harûf en-Nahvî (ö. 609/1212) bu esere *Tenzihü e'immeti'n-nahv 'ammâ nüsibe ileyhim mine'l-ğa'a' ve's-sehv* adıyla bir reddiye yazmışsa da İbn Madâ onun

tenkitlerini önemsemediğini ifade etmiştir (Abdülvehhâb b. Mansûr, III, 359). 4. *el-Bernâmec*. Hocalarının biyografileriyle onlardan okuduğu kitaplar ve aldığı icâzetlere dairdir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Madâ, *er-Red 'ale'n-nühât* (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1366/1947, neşredenin girişi, s. 1-76; a.e. (nşr. M. İbrâhim el-Bennâ), Kahire 1399/1979, neşredenin girişi, s. 3-52; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 91-92; İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1959, s. 202; Zehabî, *Ma'rifetü'l-kur'ân* (Altıkulaç), III, 1123-1124; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 192; Münzirî, *et-Tekmile*, I, 254-255; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, s. 109-110 (rakam 234); İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, 11; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 208-211; Süyûtî, *Buğyetü'l-uu'ât*, I, 252, 323; *Keşfü'z-zunûn*, I, 494-495, 839; II, 1693; Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, Kahire 1962, III, 96-98; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebe*, V, 512-515; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribi'l-'Arabî*, Rabat 1403/1983, III, 357-360; Muâz es-Seretâvî, *İbn Mağâ' el-Kurtubî ve cühüdühü'n-naḥviyye*, Amman 1988, tür.yer.; Şa'bân Awwâd M. el-Ubeydî, *en-Nahvü'l-'Arabî ve menâhicü't-te'lîf ve't-taḥlîl*, Dimaşk 1989, s. 419-438; Abdülkerîm Muhammed el-Esed, *el-Vasîl fi târihi'n-naḥvi'l-'Arabî*, Riyad 1413/1992, s. 156-159; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Üyünü'l-mü'ellefât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1992, I, 270-271; Muhammed Ali en-Neccâr, "İbn Mağâ' el-Kurtubî ve reddühü 'ale'n-nühât", *ME*, XIX/1 (1949), s. 233-239; XIX/3 (1949), s. 524-530; XIX/4 (1949), s. 611-616; XIX/6 (1949), s. 898-905; M. Abdülhâlîk Üdayme, "Ḥavle er-Red 'ale'n-nühât", a.e., XIX/5 (1949), s. 805-810; Ali el-Ammârî, "İbn Mağâ' ve tahzîrühü'n-naḥv", a.e., XXXI/7 (1960), s. 698-706; Selâhaddin ez-Za'belâvî, "en-Nahv ve'n-nühât", *MMLADm.*, LIV/4 (1979), s. 868-870; M. Hâşim Abdüddâim, "et-Ta'îl 'inde'n-nühât", *Mecelletü'l-Bahşi'l-ilmî ve't-türâsi'l-İslâmî*, III, Mekke 1980, s. 151-157; Faruk Toprak, "Reformist Bir Arap Gramercisi İbn Mağâ", *DTCFD*, XXXVII (1994), s. 207-212; Köjörî Nakamura, "İbn Mağâ's: Criticism of Arabic Grammarians", *Orient*, X (1974), s. 89-113; F. de la Granja, "İbn Mağâ", *El²* (İng.), III, 855-856; İnâyetullah-ı Fâtiḥ-i Nejad, "İbn Mağâ", *DMBİ*, IV, 626-628.



HULÛSİ KILIÇ

İBN MÂHÂN

(ابن ماهان)

Alî b. İsâ b. Mâhân
(ö. 195/811)

Abbâsî kumandanı ve valisi.

Aslen İranlıdır. Benî Huzâa'nın âzâtlısı olan babası İsâ b. Mâhân, Abbâsiler'in ihtilâl hareketine erken dönemde katılmış ve Merv'deki nakibler arasına girmişti. Oğlu İbn Mâhân'ın adına ise kaynaklarda

ilk defa Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ölümünden sonra yeğeni İsa b. Mûsâ'ya biat etmeyişi sebebiyle rastlanır. Mehdi-Billâh döneminde (775-785) muhafız alayının kumandanlığına, 163 (780) yılından itibaren de genç veliaht Hâdî'nin sâhibü'l-haresliğine getirildi ve onun en yakın askerî danışmanı oldu. İbn Mâhân'ın muhafız alayı kumandanlığı Hârûnürreşid devrinde de (786-809) devam etti. Halife daha sonra onu Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin muhafefetine rağmen Horasan valiliğine getirdi.

İbn Mâhân'ın on yıl kadar süren Horasan valiliği, halka eziyet etmesi ve bilhassa koyduğu ağır vergiler yüzünden isyanlarla geçti. Önce Sistan'da Hâricî Hamza b. Edrek (Etrek) ayaklandı. 180 (796) yılında İbn Mâhân'ın görevlendirdiği Amraveyh b. Yezîd, 6000 kişilik bir kuvvetle Hamza b. Edrek'e karşı çıktı, çatışmada yenildi ve askerlerinin çoğu öldürüldü. İbn Mâhân, hakkındaki şikâyetler üzerine Hârûnürreşid tarafından 183'te (799) Bağdat'a çağrıldıysa da yeniden Horasan'daki görevine gönderildi. Bu arada onun Bermekîler'e karşı komplo hazırladığı ve Mûsâ b. Yahyâ'yı Horasanlılar'la mektuplaşarak onları halifeye karşı kışkırtma girişiminde bulunmakla suçladığı, bunun üzerine halifenin Mûsâ'yı hapse attığı ve daha sonra da serbest bıraktığı rivayet edilmektedir. İbn Mâhân'ın halifenin yanına gittiği sırada Nesâ'da Ebû'l-Hasîb liderliğinde yeni bir isyan başladı. İbn Mâhân geri döndüğünde Ebû'l-Hasîb'e eman verdi. Fakat Ebû'l-Hasîb ertesi yıl yeniden isyan etti; Nesâ, Ebîverd, Tûs, Serahs ve Nişâbur'u kontrolü altına almayı başardı; ancak Merv'i kuşatmaktan bir sonuç alamayınca Serahs'a çekildi. İbn Mâhân 186 (802) yılında Ebû'l-Hasîb'in üzerine yürüdü ve yapılan savaşta onu öldürüp ailesini esir aldı.

189'da (805) Horasan ileri gelenlerinin İbn Mâhân'ın kendilerine kötü muamelede bulunduğu, haksız yere mallarını ellerinden aldığı hususunda şikâyetle bulunmaları üzerine Hârûnürreşid eyalette işlerin nasıl gittiğini bizzat görmek için Horasan'a doğru yola çıktı. Rey'de halifeye karşı başlayan İbn Mâhân ona hakkındaki ihbarların doğru olmadığını anlatarak görevinde kalmayı başardı. 190'da (806) İbn Mâhân'ın sert siyasetinin de etkisiyle Râfi' b. Leys Semerkant'ta ayaklandı. Dihkanlar tarafından önemli ölçüde desteklenen isyanın bastırılmaması üzerine durumun kötüye gittiğini gören halife İbn

Mâhân'ı görevinden alarak yerine Herseme b. A'yen'i tayin etti. Bu sırada Râfi' b. Leys Mâverâünnehir'in tamamına hâkim olmuş ve çok güçlenmişti. İsyanın son derece tehlikeli bir duruma geldiğini gören Hârûnürreşid, yanına oğullarından Me'mûn ve Sâlih'i alarak ordusunun başında Horasan'a hareket etti; Emîn'i işlerin idaresi için Bağdat'ta bırakmıştı (192/808). Tûs'a ulaşan Hârûnürreşid Me'mûn'u Merv'e gönderdi; fakat arkasından rahatsızlanarak burada öldü (193/809).

İbn Mâhân, Emîn ile Me'mûn arasında başlayan hilâfet mücadelesinde Emîn'in yanında yer aldı ve Me'mûn'un veliahtlıktan azledilmesi hususunda etkili oldu. Halife Emîn 195 (811) yılında onu el-Cibâl, Hemedan, İsfahan ve Kum valiliğine getirerek Me'mûn'un, Tâhir b. Hüseyin kumandasında gönderdiği 4000 kişilik kuvvete karşı hazırladığı 40.000 kişilik orduya kumandan tayin etti. Fakat askerlerine mal dağıtılan, silâh ve teçhizat bakımından daha mükemmelinin, sayı bakımından daha kalabalığının görülmediği rivayet edilen bu ordu, Rey yakınlarında karşılaştığı Tâhir b. Hüseyin'in çok iyi savaşan disiplinli küçük ordusu tarafından bozguna uğratıldı ve büyük bir kısmı imha edildi; öldürülenler arasında İbn Mâhân da vardı (Şâban 195/Mayıs 811). Tâhir b. Hüseyin, İbn Mâhân'ın kesik başını vezir Fazl b. Sehl'e gönderdi (İbnü't-Tiktakâ, s. 214).

İbn Mâhân'ın oğlu, Suriye birlikleri kumandanı Hüseyin b. Ali kısa bir müddet sonra isyan ederek Halife Emîn'i hapsedmişse de sâdik adamlarının çabalarıyla hapisten kurtulan ve tekrar halife ilân edilen Emîn tarafından öldürülmüştür (Receb 196/Nisan 812).

BİBLİYOGRAFYA :

Dîneverî, *el-Ahbarü't-tuvâl*, s. 390-391, 396-397; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, bk. İndeks; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 398-400; Hamza el-İsfahânî, *Târîhu sinî mülûki'l-arz ve'l-enbiyâ'*, Beyrut 1961, s. 170-171; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 34, 75, 103, 150-151, 163-166, 174, 177, 184, 191, 195, 203-205, 215, 227-230, 233, 235, 239-246, 256; İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî*, s. 213-214; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 340; II, 517-518, 522; IV, 39, 42, 76-77; D. Sourdel, *Le vizirat 'abbâside*, Damas 1959, I, 120, 152, 162, 192, 200-201, 219; II, 653; a.mlf., "İbn Mâhân", *EI²* (İng.), III, 859; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 133; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London 1986, s. 79, 96, 97, 104-105, 121, 122, 124, 130, 139, 152, 176, 181-183, 186-187; ayrıca bk. İndeks; Fikret İşıltan, "Tâhir b. Hüseyin", *İA*, XI, 632; Ch. Pellat, "Ali b. İsa", *EI*, I, 852.



NAHİDE BOZKURT

İBN MAHLED, Ebû Muhammed

(أبو محمد ابن مخلد)

Ebû Muhammed el-Hasen
b. Mahled b. el-Cerrâh
(ö. 267/880-81)

Abbâsî veziri.

209'da (824) Bağdat'ın güneyinde Dicle kenarındaki Deyrükunnâ'da doğdu. Benî Cerrâh kabilesine mensup hıristiyan bir ailenin çocuğudur. İbn Mahled ihtidâ ettikten sonra Abbâsî divan teşkilâtına girdi. Halife Mütevekkil - Alellâh devrinde (847-861) kâtip olarak bir süre hizmette bulundu. İbrâhim b. Abbas b. Muhammed es-Sûfî vefat edince Dîvânü'd-diyâ'ın başkanlığına getirildi (243/857-58).

251 (865) yılında meydana gelen karışıklıklarda Ahmed b. İsrâil ile birlikte Vezir Ubeydullah b. Yahyâ'yı destekleyen İbn Mahled, 255'te (869) Halife Mu'tez-Billâh'ın annesi Kabîha'nın kâtibi olarak sarayda önemli bir mevkiye yükseldi. Aynı yıl Sâlih b. Vasîf, Bayık Beg ve Mûsâ b. Boğa el-Kebîr'in başlattığı isyan sonunda Mu'tez tahttan indirildi. İbn Mahled de Ahmed b. İsrâil ve İsa b. İbrâhim ile birlikte hapse atıldı ve malları müsâdere edildi. Müstaîn-Billâh halife olunca İbn Mahled'i kendisine vekâleten Mu'tez ve Müeyyed'in mallarını satın almakla görevlendirdi (258/872).

Mu'temid-Alellâh halife olduğu zaman daha önce vezirlikten azledilen Ubeydullah b. Yahyâ'yı yeniden vezir tayin etti. Ubeydullah ölünce yerine İbn Mahled getirildi (263/877). Aynı zamanda Halife Mu'temid'in kardeşi ve Abbâsî hânedanının güçlü siması Muvaffak-Billâh'ın sır kâtibi olan İbn Mahled, Mûsâ b. Boğa Sâmerâ'ya gelince Halife Mu'temid'den izin alarak Bağdat'a kaçtı. Mûsâ'nın isteği üzerine halife onun yerine Süleyman b. Vehb'i vezir tayin etti. Süleyman, Mûsâ b. Boğa'dan aldığı destekle Bağdat'a giderek İbn Mahled'i hapsedti. Ancak Mûsâ b. Boğa'nın ölümü üzerine Süleyman b. Vehb'in gücü zayıflayınca İbn Mahled'den aldığı toprakları iade etti. Bir süre sonra Halife Mu'temid-Alellâh Süleyman'ı vezâretten azledip oğlu Ubeydullah ile birlikte hapse attı. Bu arada İbn Mahled ikinci defa vezir tayin edildi (Zilkade 264 / Temmuz 878). Bu olay halife ile Muvaffak-Billâh'ın arasının iyice açılmasına sebep oldu, ancak iplerin kopma noktasına geldiği bir sırada anlaşma sağlandı. Muvaffak-Billâh'ın müdahalesiyle İbn Mahled azledildi (265/879) ve İsmâil b. Bülbül vezirliğe getirildi.

Fakat kumandanlar Mu'temid'den İbn Mahled'i tekrar vezir tayin etmesini isteyince üçüncü defa vezir oldu. Bunun üzerine Muvaffak askerleri ona karşı kıskırttı. İbn Mahled yakalanıp Enbâr'a, oradan Mısır'a Ahmed b. Tolun'un yanına gönderildi. Başlangıçta İbn Mahled'i iyi karşılayan Ahmed b. Tolun daha sonra onu Muvaffak'la gizlice haberleşmekle itham ederek hapsetti. İbn Mahled hapiste çok kötü bir durumda öldü (Safedî, XII, 267-268). Antakya'ya sürüldüğü ve 269'da (882-83) orada öldüğü de rivayet edilir. İbn Mahled'in, devrindeki hiç kimseyle mukayese edilemeyecek kadar vasıflı bir insan olduğu ve ondan daha bilgili kimsenin bulunmadığı kaydedilmektedir. Başta Buhtürî olmak üzere birçok şair onun hakkında methiyeler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kübî, *Târîh*, II, 492, 504-505; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), XI, 55-57, 59, 83, 84, 160, 246, 251; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), IV, 199; Sâbî, *Rusûmü dâri'l-hilâfe*, s. 51, 65; a.mlf., *el-Vüzerâ*, Beyrut 1990, s. 44, 154; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 83, 88, 119, 161, 201, 310, 316; İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî*, s. 251, 252, 254; Safedî, *el-Vâfi*, XII, 267-269; D. Sourdel, *Le vizirat 'abbâside de 749 a 936*, Damas 1959, s. 357; a.mlf., "İbn Makhlâd", *EP* (Ing.), III, 859; a.mlf., "Dayr Kunnâ", a.e., II, 197; Zirikî, *el-A'âm* (Fethullah), II, 223; K. V. Zetterstéen, "İbn Mahled", *IA*, V/2, s. 766; Abdülemir Selim, "İbn Mahled", *DMB*, IV, 590-591.



OSMAN ÇETİN

İBN MAHLED, Ebü'l-Kâsım

(أبو القاسم ابن مخلد)

Ebü'l-Kâsım Süleymân b. el-Hasen b. Mahled b. el-Cerrâh el-Bağdâdî (ö. 332/944)

Abbâsî veziri.

261'de (874-75) Deyrükunnâ'da doğdu. Benî Cerrâh'a mensup hıristiyan bir ailenin çocuğudur. Babası Ebü Muhammed Hasan b. Mahled ihtidâ ederek Abbâsîler'in hizmetine girmiş, vezirlik makamına kadar yükselmiştir. Ebü'l-Kâsım İbn Mahled de önce divana intisap ederek idarî tecrübesini arttırdı. 301-311 (913-924) yılları arasında Dîvânü'r-resâil'in başında bulundu. Kumandanların nüfuzunun iyice arttığı, devlet adamlarının iktidar mücadelesinin hilâfeti yıpratıldığı bu dönemde Vezir İbnü'l-Furât'ın tarafını tuttu. Ancak onu Halife Muktedir-Billâh'a şikâyet etmek istemesi ve şikâyet dilekçesinin vezirin eline geçmesi aralarının açılmasına sebep oldu. Vezir İbnü'l-Furât, İbn Mahled'i bir süre Bağdat'tan uzaklaş-

tırmak için kendisine vekil tayin ederek Vâsıt'a gönderdi.

İyi yetişmiş bir kâtip olan ve İbnü'l-Furât, İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsâ, Hâmid b. Abbas, Ahmed el-Hasîbî gibi Abbâsî vezirlerinin yanında çalışan İbn Mahled çeşitli devlet kademelerinde tecrübe kazanmıştı. Daha 306'da (918-19) vezir adayı olarak görülmüyordu. 15 Cemâziyelevvel 318'de (15 Haziran 930) Halife Muktedir-Billâh, İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsâ'nın tavsiyesiyle İbn Mukle'yi vezirlikten azledip yerine onu tayin etti. Dîvân-ı Mezâlîm'in tek sorumlusu da o idi. Fakat halife diğer divanların başına Ali b. İsâ'yi getirdi, ayrıca ona her konuda İbn Mahled'e yardımcı olmasını emretti. İbn Mahled, Ali b. İsâ'nın muvafakati olmadan hiç kimseyi tayin veya azletmeyecek ve hiçbir tasarrufta bulunmayacaktı. İbn Mukle'nin azledilmesinin esas sebebi, halife ile açık bir muhalefete girişen Münis'e meyletmesi ve nüfuzunun iyice artmasıydı. Buna rağmen İbn Mahled'in tayininde de Münis'in etkisi oldu. Malî sıkıntılarının çözümünde gösterdiği başarısızlık ve halkın nefretine sebep olan uygulamaları yüzünden ertesi yıl azledilen (28 Receb 319 / 16 Ağustos 931) İbn Mahled, Halife Râdî-Billâh devrinde ikinci defa vezâret makamına getirildi (11 Şevval 324 / 1 Eylül 936). Devlet gelirlerinin azalması halefi Ebü Ca'fer el-Kerhî'nin azil sebebi olarak gösterilmişse de İbn Mahled'in durumu ve imkânları ondan farklı değildi.

İbn Mahled, İbn Râik'in emîrû'l-ümerâ tayin edilmesi ve yönetime hâkim olmasının ardından on ay üç gün görev yaptıktan sonra vezirlikten çekildi (Zehebî, XV, 327). 326'da (938) isyan eden Ebü Abdullah el-Berîdî Bağdat'a girerek vezir oldu (327/939). Ertesi yıl Türk asıllı bir kumandan olan Beckem emîrû'l-ümerâlik makamını ele geçirinceden Berîdî azledilerek yerine İbn Mahled vezir tayin edildi. Bu dönemde iktidar tamamen Beckem ve kâtipi Ebü Abdullah el-Küfî'nin eline geçti.

Halife Râzî-Billâh ölünce (329/940) Vâsıt'ta bulunan Beckem ve Ebü Abdullah el-Küfî Bağdat'a bir mektup göndererek kadılar, Hz. Ali evlâdı, Abbasoğulları ileri gelenleri ve eşrafın toplanarak uygun birini halife seçmelerini istediler. İstişare sonunda İbrâhim b. Muktedir, Müttakî-Lillâh lakabı ile 20 Receb 329'da (20 Nisan 941) halife ilân edildi. Yeni halife İbn Mahled'i vezir olarak yerinde bıraktı, ancak bu sözde bir vezirlikti, çünkü idarede hiçbir etkisi kalmamıştı. Dört ay sonra görevden alınan İbn Mahled Receb 332'de

(Mart 944) vefat etti (İbnü'l-Cevzî, VI, 338). Kaynaklarda onun divan teşkilâtını ve devlet idaresini çok iyi bildiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), IV, 323, 340; Arîb b. Sa'd, *Şılatü Târîhi't-Taberî* (Taberî, *Târîh* [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 44, 68, 99, 130-138; Sâbî, *Rusûmü dâri'l-hilâfe*, s. 38; a.mlf., *el-Vüzerâ*, Beyrut 1990, s. 48, 55, 123; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1982, s. 246, 265, 304, 321, 322, 343; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 338; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 19, 20, 218, 224, 225, 312, 318, 319; İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî*, s. 281-284; Zehebî, *A'âmü'n-nübelâ*, XV, 327-328; Safedî, *el-Vâfi*, XV, 362-363; D. Sourdel, *Le vizirat 'abbâside de 749 a 936*, Damas 1959, s. 456-460; a.mlf., "İbn Makhlâd", *EP* (Ing.), III, 859; Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, III, 375, 376; K.V. Zetterstéen, "İbn Mahled", *IA*, V/2, s. 766-767; Abdülemir Selim, "İbn Mahled", *DMB*, IV, 591.



OSMAN ÇETİN

İBN MAHLED, Sâid

(صاعد بن مخلد)

Ebü Ahmed Ebü'l-Alâ Zül-vizâreteyn Sâid b. Mahled (ö. 276/889)

Abbâsî veziri.

Muhtemelen Medâin yakınlarındaki Keskerî bir Nestûrî ailesine mensup olup Abbâsî Halifesi Mu'temid-Alellah'ın kardeşi Muvaffak'ın hizmetinde iken ihtidâ etti. Babasının adından dolayı Vezir Ebü Muhammed İbn Mahled'in (ö. 267/880-81) kardeşi olduğu ileri sürülürse de bu konuda kesin bilgi yoktur. Mu'temid'in hilâfetine ilk yıllarında hilâfet nâibi tayin ettiği kardeşi Muvaffak otoritesi ve savaş meydanlarındaki cesaretiyle temayüz etmişti. 265'te (878) Muvaffak'ın kâtipliğine tayin edilen İbn Mahled resmen vezir olmasa da bir vezir gibi hareket etti. Bazı isyanların bastırılmasında Muvaffak'ın yanında yer aldı. 266 (879-80) yılında Mu'temid tarafından vezir tayin edildi (Zehebî, XIII, 327). Basra civarında ortaya çıkan Zenc isyanında ve Sicistan'da Saffârîler'in hâkimiyeti ele geçirdikleri sırada bazı askerî görevler üstlendi.

269'da (882-83) Halife Mu'temid ile Muvaffak'ın arası açılınca halife yanına Nîzek, Ahmed b. Hâkân, Hotarmış gibi kumandanları da alarak daha önce anlaştığı Ahmed b. Tolun ile buluşmak üzere Mısır'a doğru yola çıktı. Halife ve adamları Küheyl denilen yerde konakladıkları sırada İbn Mahled, Musul Valisi İshak b. Kun-

dacı'ya mektup yazarak Mu'temid'in kumandanlarını yakalattı ve hapsedirdi. Bu başarısından dolayı Muvaffak tarafından vezirliğe getirilen İbn Mahled'e "Ebû'l-Alâ" künyesi ve "Zü'l-vizâreteyn" lakabı verildi. Bu lakabın ona hem Halife Mu'temid'in hem de nâibi Muvaffak'ın veziri olmasından (Sâbî, s. 130) veya askerî ve idarî kabiliyete sahip olmasından (Shaban, s. 113) dolayı verildiği ileri sürülmektedir. Bu dönemde Irak'ta basılan paralar üzerinde halife ve nâibi ile birlikte İbn Mahled'in adının görülmesi onun itibarının çok yüksek olduğunun bir delilidir.

İbn Mahled, 270 (883-84) yılında Muvaffak'ın oğlu tarafından desteklenen bir ayaklanma sırasında maaşlarının ödenmesini isteyen âsilerin üzerine özel muhafızlarını göndererek isyanı bastırdı. Şâban 271'de (Ocak-Şubat 885) Muvaffak onu Amr b. Leys ile savaşmak üzere Vâsıt'taki karargâhından Fars'a gönderdi. Receb 272'de (Aralık 885) bu seferden dönen İbn Mahled'i karşılamak için kumandanlarını Vâsıt'a yollayarak ona verdiği değeri göstermek isteyen Muvaffak, âni bir kararla birkaç gün sonra onu ve yakınlarını Vâsıt'ta tutuklattı ve mallarını müsâdere ettirdi. Yapılan sayımda köle, eşya, elbise, silâh gibi mallarının 300.000, arazi ve diğer akarlarından elde ettiği gelirin 1.300.000 dinar tuttuğu rivayet edilmektedir. İbn Mahled'in iki oğlu Ebû İsâ ve Ebû Sâlih Bağdat'ta, kardeşi Abdûn Sâ-merrâ'da yakalanarak aynı muameleye tâbi tutuldu. İbn Mahled Safer 276'da (Haziran 889) hapiste öldü. Evinde gözaltında tutulduğu, 275 (888-89) yılından sonra hapisinden çıkarılarak Dicle kenarında bir eve nakledildiğine dair rivayetler de vardır.

İbn Mahled'in bu âni düşüşüne, hazineye para temin etmek hususunda Muvaffak ile aralarında ortaya çıkan ihtilâfın sebep olduğu ileri sürülmektedir. Daha önemli görülen diğer sebep ise hıristiyan olan kardeşi Abdûn'la ilgilidir. Taberî, 271 (884-85) yılı olaylarından bahsederken, bu yıl Bağdat halkının İsâ Kanalı yakınlarında bulunan eski bir manastırı yağmalayıp tahrip ettiğini, halkın ancak güvenlik güçlerinin müdahalesiyle oradan uzaklaştırılabildiğini anlatır ve manastırın daha sonra Abdûn b. Mahled tarafından onarıldığını ilâve eder. Muhtemelen onun devrinde hıristiyanlara bazı haklar ve imtiyazlar verilmesi söz konusu olmuştu. İbn Mahled ile kardeşinin de aynı âkıbete uğraması bu Nestûrî aileye karşı duyulan reaksiyonu göstermektedir. Kay-

naklarda İbn Mahled'in cesareti, ciddi davranışları yanında kibrinden, ayrıca ibadet ve sadaka vermeye düşkünlüğünden söz edilmektedir (İbnü'l-Cevzî, V, 101).

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IX, 544, 585, 620, 622, 628, 649, 650, 665, 667; X, 7, 8, 10, 22, 39, 40; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab* (Abdülhamîd), IV, 209; Sâbî, *Rûsûmü dârî'l-hilâfe*, s. 130; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 101; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 327, 393, 411, 414, 417, 419; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 80; IV, 344; VI, 104; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, XIII, 327; Zirikî, *el-A'lâm*, III, 272; Mez, *el-Hâdretü'l-İslâmiyye*, I, 244-245; D. Sourdel, *Le vizirat 'abbâsî-de de 749 a 936*, Damas 1959, s. 315-326; a.m.f., "İbn Makhlad", *EI*² (İng.), III, 859; M. A. Shaban, *Islamic History*, Cambridge 1976, s. 95, 113; K. V. Zetterstéen, "İbn Mahled", *IA*, V/2, s. 766; H. Kennedy, "al-Mu'tamid 'Alâ'lâh", *EI*² (İng.), VII, 765-766; a.m.f., "al-Muvaffak", a.e., VII, 801; Abdülemîr Selîm, "İbn Mahled", *DMB*, IV, 592-593.



OSMAN ÇETİN

İBN MAHLED el-ATTÂR

(ابن مخلد العطار)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Mahled b. Hafes ed-Dûrî
(ö. 331/943)

Hadis âlimi.

Ramazan 233'te (Nisan 848) muhtemelen Bağdat'ın doğusundaki Dûr mahallesinde doğdu. *Tabakâtü'l-Hanâbile*'de (II, 74) bu tarihin 283 (896) olarak gösterilmesi bir baskı hatası olmalıdır. İbn Kesîr künyesini Ebû Ömer, dedesinin adını Ca'fer olarak zikretmiştir. Attâr (güzêl koku satıcısı) lakabıyla anılmasının sebebine dair bilgi yoktur. Hadis hocaları arasında Müslim, Hanbel b. İshak, Ya'kûb b. İbrâhim ed-Devrakî, Zübeyr b. Bekkâr ve Za'ferânî gibi âlimler bulunmakta; İbnü'l-Ciâbî, Âcurrî, İbn Şâhin, Dârekutnî, İbn Batta, İbn Cüme' el-Gassânî, Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe, İbn Ebû Hayseme, İbn Hâleveyh ve Ebû'l-Hasan İbnü'l-Furât kendisinden rivayette bulunanlar içinde yer almaktadır. Geniş ilmî birikimi ve rivayetinin çokluğu ile tanınan, Dârekutnî'nin "sika me'mun", İbn Hacer el-Askalânî'nin "sika sika, sika meşhur" lafızlarıyla nitelendirdiği İbn Mahled 6 Cemâziyelâhîr 331'de (15 Şubat 943) Bağdat'ta vefat etti. *el-Bidâye*'de onun yetmiş yedi yıl yaşadığının kaydedilmesi bir istinsah veya baskı hatası olmalıdır.

Eserleri. 1. *Ahbarü's-sıbyân*. Çocukların yetiştirilmesi ve eğitimi, anne babanın çocuklara karşı sorumluluklarıyla il-



İbn Mahled el-Attâr'ın *el-Cüz' fihî min hadîsi Ebî 'Abdillâh* adlı eserinin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 546/14)

gili hadis ve rivayetlerin bir araya getirildiği eser Abdullah Kennûn tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. *Ehâdîsühû mimmâ intekâhü'l-Habbâl 'aleyh* (Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 105, vr. 75-92). 3. *el-Emâlî*. Bir nüshası Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 51, vr. 97-102). Müellifin bir hadis meclisine imlâ ettiği rivayetleri de aynı kütüphanede yer almaktadır (Mecmû', nr. 70, vr. 28-31). 4. *Fevâ'id ma'a fevâ'idü'n-Neccâd ve Kaşideti İbn Ebî Dâvûd fi's-sünne* (Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye, Hadis, nr. 248, vr. 1-8). 5. *el-Cüz' fihî min hadîsi Ebî 'Abdillâh Muhammed b. Mahled b. Hafes el-Attâr ed-Dûrî 'an şuyûhih*. Farklı konularda seksen yedi hadisten meydana gelen, Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 546/14, vr. 103^a-107^a) ve Köprülû (nr. 1584, vr. 95^a-102^b) kütüphaneleriyle Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'de (Mecmua, nr. 91/4, vr. 36^a-44^a) nüshaları bulunan bu cüz üzerinde İhsan Özkes yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 6. *Mâ ravâhü'l-ekâbir 'ani'l-İmâm Mâlik* (Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 98/17, vr. 202^a-209^b). 7. *Hadîsü İbnî's-Semmân ve Ca'fer b. Muhammed b. Naşr (Nuşayr) el-Huldî* (Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye, Hadis, nr. 348, vr. 174-185). Kaynaklarda İbn Mahled'in ayrıca *Ecza' fi'l-hadis*, *Müsned fi'l-ğa-*

dis (Kitâbü'l-Müsned, el-Müsnedü'l-kebir), Kitâbü'l-Âdâb ve Kitâbü's-Sünen fi'l-fıkḥ adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mahled el-Attâr, Aḥbârü's-şîğâr (nşr. Abdullâh Kennûn, el-Akâdemiyye, III, Rabat 1986 içinde), s. 113-146; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Tecceddüd), s. 233; Dârekütî, es-Sünen, Beyrut 1966, I, 181; Hatîb, Târîhu Bağdâd, III, 310-311; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabakâtü'l-Hanâbile, II, 73-74; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 142-143, 356-358; VIII, 474; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, VI, 334; İbnü'l-Müstevfî, Târîhu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakâr), Bağdâd 1980, I, 130; Zehebî, A'lâmü'n-nûbelâ', XV, 256-257; a.m.f., Tezkiretü'l-huffâz, III, 828; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 207; Yâfîî, Mür'âtü'l-cenân, Beyrut 1970, II, 310; İbn Hacer, Lisânü'l-Mizân, V, 374; Süyûtî, Ṭabakâtü'l-huffâz (Ömer), s. 344-345; Keşfü'z-zunûn, I, 27; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 331; Hediyyetü'l-'ârifîn, VI, 36; Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifîn, XII, 9-10; a.m.f., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 746; Sezgin, GAS, I, 181; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetraf, s. 90; Elbânî, Maḥṭûṭât, s. 109; Ramazan Şeşen vd.ğr., Fihrişü Maḥṭûṭâti mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1987, II, 242; İhsan Özkes, Muhammed b. Mahled ve Hadis Cüzü'tü (yüksek lisans tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Refîî, "İbn Mahled", DMBİ, IV, 592.



İHSAN ÖZKES

İBN MAİN

(bk. YAHYÂ b. MAİN).

İBN MÂKÛLÂ

(ابن ماکولا)

Ebû Nasr Âli b. Hibetillâh b. Âli el-İclî (ö. 475/1082'den sonra)

Muhaddis ve biyografi yazarı.

Aslen Cerbâzkânîli olup 5 Şâban 421'de (8 Ağustos 1030) Bağdat yakınlarındaki Ukberâ'da dünyaya geldi. Doğum tarihi 402 (1011), 420, 422 ve 429 (1038) olarak zikredilmiştir. Cerbâzkânî ve Bağdâdî nisbeleriyle de anılır. Mâkûlâ vezirler, kadılar yetiştiren Bağdatlı seçkin bir ailenin ismidir. Babası Büveyhîler'den Celâlüddeve'nin vezirliğini yapmış, daha sonra hapsedilmiş ve hapiste ölmüştür. Amcası Hasan b. Ali ile babasının yeğeni Ebû Saîd İbn Mâkûlâ da aynı görevi yapmış, diğer bir amcası Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali Bağdat'ta Şâfiî kâdilkudâtı olmuştur. Kendisinin "Sa'dülmelik" ve "Emîr" lakaplarıyla anılmasının sebebi, Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından muhtemelen Horasan ve Semerkant'a elçi olarak gönderilirken bu unvanlarla taft edilmesidir.

On yaşından itibaren tanınmış hocalardan özel eğitim gören İbn Mâkûlâ yirmi yaşına kadar Kur'an, Arapça, edebiyat, hesap ve hadis dersleri aldı (el-İkmâl, neşredenin girişi, I, 24). Daha sonra tahsilini ilerletmek için Horasan, Mâverâünnehir, el-Cezîre, Dimaşk ve Mısır'a gitti. Akranları arasında hadis bilgisiyyle tanındı. Hadis râvilerini ve nahiv ilmini iyi bilmesiyle, ayrıca yazdığı şiirlerle şöhret kazandı. 462'de (1070) Bağdat'a döndü. İbn Mâkûlâ'nın hocaları arasında Hatîb el-Bağdâdî, Büşrâ b. Mesîf el-Fâtîni er-Rûmî, Ahmed b. Muhammed el-Atîki ve Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî gibi isimler bulunmakta, şeyhi Hatîb el-Bağdâdî, fakih Nasr b. İbrâhim el-Makdisî, Şüçâ' b. Fâris ez-Zühli ve Muhammed b. Tarhân et-Türki ondan faydalananlar arasında yer almaktadır. Devrin Abbâsî halifesi Muktedî-Biemrillâh onu, Semerkant ve Buhara Meliki Tamgan Han'a kendisine biat etmesini sağlamak üzere elçi gönderdi. Bu görevle Horasan'a birkaç defa gittiği kaydedilmektedir.

İbn Mâkûlâ, doğuya yaptığı son seyahatte Cürcân'da veya Ahvaz'da yahut Kirman'da yâni Türk asıllı köleleri tarafından öldürülmüş ve malları gasbedilmiştir. Ölüm tarihi ve yeri hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Güvenilir

kabul edilen rivayete göre 475 (1082) yılı başlarında Bağdat'tan ayrılmış ve daha sonra öldürülmüştür. Ölüm tarihi çeşitli kaynaklarda 479 (1086), 486 ve 487 olarak da zikredilmiştir.

İbn Mâkûlâ hadis hâfızı ve ricâl âlimi, rivayetlerine güvenilir bir kişi, gramer bilgisi kuvvetli bir şairdi. Hatîb el-Bağdâdî'den sonra "ikinci Hatîb" diye meşhur oldu. Hâfız Ebû Nasr el-Humeydî, Hatîb el-Bağdâdî'ye bir şey sorduğu zaman titizliği sebebiyle kitaba bakarak cevap verdiğini, İbn Mâkûlâ'ya bir şey sorduğunda ise onun kıtaptan okur gibi ezberinden açıklamalar yaptığını söylemektedir. Hatîb el-Bağdâdî, el-Mü'tenif fî tekmeleti'l-Muḥtelif ve'l-mü'telif adlı eserini tenkit etmek üzere İbn Mâkûlâ'nın bir kitap yazdığını öğrenince ona bunun doğru olup olmadığını sormuş, İbn Mâkûlâ da muhtemelen hocasını üzmemek için böyle bir çalışma yapmadığını söylemiş, Tehzîbü müstemirri'l-evhâm adlı bu çalışmasını hocasının vefatından sonra ortaya çıkarmıştır.

Eserleri. 1. el-İkmâl* fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muḥtelif mine'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb. Güvenilir kaynaklardan sayılan eser Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (I-VI, Hay-

İbn Mâkûlâ'nın el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb adlı eserinin ilk iki sayfası (Sâileymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 410)



darâbâd 1962-1967) ve Nâyif Abbas (VII. cilt, Beyrut 1976) tarafından yayımlanmıştır. 2. *Tehzîbü müstemirri'l-evhâm 'alâ zevî'l-ma'rife ve üli'l-efhâm* (*Tehzîbü müstemirri'l-evhâm 'alâ zevî't-temenni ve'l-ahlâm [a'lâm]*). el-İkmâl'in ve Hatîb el-Bağdâdî'nin aynı konudaki eserinin müphem yönlerinin açıklanması ve eksik taraflarının tamamlanması amacıyla kaleme alınan eseri Seyyid Kisrevî Hasan neşretmiştir (Beyrut 1410/1990). *Tekmilâtü'l-İkmâl* adıyla zikredilen eser de (Ziriklî, V, 30) muhtemelen bu kitaptır. İbn Mâkûlâ'nın ayrıca *Müfâharatü'l-kalem ve's-seyf ve'd-dînâr* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1758), *Kitâbü'l-Vüzerâ* (*el-İkmâl*, I, 549; Safedî, XXII, 280) ve *Kitâb fi 'İlmi'l-ḥadîṣ* (*Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 693) adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Haydarâbâd 1381/1962, I, 549, ayrıca bk. neşredeninin girişi, I, 18-48; a.mlf., *Tehzîbü müstemirri'l-evhâm 'alâ zevî'l-ma'rife ve üli'l-efhâm* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, neşredeninin girişi, s. 25-35; İbn Asâkir, *Târîḫü Dimaşk* (Amrî), XLIII, 263-265; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XV, 102-111; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 128, 227; İbnü'n-Necâr, *el-Müstefâd* (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1986, s. 354-357; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 79; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 305-306; İbn Abdülhâdî, *'Ulemâ'ü'l-ḥadîṣ*, III, 393-397; Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1201-1207; a.mlf., *A'lâmü'n-nübela'*, XVIII, 569-578; a.mlf., *Düvelü'l-İslâm*, Beyrut 1405/1985, s. 250; a.mlf., *el-İber*, II, 355; Safedî, *el-Vâfi*, XXII, 280-282; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 110-112; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 123-124, 145-146; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, V, 115-116; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1637, 1758; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 381; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 693; Brockelmann, *GAL*, I, 435; *Suppl.*, I, 602; *GAL* (Ar.), VI, 176-178; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VII, 257; Ketânî, *er-Risâletü'l-müstetrafje*, s. 116, 211-212; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), II, 201, 246; V, 30; Manuela Marin, "Biografías de Andalusias en la obra de Ibn Mâkûlâ", *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islamica* (1980), Madrid 1985, s. 353-364; Nuri Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara 1988, s. 99; K. V. Zetterstéen, "İbn Mâkûlâ", *IA*, V/2, s. 767; J. C. Vadet, "İbn Mâkûlâ", *EP* (İng.), III, 860-861.



NURI TOPALOĞLU

İBN MÂLİK el-HAMMÂDÎ

(ابن مالك الحمادى)

(470/1077 [?])

Yemen İsmâilîliği'ne dair
Keşfü esrâri'l-Bâtiniyye
adlı eserin müellifi

(bk. KEŞFÜ ESRÂRİ'L-BÂTİNİYYE).

İBN MÂLİK et-TÂÎ

(ابن مالك الطائي)

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn
Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik
et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî
(ö. 672/1274)

el-Elfiyye adlı eseriyle tanınan
gramer, sözlük ve kıraat âlimi.

600'de (1204) Kurtuba (Cordoba) civarındaki Ceyyân'da (Jean) dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi olarak 598 (1202), 601 (1205) ve 602 (1206) yılları da verilmektedir. İspanya'nın fethinden sonra Kurtuba, İşbiliye (Sevilla) ve Mürsiye (Murcia) bölgelerine yerleşen Tay kabilesine mensup olduğu için Tâî nisbesiyle anılır. İbn Mâlik Ceyyân'da Sâbit b. Hiyâr, Ebû Rezîn el-Külâî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Nüvvâr ve Muhammed el-Merşânî gibi âlimlerden dil ve kıraat dersleri aldı. Bir süre Ebû Ali Şevlebin'in dil derslerini dinledi. Endülüs'teki siyasî istikrarsızlık ve sosyal çalkantılar sebebiyle otuz yaşlarında Kuzey Afrika'ya göç eden İbn Mâlik daha sonra hacca gitti. Dönüşte Dimaşk'a uğradı ve burada muhaddis Ebû'l-Hasan Alemüddin es-Sehâvî, Ebû'l-Fazl Mükerrrem ve Ebû Sâdık Hasan b. Sabbâh'ın derslerine katıldı. Bu sırada Dimaşk'ta bulunan dil âlimi Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'den de istifade etti. Ardından gittiği Halep'te Ebû'l-Bekâ İbn Yaîs ile öğrencisi İbn Amrûn'un derslerinde bulundu.

İbn Mâlik, öğrenimini tamamladıktan sonra Halep'te Sultâniyye ve Âdiliyye medreselerinde dil ve kıraat dersleri verdi. Bu dersleri gittiği Hama'da da sürdürdü. Bir müddet sonra Dimaşk'a dönerek buraya yerleşti. Endülüs'ten gelen âlimler gibi Mâlikî iken Şâfiî mezhebine geçen İbn Mâlik, hayatının sonuna kadar dil ve kıraat dersleri vermeye ve eser yazmaya devam etti. Birçok eserini şerheden ve İbnü'n-Nâzım diye tanınan oğlu Bedreddin Muhammed ile Bedreddin İbn Cemâa, fıkıh âlimi Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, hadis âlimi Ebû'l-Hüseyn Ali b. Muhammed el-Yünîni ve şair Bahâeddin İbnü'n-Nehhâs öğrencileri arasında zikredilebilir. 12 Şâban 672'de (21 Şubat 1274) Dimaşk'ta vefat etti ve Kâsiyün dağının etkilerindeki mezarlığa defnedildi. Öğrencisi Bahâeddin İbnü'n-Nehhâs el-Halebî ile Şerefeddin el-Hasnî onun hakkında mersiyeler kaleme almışlardır (Süyûtî, I, 134-137).

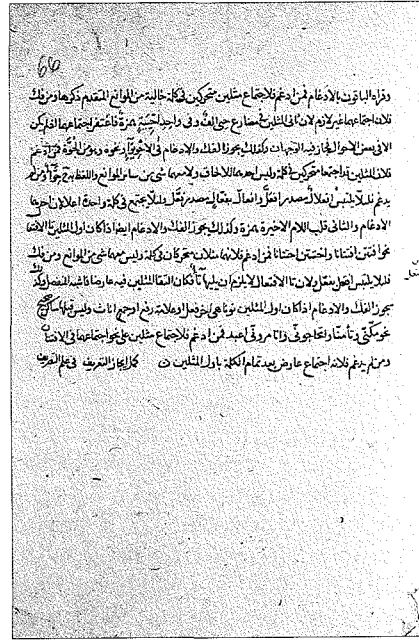
Arap dilinin inceliklerine vâkıf olmak hususunda büyük gayret sarfeden İbn Mâ-

lik şöhreti Sibeveyhi'yi aşmış büyük bir dil âlimidir. Arap dili ve grameri yanında lugat ve kıraat ilminde de otorite sayılırdı. Gramer ve lugata dair meselelerde zikrettiği örnek beyitler âlimlerin takdirini kazanmıştır. Gramer meselelerinde Kur'an'dan sonra hadisleri ilk defa yoğun ve sistemli bir şekilde örnek olarak kullanması Arap gramerinde yeni bir çıkışın açılmasına vesile olmuştur (Tâhâ Muhsin, XXXV/1 [1984], s. 236-237). İbn Mâlik'ten önce gramer kuralları anlatılırken Kur'an'dan ve 150 (767) yılından önce yazılan şiirlerden örnek veriliyor, hadisler örnek olarak kullanılmıyordu. Öte yandan İbn Mâlik, karmaşık gramer meselelerini sade bir dille anlatarak Arap gramerinin öğretiminde büyük kolaylık sağlamıştır. Aynı zamanda şair olan İbn Mâlik, gramer ve lugata dair çok sayıda didaktik manzume kaleme almıştır. Basra ve Kûfe dil mekteplerinden etkilenmekle birlikte bunlara bağlı kalmamış, zaman zaman birine veya her ikisine muhalefet ettiği gibi bazan iki mektebin görüşlerini uzlaştırmış, bazan her ikisinde de olmayan görüşler ileri sürmüştür.

Eserleri. A) Gramer. 1. Teshîlü'l-Fevâ'id ve tekmilü'l-Makâşid. Müellifin *el-Fevâ'id* ve *el-Makâşid* adlı eserlerinin sade bir dille genişletilmiş şeklidir (nşr. M. Kâmil Berekât, Kahire 1387/1967). Eser üzerine başta müellifin şerhi olmak üzere otuz kadar şerh yazılmıştır. Bunların en meşhuru İbn Akil'in *el-Müsâ'id 'alâ Teshîlü'l-Fevâ'id*'idir (nşr. M. Kâmil Berekât, I-II, Mekke 1980). Abdülfettâh Ebû'l-Fütûh İbrâhîm, *el-Mesâ'ilü'l-ḥilâfiyye ve 'alâḥatühâ bi'l-lehecâti'l-Arabîyye fi Kitâbi'l-Teshîl li'bn Mâlik* adlı kitabında (Kahire 1990) eserdeki ihtilâflı meselelerin Arap lehçeleriyle ilgisini incelemiştir. 2. *Şerḫu'l-Teshîl*. Bir önceki eserin şerhidir (nşr. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed el-Mahtûn, I-IV, Kahire 1410/1990). 3. *el-Kâfiyyetü's-Şâfiyye*. İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiyye* ve *eş-Şâfiyye* adlı eserlerinden etkilenecek kaleme alınmış 2757 (veya 2790) beyitlik bir urcüdür (Kahire 1332/1914). 4. *Şerḫu'l-Kâfiyyetü's-Şâfiyye (el-Vâfiyye fi şerḫi'l-Kâfiyye)* (nşr. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, I-V, Mekke 1402/1982). 5. *el-Elfiyye** (*el-Ḥulâsâtü'l-elfiyye, el-Ḥulâşa*). *el-Kâfiyyetü's-Şâfiyye*'nin özetidir. İbn Mu'tî'nin *ed-Dürretü'l-elfiyye fi 'İlmi'l-Arabîyye* adlı eserinden esinlenilerek nazmedilen eser Silvestre de Sacy tarafından Fransızca'ya çevrilerek metniyle birlikte yayımlanmış (Paris-London 1833),

Enrico Vitto tarafından İtalyanca'ya çevrilip şerhedilmiştir (Beyrut 1898). *el-Elfiyye*'nin çok sayıda neşri (Bulak 1251, 1306; Tahran 1288; Kahire 1290; Beyrut 1888) ve elliye yakın şerhi mevcuttur. **6.** *Lâmiyyetü'l-ef'âl (el-Miftâh fi ebniyeti'l-ef'âl)*. *el-Elfiyye*'nin sarf kısmının zeyli olup 114 beyitten ibarettir (nşr. A. H. A. Kellgren, Petersburg 1864; *el-Elfiyye* ile birlikte Fransızca tercümesi ve neşri A. Goguyer, Beyrut 1888; nşr. W. Volck, Leipzig 1866). Kahire (1273), Fas (1317) ve Tunus (1329) neşirleri de bulunan eser, müellifin oğlu Bedreddin Muhammed tarafından *Şerhu Lâmiyyeti'l-ef'âl* adıyla şerhedilmiştir (nşr. Kellgren, Helsingfors 1854; nşr. Kellgren – Volck, Petersburg 1864; eserin diğer neşir ve şerhleri için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 362; *Suppl.*, I, 526). **7.** *'Umdetü'l-hâfız ve 'Uddetü'l-lâfız*. Nahve dair bir risâle olup müellifi tarafından şerhedilmiştir (nşr. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, I-II, Kahire 1975; I-V, Dimaşk 1402; nşr. Adnân Abdurrahman ed-Dûrî, I-II, Bağdad 1397/1977). Müellif ayrıca esere *İkmâlü'l-'Umde* adıyla bir tetimme yazdığı gibi bunu da şerhetmiştir. **8.** *Şevâhidü'l-tavzîh ve't-taşhîh li-müşkilâti'l-Câmi'i's-şahîh* (Allahâbâd 1319/1911; nşr. M. F. Abdülbâkî, Kahire 1957; nşr. Tâhâ Muhsin, Bağdad 1405/1985). **9.** *el-Fevâ'idü'l-mahviyye fi'l-makâşidi'n-naşviyye* (nşr. Vedâd bint Yahyâ Lâl, Mekke 1406). **10.** *Mes'eletü tezki'ri "karîb" fi kavlihi te'âlâ "İnne rahmetallâhi karîbün mine'l-muhsinin"* (nşr. Abdülfettâh el-Hamuz, *el-İktil*, VII/1 [San'a 1989], s. 211-229; nşr. M. Vecîh Tikrîti, *MMLA'ür.*, XVIII/46 [Amman 1419/1998], s. 211-233). **11.** *İcâzü't-ta'rîf fi 'ilmi't-taşrif* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 616; Lâleli, nr. 3073/2). **12.** *Taşrifü İbn Mâlik (et-Ta'rîf bi-zarüiyi't-taşrif)* (Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, nr. SYD, 160/1; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2334/3). **13.** *Tenbihâtü İbn Mâlik. 'Umdetü'l-hâfız* adlı eseri üzerine düştüğü notlardan ibarettir (Ezher Ktp., nr. 137/4). **14.** *Şerhu Tahri'ri'l-Şaşa fi teysiri'l-Hulâsa*. Müellifin *el-Elfiyye*'si üzerine kaleme aldığı bir eserdir. **15.** *el-Minhâcü'l-celî fi şerhi Kânûni'l-Cezûli*. Ebû Mûsâ İsâ b. Abdülâzîz el-Cezûli'nin *el-Mukaddime (el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye, el-Kânûn ve el-İ'timâd)* adıyla tanınan gramere dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3450).

B) Lugat. **1.** *Zikru me'âni ebniyeti'l-esmâ'i'l-mevcûde fi'l-Mufaşşal*. Zemah-



İbn Mâlik et-Tâi'nin *İcâzü't-ta'rîf fi 'ilmi't-taşrif* adlı eserinin son sayfası (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3073/2)

şerî'nin *el-Mufaşşal*'ında geçen isimlerin anlamlarını açıklayan bir eserdir (nşr. M. Vecîh Tikrîti, *MMLA'ür.*, XI [Amman 1987], s. 191-214; nşr. Abdülilâh Nebhân, *MMMA*, XXXIII/1 [Küveyt 1989], s. 122-146); **2.** *Tuĥfetü'l-mevdüd fi'l-makşûr ve'l-memdüd*. 164 beyitlik bir manzume olup (nşr. İbrâhim Yâzîcî, Kahire 1315; nşr. Ahmed Emîn eş-Şinkîti, Kahire 1329/1911, *İkmâlü'l-i'fâm* zeylinde; nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar, *el-Mu'temed*, I/1 [Beyrut 1987], s. 37-65; I/2, s. 23-39) müellifi tarafından şerhedilmiştir. **3.** *Şerhu'n-Nazmi'l-evceze fîmâ yühmez ve mâ lâ yühmez. Kaşîde fi'l-mehmûz ve ğayrihâ* adlı manzumesinin şerhidir (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1405/1984). **4.** *Risâle (Manzûme) fîmâ verede mine'l-ef'âl bi'l-vâv ve'l-yâ'* (Kahire 1278, 1310). **5.** *Vifâku'l-mefhûm fi'htilâfi'l-mekül ve'l-mersûm (el-Vifâk fi'l-ibdâl)*. Bir harfi ibdal gereği farklı olduğu halde aynı anlamı ifade eden kelimelere dairdir (nşr. Bedrüzamân M. Şefî'en-Nîbâlî, Medine 1409/1989). **6.** *el-İ'fâm bi-muşelleşi'l-keâm*. İlk harfinin üç değişik hareketine göre farklı anlamlara gelen kelimelerle ilgili 2704 (veya 2755) beyitlik ürcüdedir. İbn Mâlik'in Halep'te nazmedip Selâhaddin-i Eyyûbî'nin torunu el-Melikü'n-Nâsır'a takdim ettiği eser Ahmed Emîn eş-Şinkîti (Kahire 1329)

ve Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Cidde 1404/1984) tarafından neşredilmiştir. **7.** *İkmâlü'l-i'fâm bi-teşlîsi'l-keâm*. Bir önceki eserin mensur şeklidir (nşr. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî, I-II, Cidde 1404/1984). **8.** *el-Elfâzü'l-muhtelife fi'l-me'âni'l-mü'telife* (nşr. Muhammed Hasan Avvâd, Beyrut 1411/1991; nşr. Necât Hasan Abdullah, Mekke 1991). **9.** *el-İ'tidâd fi'l-farq beyne'z-zâ' ve'd-dâd*. Altmış iki beyitlik bir manzumedir. Müellifin şerhiyle birlikte Hüseyin Tural ve Tâhâ Muhsin tarafından neşredilen esere (Necf 1391/1972) yine müellifi tarafından iki zeyil yazılmıştır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 526). **10.** *el-İ'timâd fi nezâ'iri'z-zâ' ve'd-dâd*. Otuz üç benzer kelimenin anlamlarını inceleyen bir risâledir (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *MMİr.*, XXXI/3 [Bağdad 1980], s. 331-379; Beyrut 1404/1984). **11.** *Fâ'tü nezâ'iri'z-zâ' ve'd-dâd*. Bir önceki eserin zeylidir (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1404/1984). Müellifin lugata dair *Vifâku'l-isti'mâl fi'l-i'câm ve'l-ihmâl* ile *Kaşîde fi'l-mehmûz ve ğayrihâ* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2677) adlı iki eseri daha bulunmaktadır.

İbn Mâlik'in kaynaklarda geçen ve birçoğunun yazma nüshası mevcut olan diğer eserleri de şunlardır: *el-Kaşidetü'd-Dâliyyetü'l-Mâlikiyye fi'l-kur'ât*, *el-Kaşidetü'l-Lâmiyye fi'l-kur'ât*, *el-Mukaddimetü'l-Esediyye* (oğlu Takıyyüddin el-Esed için yazdığı nahiv özü), *en-Nüketü'n-naşviyye 'alâ Muḳaddimeti İbni'l-Hâcib*, *el-Muvaşşal fi nazmi'l-Mufaşşal (li'z-Zemahşeri)*, *Sebkü'l-manzûm ve fekkü'l-maḥtûm* (bir önceki manzumenin mensur hali olmalıdır), *Žavâbiḩu Žâ'âti'l-Kur'ân*, *el-Farq beyne'z-zâ' ve'd-dâd*, *Kaşîde fi'l-esmâ'i'l-Müenneşe*, *Mesâ'il fi'n-naḩv*, *el-İrşâd fi'l-farq beyne'z-zâ' ve'd-dâd*, *Tuĥfetü'l-iḩzâ' fi'l-farq beyne'd-dâd ve'z-zâ'*, *Risâle fi'l-iştikâk*, *Urcûze fi cümleti'l-kašem*, *Risâle fi ba'zi's-şıyağ ve me'ânihâ*, *eş-Şâfiyye şerhu'l-Vâfiyye*, *Şülâsiyyâtü'l-ef'âl*, *Fetâvâ fi'l-Arabiyye*, *Urcûze fi't-tâ' ve's-şâd*, *el-Lâmiyye fi nazireti Bânet Sü'âd*, *Maḳşadü's-sâlik* (İbn Mâlik'in eserleri için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 298; *Suppl.*, I, 521-527; *el-Elfâzü'l-muhtelife*, neşredenin girişi, s. 58-86; *Vifâku'l-mefhûm*, neşredenin girişi, s. 8-19; *Şerhu'l-'umde*, neşredenin girişi, I, 43-45). Bazı kaynaklarda İbn Mâlik'e nisbet edilen *Kitâbü'l-'Arâz* oğlu Bedreddin İbn Mâlik'e aittir. Yine ona iâzfe edilen *Nazmü'l-Kifâye fi'l-luga* adlı eser de İbnü'l-Ecdâbî'nin *Kifâyetü'l-muteḩaffız*'ının Muham-

med el-Hûyî tarafından manzum hale getirilmiş şeklidir.

İbn Mâlik hakkında kaleme alınmış başlıca eserler şunlardır: Abdülmün'im Ahmed Herîdî, *İbn Mâlik ve eserühû fi'n-naḥv* (Kahire 1968); G. Gânim el-Yenbû-avî, *İbn Mâlik el-luġavî* (Mekke 1399/1979); Muhammed Âdem ez-Zâkî, *Eserü İbn Mâlik fi'd-dirâsâti's-şarfiyye* (Mekke 1400/1980); Fehmî Hasan en-Nemîr, *Mesâ'ilü'n-naḥvî'l-ḥilâfiyye beyne'z-Zemaḥşerî ve İbn Mâlik* (Kahire 1985); Besyûnî Sa'd Ahmed Leben, *Mesâ'il müteḍaribe 'inde İbn Mâlik* (Kahire 1989).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâlik et-Tâi, *Vifâku'l-mefhûm fi'ḥtilâfi'l-meḳûl ve'l-mersûm* (nşr. Bedrüzamân Muhammed Şeffî en-Nîbâlî), Medine 1409/1989, neşredenin girişi, s. 7-40; a.mlf., *Şerhu't-Teshîl* (nşr. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Kahire 1410/1990, neşredenin girişi, I, 10-70; a.mlf., *İkmâlü'l-İ'lâm bi'teşlîsi'l-kelâm* (nşr. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî), Cidde 1404/1984, neşredenin girişi, I, 9-106; a.mlf., *el-Elfâzû'l-muḥtelife fi'l-me'ânî'l-mü'telife* (nşr. Muhammed Hasan Avvâd), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 9-98; a.e. (nşr. Necât Hasan Abdullah), Mekke 1991, neşredenin girişi, s. 7-20; a.mlf., *Şerhu 'Umdeti'l-ḥâfiz ve 'uddeti'l-lâfiz* (nşr. Adnân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1397/1977, neşredenin girişi, I, 17-73; a.mlf., *Şevâhidü't-tavziḥ ve't-taḥḫîḥ li-müşkilâti'l-Câmi'i's-şâhiḥ* (nşr. Tâhâ Muhsin), Bağdad 1405/1985, neşredenin girişi, s. 10-44; a.mlf., *el-İ'ticâd fi'l-fark beyne'z-zâ' ve'd-ḍâd* (nşr. Hüseyin Tutai – Tâhâ Muhsin), Necef 1391/1972, neşredenlerin girişi, s. 13-24; a.mlf., *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiyye* (nşr. Abdülmün'im Ahmed Herîdî), Mekke 1402/1982, neşredenin girişi, I, 5-152; Kütübü, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 284-285; Safedî, *el-Vâfi*, III, 359-364; Sübkî, *Ṭabakât*, s. 67-68; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 180-181; İbn Taġriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 243-244; Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*, I, 130-137; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 136-138; Makkarî, *Nefḥu't-tib*, II, 222-233; *Keşfü'z-zunûn*, I, 119, 144, 151-155, 205, 405-407, 412; II, 978, 1166, 1170, 1301, 1369, 1536, 1774, 1798, 1800, 1960; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 339; Serkis, *Mu'cem*, I, 232-234; Brockelmann, *GAL*, I, 359-363; *Suppl.*, I, 521-527; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 130; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), III, 151-152; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Kahire 1968, s. 309-317; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, VI, 260-270; Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Medresetü'n-naḥviyye fi Mısr ve's-Şâm fi'l-karneyni's-sâbi' ve's-şâmin mine'l-hicre*, Beyrut 1410/1990, s. 146-274; Abdülmün'im Ahmed Herîdî, "Te'arüzü'l-âra' fi naḥvi İbn Mâlik", *Mecelle-tü'l-Baḫşi'l-ilmî ve't-türâsi'l-İslâmî*, IV, Mekke 1401/1981, s. 181-193; Tâhâ Muhsin, "el-İstiş-hâdü'n-naḥvî fi kitâbi Şevâhidü't-Tavziḥ ve't-taḥḫîḥ li'bn Mâlik", *MMİİr.*, XXXV/1 (1984), s. 231-250; Moh. Ben Cheneb, "İbn Mâlik", *İA*, V/2, s. 767-768; H. Fleisch, "İbn Mâlik", *EI²* (İng.), III, 861-862; İna'yetullah Fâtihi Nejad, "İbn Mâlik", *DMBİ*, IV, 567-571.



ABDÜLBAKİ TURAN

İBN MANZÛR

(ابن منظور)

Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311)

Lisânü'l-‘Arab adlı ansiklopedik sözlüğüyle tanınan dil âlimi, edip ve Şâfiî fakihî.

22 Muharrem 630 (8 Kasım 1232) tarihinde Kahire'de doğdu. Yedinci kuşaktan dedesi Manzûr'a nisbetle İbn Manzûr, babası Mükerrrem'e nisbetle İbn Mükerrrem diye anılır. Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından Trablusgarp'a emîr olarak gönderilen sahâbî Rüveyfî b. Sâbit'e izâfetle (İbn Manzûr, *Nişârü'l-ezhâr*, s. 11) Ensârî ve Rüveyfî, dedelerinden bir kısmının İfrîkiye'de yerleşmesi sebebiyle İfrîki, Mısır'da doğup vefat etmesi dolayısıyla Mısırî nisbeleriyle de bilinir. İlk bilgilerini babasından alan İbn Manzûr onun çevresinin de etkisiyle ilim tahsiline başladı. Küçük yaştan itibaren Yûsuf b. Muhayyelî, İbnü'l-Affî, Abdürrahîm b. Tufeyl ve İbnü'l-Mukayyer lakabıyla tanınan Ali b. Hüseyin el-Baġdâdî el-Hanbelî gibi hocalardan dil, edebiyat, inşâ, hadis ve fıkıh dersleri aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra Kahire'de Dîvân-ı İnşâ'da çalışmaya başladı ve bu görevini ölümüne kadar devam ettirdi. Bir süre de Trablus'ta kadılık yaptı. Tunus'ta İbn Manzûr adına 1971 ve 1972 yıllarında milletlerarası iki sempozyum düzenlenmiştir (Ahmed Muhtâr Ömer, *XVIII* [1974-1975], s. 164). Gramer, tarih, lugat, yazı ve âlî isnadlı hadis rivayetinde temayüz eden İbn Manzûr, Dîvân-ı İnşâ'daki görevi yanında eğitim ve öğretim faaliyetlerini de sürdürdü. Dımaşk ve Kahire'de hadis dersleri verdi (İbnü'l-İmâd, *VIII*, 49).

İbn Manzûr hacimli eserlere yaptığı ihtisarlarıyla da tanınır. *el-Eġânî*, *el-‘İkâdü'l-ferîd*, *ez-Zahîre*, *Târîhu Dımaşk*, *Târîhu Bağdâd*, *Yetîmetü'd-dehr*, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kubrâ* ve *Zehrü'l-âdâb* gibi birçok geniş hacimli kitabı özetleyerek herkesin kolayca faydalanabileceği duruma getirmiştir. Safedî, onun ihtisar etmediği hemen hiçbir büyük kitap bulunmadığını, oğlu Kutbüddin ise ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybetmesine sebep olacak kadar çok kitap okuyup bunları ihtisar eden babasının vefatında kendi hattıyla 500 cilt ihtisar edilmiş kitap bıraktığını söyler (Safedî, *el-Vâfi*, V, 56-57). Dîvân-ı İnşâ'da kâtiplik yapan oğlu Kut-

büddin ile tarihçi ve muhaddis Zehebî, Takıyyüddin es-Sübkî ve tarihçi Alemüddin el-Birzâlî gibi âlimler öğrencileri arasında sayılır. Şâban 711'de (Aralık 1311) Kahire'de vefat eden İbn Manzûr Karâfe Kabristanı'na defnedildi. Onun mutedil bir Şii olduğu rivayet edilir (Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûḥ*, II, 288; Safedî, *el-Vâfi*, V, 55; Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*, I, 248). Tâcedin es-Sübkî, babasının hocaları arasında bulunduğu halde muhtemelen sırf Şiîliğe meyli yüzünden onu *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*'sine almamıştır. İbn Manzûr'un kaynaklarda yer almış latife, nükte ve mizah türü şiirlerinden aynı zamanda iyi bir şair olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. **Lisânü'l-‘Arab***. Kelime sayısı ve ihtiva ettiği ayrıntılı bilgiler bakımından Arapça sözlükler arasında birinci sırada yer alır. Mukaddimesinde daha önce telif edilmiş sözlüklerin ihtiyacı karşılamadığını söyleyen müellif âyet, hadis ve şiirden bol örneklerle takviye edilmiş açıklamaları ihtiva eden yeni bir lugat meydana getirmek ve böylece, fasih Arapça ile yazma ve konuşmanın ayıp sayıldığı bir devirde Kur'an ve Sünnet dili olan Arapça'yı korumak için eserini kaleme aldığını belirtir. *Lisânü'l-‘Arab* ilk olarak 1299-1308 (1881-1890) yılları arasında Ahmed Fâris eş-Şidyâk tarafından Bulak'ta on beş cilt halinde yayımlanmış, daha sonra değişik baskıları yapılmıştır. 2. **Muḥtârü'l-Eġânî fi'l-aḫbâr ve't-teḥâni**. Ebü'l-Ferac el-İsfahânî'nin *el-Eġânî* adlı eserinin kısaltılmış ve şairlerin isimlerine göre alfabetik olarak yeniden düzenlenmiş şeklidir (nşr. Züheyr Şâviş, I-XII, Beyrut 1383/1964; nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr., Kahire 1385/1964). 3. **Nişârü'l-ezhâr fi'l-leyli ve'n-nehâr ve eṭâyibi (evkâti)'l-aşâ'il ve'l-eshâr ve sâ'iri mâ yeşmelü 'aleyhi min kevâkibi'l-feleki'd-devvâr**. Bu eserin aslı, İbn Manzûr'un baba dostu Ahmed b. Yûsuf et-Tifâşî'nin edebiyat ve ilimler tarihine dair ansiklopedik mahiyetteki *Faşlü'l-ḥitâb bi-medâriki'l-ḥavassi'l-ḥams li-üli'l-elbâb* adlı kitabı olup *Nişârü'l-ezhâr* eserin ilk kısmının muhtasarıdır (İstanbul 1298; nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm, Beyrut 1409/1988). 4. **Sürürü'n-nefs bi-medâriki'l-ḥavassi'l-ḥams**. Ahmed b. Yûsuf et-Tifâşî'ye ait eserin ikinci kısmının ihtisarıdır (nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1980). 5. **Aḫbâru Ebî Nüvâs** (I, Kahire 1924, nşr. ve şerh Muhammed Abdürresûl İbrâhim; II, nşr. Şükrî Muhammed Ahmed, Bağdad 1952; nşr. Ömer Ebû'n-Nasr, Beyrut 1987).

6. *Muhtaşaru Târîhi Dimaşk*. İbn Asâkir'in eserinin ihtisarı olup Dimaşk ile münasebeti olan belli başlı kişilerin biyografisini ihtiva eder. Bir grup ilim adamının tahkiyle yirmi dokuz cildi neşredilen eserin yayımı devam etmektedir (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs v.dğr., Dimaşk 1404/1984).

7. *Muhtaşaru't-Tezkireti'l-Hamdüniyye (el-Müntehab ve'l-muhtâr mine'n-nevâdir ve'l-aḥbâr)* (nşr. Abdürrâzık Hüseyin [baskı yeri ve tarihi yok]).

İbn Manzûr'un kaynaklarda adı geçen diğer bazı ihtisarıları da şunlardır: *İhtisâru Kitâbi'l-Hayevân* (Câhiz), *Leṭâfû'z-Zahîre* (İbn Bessâm), *Muhtaşaru Zeyli Târîhi Bağdâd* (Abdülkerîm es-Sem'ânî), *Muhtaşaru Zehri'l-âdâb ve semeri'l-elbâb* (Ebû İshak el-Husrî), *Muhtaşaru'l-İkdi'l-ferîd* (İbn Abdürabbih), *Muhtaşaru Şifati(Safveti)'s-saḫve* (Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî), *Muhtaşaru'l-Câmi' li-müfredâtı'l-edviye ve'l-ağziye* (İbnü'l-Baytâr), *Muhtaşaru Nişvâri'l-muḥâdara ve aḥbâri'l-müzâkere* (Ebû Ali et-Tenûhî), *Muhtaşaru Yetîmeti'd-dehr fi şu'arâ'i ehli'l-âşr* (Seâlibî), *Muhtaşaru'l-Tabakâti'l-kübrâ* (İbn Sa'd), *Tehzîbü'l-havâs min Dürreti'l-ğavvâs* (Harîrî).

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, "crb" md.; ayrıca bk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk'ın girişi, I, 5-6, 263-264; a.mf., *Muhtaşaru Târîhi Dimaşk* (nşr. Rûhiyye en-Nehhâs v.dğr.), Dimaşk 1408/1988, neşredenlerin girişi, I, 11-16; a.mf., *Muhtârü'l-Eğânî* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1385/1965, neşredenin girişi, I, 1-22; a.mf., *Nişârü'l-ezhâr* (nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm), Beyrut 1409/1988, s. 11; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8; *Tâcü'l-ʿarûs*, "krn" md.; Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûḥ: mu'cemü'l-kebîr* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Taif 1408/1988, II, 288-289; a.mf., *el-ʿİber*, IV, 29; a.mf., *Min Züyûli'l-İber* (nşr. Muhammed Reşâd), Küveyt, ts.; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, IV, 39-40; Safedî, *el-Vâfi*, V, 54-57; a.mf., *Nektü'l-himyan* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 275-276; Yâfi, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 215; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, V, 31-33; İbn Tağrıberdî, *ed-Detîlû's-Şâfi* (nşr. Fehîm M. Şeltût), Mekke 1403/1983, II, 706-707; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 248; a.mf., *Hüsnü'l-muḥâdara*, I, 288; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-ḥicâl*, I, 315-316; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), VIII, 49; Brockelmann, *GAL*, II, 25; *Suppl.*, II, 14-15; Ömer Feruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 712-716; VI, 369-374; Ahmed Muhtâr Ömer, "İbn Manzûr el-Luğavî", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XVIII, Madrid 1974-75, s. 155-164; Fâruk Mahmûd el-Cenûbî, "Menhecü İbn Manzûr ve menhecühü fi Lisâni'l-ʿArab", *Adâbü'r-râfideyn*, VII, Musul 1976, s. 507-512; Ahmed Ateş, "İbn Manzûr", *İA*, V/2, s. 768-769; J. W. Fück, "İbn Manzûr", *EI²* (İng.), III, 864; İbrâhim el-Ebyârî, "Lisânü'l-ʿArab", *Tİ*, I, 353-367; Muhammed Cevâd Envârî, "İbn Manzûr", *DMBİ*, IV, 704-706.



HULÛSİ KILIÇ

İBN MÂSEVEYH

(bk. YUHANNÂ b. MÂSEVEYH).

İBN MA'SÛM

(ابن معصوم)

Sadrüddîn Ali Hân
b. Nizâmiddîn Ahmed
b. Muhammed Ma'sûm
el-Hüseynî el-Medenî
(ö. 1120/1708)

Arap dili âlimi, edip ve şair.

15 Cemâziyelevvel 1052'de (11 Ağustos 1642) Medine'de, bazılarına göre ise Mekke'de (Ziriklî, IV, 258) doğdu. Aslen Şirazlı olup Medine'ye yerleşen bir aileye mensuptur. Soyu baba tarafından kelâm, felsefe, mantık, matematik ve astronomi âlimi Mîr Gıyâseddin Mansûr ile (ö. 949/1542) filozof Sadreddîn-i Şîrâzî'ye (ö. 1050/1641) ulaşır. *Riyâzü's-sâlikîn* adlı eserinin mukaddimesinde ve *Sülvetü'l-ğarîb*'inde (*Rihletü İbn Ma'sûm el-Medenî*, s. 84-85) soyunun Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e ulaştığını söyler. Annesi, o devirde Hicaz'da Şâfiîler'in imamı olan Ahmed el-Menüfî'nin kızıdır.

İbn Ma'sûm, başta babası olmak üzere Ca'fer b. Kemâleddin el-Bahrânî ve Muhammed Ali eş-Şâmî gibi hocalardan öğrenim gördü. Babası, 1054 (1644) yılında Haydarâbâd Sultanı Abdullah Kutubşah'ın hizmetinde nâibü's-saltana olarak görev ve başlayınca İbn Ma'sûm Medine'de ailesiyle kalarak tahsiline devam etti. On bir yıl sonra Haydarâbâd sultanının gönderdiği heyet eşliğinde ailesiyle birlikte Haydarâbâd'a gitti. Burada bulunduğu yıllarda ilmi faaliyetlerini sürdürdü. Sultan Abdullah Kutubşah'ın ölümünden ardından hükümdar olan Vezir Mirza Ebû'l-Hasan, İbn Ma'sûm'u ve babası Nizâmeddin Ahmed'i hapse attırdı. Babasının 1086 (1675) yılında hapisanede ölmesinden sonra kendisinin de öldürüleceğini öğrenince hapisten kaçtı. Burhânpur'a gidip Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb'e sığındı. Evrengzîb ona han unvanını vererek 1300 atlıdan oluşan askerî birliğine reis tayin etti, Ahmednagar'a gittiğinde kendisini Evrengâbâd muhafızı olarak görevlendirdi. İbn Ma'sûm, burada bir süre görev yaptıktan sonra Mâhor genel valiliğine tayin edildi; ardından Burhânpur saray divanı başkanlığına getirildi. Uzun yıllar bu görevi yürüttükten sonra hükümdarın uygulamalarına dayanmayıp (*Di-vân*, s. 171) istifa etti (1114/1702). Bir

süre sonra kırk sekiz yıldır yaşamakta olduğu Hindistan'ı terkederek yerleşmek niyetiyle ailesiyle Mekke'ye gitti. Hac farızasını ifa edip Medine'ye geçti. Uzun yıllar sonra döndüğü bölgede şartların değiştiğini görmesi ve uygun bir ortam bulamaması sebebiyle yolculuğuna devam etti. Sırasıyla Basra, Necef, Kerbelâ'ya uğrayıp Bağdat'a geldi. Buralarda da ömrünün son dönemini geçireceği ilmi bir çevre bulunmadığını görünce İran'a gitmeye karar verdi. Horasan, Meşhed, Kum ve İsfahan üzerinden o devirde bir ilim merkezi olan dedelerinin memleketi Şiraz'a gitti. Orada yerleşip büyük dedesi Mîr Gıyâseddin Mansûr'un yaptırdığı el-Medresetü'l-Mansûriyye'de ders vermeye başladı. Hayatının sonuna kadar bu medresede öğretim faaliyetlerini sürdüren İbn Ma'sûm, aralarında Seyyid Emîr Muhammed Hüseyin b. Muhammed Sâlih el-Hatunâbâdî, Bâkır b. Mevlâ Muhammed Hüseyin el-Mekkî'nin de bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Vefatında, Çerâğ-ı Cihân (Şah Çerağ) lakabıyla tanınan Seyyid Ahmed b. Mûsâ b. Ca'fer'in hazîresinde büyük dedesi Gıyâseddin Mansûr'un kabrinin yanına defnedildi. Bir Şîi âlimi olan İbn Ma'sûm, biyografik eserlerinde ve özellikle *Sülâfetü'l-âşr*'de Şîi müellif ve âlimleri her fırsatta överken Sünnî müellifleri eleştirmekten geri durmamıştır. Bu bakımdan onun değerlendirmelerini ihtiyatla karşılamak gerekir.

İbn Ma'sûm genç yaşta şiir yazmaya başlamış, başta methiye ve mersiye olmak üzere gazel, hamâse, tasvir, hamriyyât gibi türlerde çok sayıda kaside nazmetmiştir. Şiirlerinin çoğunu Hz. Peygamber ile (*a.g.e.*, s. 83, 109, 112, 135, 337) babası, soyu, hocaları ve dostları hakkında kaleme aldığı methiyelerle mersiyeler teşkil eder. Bu yönleriyle kendisi gibi Hz. Hüseyin soyundan gelen şair Şerif er-Radî'ye benzetilir. Bir bedî'î âlimi olmasına rağmen bediyyesi dışındaki şiirlerinde edebî sanatlarla fazla iltifat etmemiş, hicivden de uzak durmuştur.

Eserleri. 1. *Riyâzü's-sâlikîn fi şerhi's-Şahîfeti'(l-Kâmile)s-Seccâdiyye*. Necmeddin Bahâ eş-Şeref el-Alevî'nin rivayet ettiği. İmam Zeynelâbidîn'in elli dört dua ve münâcâtını ihtiva eden eser üzerine 1106'da (1694) yazdığı şerhtir (Tahran 1271, 1304, 1317; Tebriz 1334). 2. *el-Ke-limü't-tayyib ve'l-ğayşü's-sayyib fi'l-ed'iyeti'l-me'sûre*. Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'ten intikal eden duaları ihtiva etmektedir (Tahran 1326). 3. *el-Ḥadâ'i-ku'n-nediyye fi şerhi'l-Fevâ'idü's-Şa-*

mediyye. Bahâeddin Âmilî'nin, kardeşi Abdüssamed için yazdığı nahve dair eserin şerhi olup 1079'da (1668-69) telif edilmiştir (Tahran 1274, 1297, 1321; Tebriz 1305). Müellifin bu eser üzerine ayrıca iki şerhi daha bulunmaktadır. 4. *Envârü'r-rebi'c fi envâ'i'l-bedîc*. Hz. Peygamber için 1077 (1666-67) yılında yazdığı ve içinde 155 bedîî sanatın geçtiği 149 beyitlik bedîyye tarzındaki kasidesinin şerhidir. Eser 12.000 beyte varan şiir örneklerinin yanı sıra birçok edebî parça, tarihî hadise ve fikhî meseleye de ihtiva etmektedir (Haydarâbâd 1273; Tahran 1304 [nşr. Şâkir Hâdî Şükr]; Kerbelâ 1388/1968; Bağdad 1389/1969). 5. *ed-Derecâtü'r-refî'a fi şabakâti'l-İmâmiyye mine's-Şi'a*. Eserde sahâbe, tâbiîn ve imamlardan doğrudan hadis rivayet eden muhaddislerle âlimler, fakihler, filozoflar, Arap edebiyatı âlimleri, mutasavvıflar, hükümdarlar, emîrler, vezirler, şairler ve ilimde meşhur kadınlar on iki bölümde ele alınmıştır (Necf 1382/1962; Beyrut 1403/1983). 6. *Sülâfetü'l-'aşr fi mehâsini's-şu'arâ' bi-küllü Mısr*. XI. (XVII.) yüzyılda yaşayan şairlerin biyografisini ve şiirlerinden örnekleri içeren eseri müellif 1082 (1671) yılında Hindistan'da iken kaleme almıştır. Şehâbeddin el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Reyhânetü'l-elibbâ' ve zehretü'l-hayâtî'd-dünyâ* adlı eserine zeyil olarak hazırlanan ve beş bölümden meydana gelen eser Mekke, Medine, Suriye, Mısır, Yemen, Acem, Irak, Bahreyn ve Mağrib'de yetişen şairleri ihtiva etmektedir (Tahran 1324/1906; Kahire 1324/1906; Katar 1382). 7. *Sülvetü'l-garîb ve üsve-tü'l-erîb*. İbn Ma'sûm 1064'te (1654) başladığı, on dokuz ay süren Mekke-Haydarâbâd yolculuğu esnasında gördüğü yerleri, ilginç olayları, karşılaştığı kimseleri, onlarla yaptığı müzakere ve tartışmaları anlattığı bu eseri 1074-1075 (1663-1664) yıllarında kaleme almıştır. Eser, Şâkir Hâdî Şükr tarafından *Rihletü İbn Ma'sûm el-Medenî ev Sülvetü'l-garîb ve üsve-tü'l-erîb* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1408/1988). 8. *Divân*. 5000 beyitten meydana gelmekte olup Şâkir Hâdî Şükr tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1408/1988). Eserin son tarafında, müellifin Afifüddin et-Tilimsânî ile Va'vâ' ed-Dımaşkî gibi şairlerin şiirlerine yaptığı tahmîsleri, bazı Yemenli şairlerin müveşşahlarına nazîreleri ve dostluk üzerine kaleme aldığı çeşitli urcüzeleri yer alır. 9. *Hadîkatü'l-İlm* (Haydarâbâd 1266/1849).

İbn Ma'sûm'un diğer eserleri de şunlardır: *Muvazzıhu'r-reşâd fi şerhi'l-İrşâd* (Teftâzânî'nin nahve dair *İrşâd*'i-hâ-

dî adlı eserinin şerhidir); *ez-Zehre* (nahivle ilgilidir); *Ahvâlü's-şahâbe ve't-tâbi'în ve'l-'ulemâ'* (yalnız sahâbeyle ilgili bölümünün bir kısmı yazılabilmıştır); *eş-Tırâz fi 'ilmi'l-luğa* (Fîrûzâbâdî'nin *Kâmûs*'u tarzında bir sözlük olup tamamlanmadığı en son çalışmasıdır); *Mülhaku Sülâfetü'l-'aşr* (*Tezyilü's-Sülâfe*); *Risâle fi ağılâti'l-Fîrûzâbâdî fi'l-Kâmûs*. Müellifin bunlardan başka *et-Tezkire fi şerhi mesâ'ili't-Tebşıra*, *et-Tezkire fi'l-fevâ'idü'n-nâdire*, *Risâle fi'l-müselsele bi'l-âbâ'*, *Mihakkü'l-karîz*, *Nefsetü'l-maşdûr* gibi eserleri de bulunmaktadır (*Divân*, neşredenin girişi, s. 11-14; Tebrîzî, II, 92-93; Abdülhüseyn Ahmed el-Emînî, XI, 347-348).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ma'sûm, *Rihletü İbn Ma'sûm el-Medenî* (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Beyrut 1408/1988, s. 84-85; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-13; a.m.f., *Divân* (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Beyrut 1408/1988, s. 83, 109, 112, 135, 171, 337; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-30; a.m.f., *ed-Derecâtü'r-refî'a fi şabakâti'l-İmâmiyye mine's-Şi'a*, Beyrut 1403/1983, s. 3-16; Hür el-Âmilî, *Emelü'l-'âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necf 1385, II, 176; Muhibbî, *Nefhatü'r-Reyhâne*, IV, 187-195; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâîc*, I, 428-429; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, IV, 394-397; *Hediyetü'l-'ârifin*, I, 763; a.m.f., *İzâhu'l-meknûn*, I, 144, 276, 395, 463, 487, 603; II, 20, 25; Serkîs, *Mu'cem*, s. 244-245; Brockelmann, *GAL*, II, 554-555; *Suppl.*, II, 627-628; Abbas el-Kummî, *Sefinetü'l-bihâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Murtazâ), II, 245-246; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, II, 90-94; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VII, 28-29; Abdülhüseyn Ahmed el-Emînî, *el-Ğadir fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Tahran 1366, XI, 344-353; Zübeyd Ahmed, *el-Âdâbü'l-'Arabiyye*, s. 195-198, 216-217; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 169; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), III, 306; *A'yânü's-Şi'a*, VIII, 152-153; Ali Ebû Zeyd, *el-Bed'iyyât fi'l-edebî'l-'Arabî*, Beyrut 1403/1983, s. 123-125; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fetullah), IV, 258-259; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitâbi Neşri'n-nevr ve'z-zehre*, Cidde 1406/1986, s. 359-360; Muhammed Habîb el-Hile, *et-Târîh ve'l-mü'errîhün bi-Mekke*, London 1994, s. 378-382.

☞ MUSTAFA ÖZ

İBN MATRÛH

(ابن مطروح)

Ebül-Hasen (Ebül-Hüseyn)
Cemâlüddin Yahyâ b. İsa b. İbrâhîm
b. el-Hüseyn b. Matrûh
(ö. 649/1251)

Eyyûbiler dönemi şair, kâtip
ve idarecilerinden.

8 Receb 592'de (7 Haziran 1196) Yukarı Mısır'ın Asyût şehrinde doğdu. Gençlik çağında dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Kus'a gitti. Öğrenimini

sürdürdüğü yıllarda başta Bahâ Züheyr olmak üzere önde gelen şairlerle tanışma imkânı buldu. İlk şiir denemelerini de burada kaleme aldı. İleri gelen kişilere ve devlet adamlarına sunduğu şiirleriyle hayatını kazanmaya başladı. Kus Valisi Mecdüddin el-Lamî tarafından resmî bir göreve tayin edildiği, ancak bu görevde uzun süre kalmadığı rivayet edilmektedir.

626 (1229) yılında daha elverişli bir ortam bulmak amacıyla Kahire'ye giden İbn Matrûh, burada babası el-Melikü'l-Kâmil Muhammed adına Mısır'ın idaresini üstlenmiş olan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'a takdim edildi. Necmeddin Eyyûb, 629'da (1231) babası tarafından Moğollar'a ve Hârizmşahlar'a karşı koymak ve Mâverâünnehir'i ele geçirmek üzere sevk edilen orduya başkumandan tayin edildiğinde onunla birlikte savaşlara katıldı. Âmid, Hısnıkeyfâ, Harran, Ruha ve Rakka gibi yerlerin el-Melikü'l-Kâmil'in hâkimiyetine girdiği bu yıllarda askerî divan nâzirliği görevini yürüttü.

el-Melikü'l-Kâmil'in ölümünden (635/1238) sonra, Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'ın elçisi Ebû Muhammed Muhyiddin İbnü'l-Cevzî ile birlikte Eyyûbî şehzadeleri ve idarecileri arasında aralan rekabet ve ihtilâfları gidermeye çalıştı. 637'de (1239) Gazze'ye kadar gelen Hârizmşahlar'a karşı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin tarafından elçi olarak görevlendirildi (Makrîzî, I/2, s. 284, 316). Aynı yıl Mısır'da hâkimiyet sağlayan Necmeddin Eyyûb kendisini Kahire'ye çağırdı. 639 (1241) yılı başlarında hazine nâzirliğine tayin edildi. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin 643'te (1245) Dımaşk'ı ikinci defa ele geçirdiğinde İbn Matrûh'u bu şehirden sorumlu vezir olarak görevlendirdi. İbn Matrûh bu dönemde büyük bir servete sahip oldu ve çevresinden büyük takdir gördü. el-Melikü's-Sâlih 646 (1248) yılında Dımaşk'a gittiği zaman onu görevden azlederek el-Melikü'n-Nâsir Ebû'l-Muzaffer'in hâkimiyetine girmiş bulunan Humus'u kurtarmak için hazırladığı ordu ile Humus'a gönderdi. Gözden düşüp azledilmesinin sebebi bilinmemektedir. Sibt İbnü'l-Cevzî onun itibar kaybetmesini, lâiyk olmadığı halde emîrlere mahsus kıyafet giymesine bağlamaktadır (*Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 789). Humus meselesi aydınlığa kavuşuncaya kadar bir süre Dımaşk'ta kalan el-Melikü's-Sâlih, Kıbrıs'ta toplanmış olan Haçlılar'ın Mısır'a saldıracakları haberini alınca hemen Mısır'a hareket etti ve İbn Matrûh'un da katıldığı ordunun Humus'tan Mısır'a intikalini emretti. Bir süre sonra

Mısır'a gelen İbn Matrûh, Dimyat'ı istilâ eden Haçlılar'a karşı el-Melikû's-Sâlih safında mücadelesini sürdürdü ve özellikle yazdığı hamâsî şiirlerle (*Divân*, s. 181-182) askerin moral gücünün yükselmesini sağladı.

el-Melikû's-Sâlih'in vefatının (647/1249) ardından münzevi bir hayat yaşamaya başlayan İbn Matrûh uzun zamandır çektiği göz rahatsızlığı sonunda gözlerini kaybetti. 1 Şâban 649'da (19 Ekim 1251) Kahire'de öldü ve Karâfe'deki Sâriye mevkisinde defnedildi. Cenazesinde yakın dostu İbn Hallikân da hazır bulundu. Cenaze törenine katılan Yûnîni onun 650'de öldüğünü söyler (*Zeylû Mir'âti'z-zamân*, I, 197-201).

Cömert, müsamahakâr ve ulemânın kıymetini takdir eden bir kişi olduğu ifade edilen İbn Matrûh (Sibt İbnü'l-Cevzi, VIII/2, s. 789) devrinin önde gelen âlim ve şairleriyle münasebetlerini sürdürmüş, ünlü şair Bahâ Züheyr yanında İbn Hallikân'la da arkadaşlık ilişkilerini devam ettirmiştir (*Vefeyât*, VI, 260). İbn Ebû Usaybia da onunla Dimaşk'taki evinde görüşüğünü, *Tabakâtü'l-etibbâ'* adlı eseri konusunda kendisine iltifatta bulunduğunu, eski ve yeni tabipler hakkında bilgi verdiğini belirtir (*Uyûnü'l-enbâ'*, s. 577).

İbn Matrûh, sanatlı nesir ve edebî risâleler yazan bir nâsir ve lirik şiirler nazmeden bir şair olarak tanınmakla birlikte edebiyat eleştirmenleri onun şiirlerini genellikle zayıf bulurlar (Ömer Ferruh, III, 563). Büyük ihtimalle resmî ve siyasi görevleri kendini sanata verme konusunda onu olumsuz yönde etkilemiştir. Medih, aşk, zühd, edep, münâcât vb. temalarda yazdığı şiirler daha çok uzun kasideler ve kıtalar şeklindedir.

İbn Matrûh'un günümüze intikal eden tek eseri divanıdır. İbn Hallikân, divanında bulunan şiirlerinin çoğunu şairin kendisine okuduğunu kaydeder (*Vefeyât*, VI, 260). 811 beyit ihtiva eden divanda Müstansır-Billâh, el-Melikû'n-Nâsir, el-Melikû'l-Kâmil, el-Melikû'l-Eşref, Mes'ûd b. el-Melikû'l-Kâmil, el-Melikû'l-Mugîs Fahrreddin, el-Melikû's-Sâlih gibi devlet adamları, Bahâ Züheyr ve İbn Hallikân gibi dostlarına yazdığı methiyeler yanında başta Halep olmak üzere bazı beldelerin tasviri, Haçlılar'a karşı yazılmış bazı hamâsî şiirler ve bir kısım hicivlerle zühd, edep ve münâcâta dair kısa parçalar yer almaktadır. İlk olarak Abbas İbnü'l-Ahnef'in divanı ile birlikte yayımlanan eserin (İstan-

bul 1298) Cevdet Emin ve Seyyide Zeyneb tarafından yapılmış bir baskısı daha bulunmaktadır (Kahire 1989).

BİBLİYOGRAFYA :

Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âti'z-zamân*, VIII/2, s. 789; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 187; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 577; a.e. (nşr. August Müller), Kahire 1299/1882, II, 113; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 258-266; el-Melikû'l-Eşref er-Resûlî, *el-Ascedü'l-mesbûk* (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Beyrut 1395/1975, s. 585; Yûnîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1374/1954, I, 197-240; Zehebî, *el-İber*, V, 204; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXII, 273-274; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, s. 284, 290, 291, 293, 302, 308, 316, 326, 332, 345, 363, 382; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 24, 27; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, Kahire 1321, I, 271; Keşfü'z-zunûn, I, 768; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 247; Serkîs, *Mu'cem*, I, 239-240; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 523; Mehmed Zihni, *Kitâbü'l-Terâcim*, İstanbul 1304, s. 135-137; Brockelmann, *GAL*, I, 263; *Suppl.*, I, 465; J. Rikabi, *La poésie prophane sous les ayyûbides*, Paris 1949, s. 105-120; a.m.f., *el-Edebü'l-Arabî*, Dimaşk 1983, s. 96-103; a.m.f., "İbn Matrûh", *EP* (İng.), III, 875-876; Zirikî, *el-A'lâm*, VIII, 162; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 217; M. Kâmil Hüseyin, *Dirâsât fi'ş-şî'r*, Kahire 1957, s. 177-184; C. Zeydan, *Âdâb*, III, 18; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 562-564; Reşid Yûsuf Atâullah, *Târîhu'l-âdâbi'l-Arabiyye* (nşr. Ali Necîb Atâvî), Beyrut 1985, I, 350-352; Mehdi Ferhânî Münferid, "İbn Matrûh", *DMB*, IV, 629-630; Ramazan Şeşen, "Eyyübîler", *DİA*, XII, 23.



SÜLEYMAN TÛLÛCÛ

İBN MÂÜSSEMÂ

(bk. UBÂDE b. MÂÜSSEMÂ).

İBN MÂZE

(bk. SADRÜŞŞEHİD).

İBN MEKKÎ

(ابن مكي)

Ebû Hafs Ömer b. Halef
b. Mekkî es-Sikillî el-Himyerî
(ö. 501/1108 [?])

Fakih,
Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Kaynaklarda Sicilya'dan (Sikilliye) Tunus'a hicreti ve orada yaptığı kadılık görevi dışında bilgi yoktur. Bazı eserlerde kaydedilen Mâzerî nisbesinden hareketle Sicilya'da Mâzer (Mazzara) şehrinden olduğu veya bir süre burada yaşadığı söylenebilir. Hocaları arasında, özellikle *Teşkifü'l-lisân* adlı eserinde nakillerde bulunduğu

(meselâ bk. s. 47, 66, 87, 150, 204, 277) Ebû Bekir İbnü'l-Bir et-Temîmî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Muhammed b. Hârûn es-Sehmî, İbn Reşîk el-Kayrevânî anılabilir. Sicilya'nın Normanlar tarafından işgale başlanmasından sonra tahminen 460 (1068) yılı dolaylarında Tunus'a hicret etti; burada kadılık görevine tayin edildi ve hatiplik görevini de yürüttü. Hutbelerinin çok etkili olduğu belirtilmektedir. Bazı müellifler, onun bu yönünü İbn Nübâte ile kıyaslayarak hutbelerinin ondan daha üstün olduğunu kaydetmektedir (İbnü'l-Kiftî, II, 329). Aynı zamanda şair olan İbn Mekkî'nin şiirlerinde vaaz ve irşad üslûbu dikkati çekmektedir (Abdülâzîz Matar, s. 7-8). Çağdaşı ve hemşehrî İbnü'l-Kattâ' es-Sikillî tarafından kaleme alınan *ed-Dürretü'l-haîre*'de şairlerinden bazı örnekler mevcuttur (s. 149-151). İbn Mekkî'nin vefat tarihi klasik kaynaklarda belirtilmemekte. Bağdatlı İsmâil Paşa'nın kaynak göstermeden verdiği 501 (1108) yılı (*Hediyetü'l-ârifin*, I, 782) daha sonraki bazı eserlerde de tekrarlanmaktadır.

İbn Mekkî'nin günümüze ulaşan tek eseri *Teşkifü'l-lisân ve telkihu'l-cenân*'dir. Müellifin, eserini hocası İbnü'l-Birr'e takdim ederek onun görüşlerini aldığı (*Teşkifü'l-lisân*, s. 47) ve İbnü'l-Birr'in 460 (1068) yılında Sicilya'dan Endülüs'e göç ettiği bilindiğine göre eser bu tarihten önce Sicilya'da yazılmış olmalıdır. Yine hocası olan İbn Reşîk'ten rahmetle bahsetmesi (a.g.e., s. 66, 87, 150) eserini onun vefatından (456/1064) sonra yazdığını göstermektedir. Elli bölümden oluşan *Teşkifü'l-lisân*'da Arapça konuşanların yapmış oldukları hataları yanı sıra kurâ, fukaha, müfessirler, tabipler gibi ilim erbabının kendi alanlarıyla ilgili yanlış kullanımlarının düzeltilmesi de amaçlanmıştır. Müellif görüşlerini ispat için âyet ve hadislerden, ayrıca divanlar, emsal kitapları, lugatlar, nahiv kitapları ve edebiyat ansiklopedilerinden örnekler (şâhid) vermiştir. Çok sayıda kaynaktan istifade edilerek yazılan esere sonraki birçok müellif atıfta bulunmuştur. İbn Hişâm el-Lahmî, *el-Medhal ilâ takvimi'l-lisân*'da bu eserle Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin *Lahnü'l-âmmeh*'sini tenkit etmekle birlikte her iki eserden de faydalanmış ve zaman zaman takdirlerini ifade etmiştir. İbnü'l-Ecdâbî'nin *Teşkifü'l-lisân*'a bir reddiye yazdığı bilinmektedir (*Teşkifü'l-lisân*'ın tanıtımı ve değerlendirilmesi için bk. Abdülâzîz Matar, s. 125-165). Bir araş-

tırma ile birlikte Umberto Rizzitano tarafından yayımlanan eseri (bk. bibl.) daha sonra Abdülaziz Matar (Kahire 1386/1966, 1415/1995) ve Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut 1410/1990) neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mekki, *Teşkiḫü'l-lisân ve telkiḫü'l-cenân* (nşr. Abdülaziz Matar), Kahire 1415/1995, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-25; İbnü'l-Kattâ' es-Sikillî, *ed-Düretü'l-ḥaḫire fi şu'arâ'i'l-Cezire* (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1995, s. 147-151; İbn Dihye, *el-Mutrib* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 88-89; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 329; Abdülbâkî b. Abdülmecîd el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn fi terâcimi'n-nühât ve'l-luğaviyyîn* (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 239; Safedî, *Taşḫiḫü't-taşḫîf ve'tahrîrü't-tahrîf* (nşr. Seyyid eş-Şerkâvî – Ramazan Abdüttevâb), Kahire 1407/1987, s. 61-62; Fîrûzâbâdî, *el-Bülğâ fi terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luğâ* (nşr. Muhammed el-Misrî), Küveyt 1407/1987, s. 161-162; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 218; *Keşfü'z-zunûn*, I, 344; II, 993; *el-Hulelû's-sündüsiyye*, I, 244, 272, 293; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 695, 782; Ahmed Tefvik el-Medenî, *el-Müslimûn fi cezireti Şikillîye ve cenûbi İtâliyâ*, Cezayir 1365, s. 214; Brockelmann, *GAL*, I, 375; *Suppl.*, I, 541; Abdülaziz Matar, *Lahnü'l-'âmme fi dav'i'd-dirâsâti'l-luğaviyyeti'l-hadîse*, Kahire 1386/1967, s. 7-8, 121-165; İhsan Abbas, *el-'Arab fi Şikillîye*, Beyrut 1975, s. 110-111; Mahfûz, *Terâcimü'l-mü'ellifîn*, III, 243-244; D. A. Agius, "Focus of Concern in Ibn Makki's Taḫḫîf al-lisân: The case of gender in the medieval Arabic of Sicily", *Proceedings of the Colloquium on Arabic Grammar (Budapest 1-7 September 1991)* (ed. Kinga Dévényi – Tamás Iványi), Budapest 1991, s. 1-7; U. Rizzitano, "Il Taḫḫîf al-lisân wa talqîḫ al-ġanân di Abū Ḥaḫḫ 'Umar b. Makki", *SO*, XVIII (1956), s. 192-213; a.mlf., "İbn Makki", *EP* (İng.), III, 859-860; J. M. Fórneas, "Almenara, almenara (alminara, almanara) y alminar; en torno a un pasaje del 'Taḫḫîf' de Ibn Makki", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, sy. 29-30, Granada 1980, s. 177-188; Rahmetpûr Muhammed Şircü Peşt, "İbn Mekki", *DMBİ*, IV, 688-689.



SAFFET KÖSE

İBN MELEK

(ابن ملك)

(ö. 821/1418'den sonra)

Hanefî fıkıh âlimi ve lugat yazarı.

Kaynaklarda İbn Melek (İbn Firişte, Firişteoğlu) lakabını niçin aldığı konusunda bilgi yoktur. Ancak İbn Battûta'nın 732'de (1332) Anadolu'ya yaptığı seyahat sırasında Birgi'de karşılaştığı Kadı İzzeddin Firişte'nin dindar ve fazilet sahibi olduğu için "Firişte" lakabıyla tanıdığına dair verdiği mâlumattan (*Tuhfetü'n-nüzzâr*, I, 328) İbn Melek'in bu lakabı babasına nisbetle aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim bazı

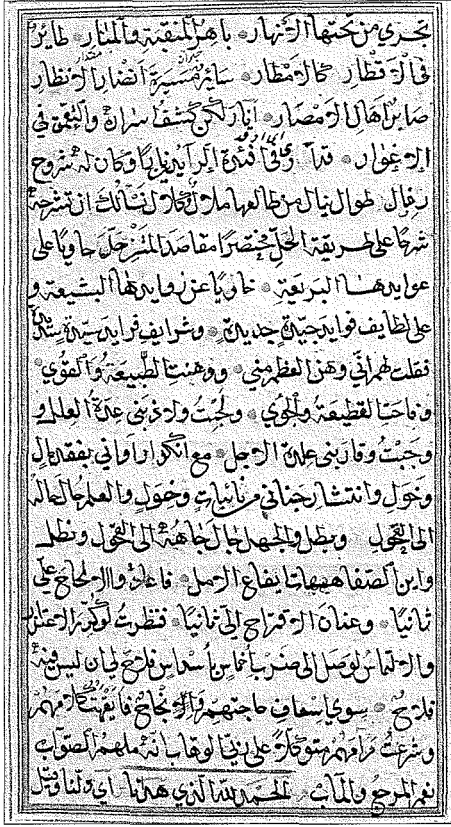
eserlerinde babasının adı Abdülaziz, bazılarındaki ise Firişte olarak geçmektedir. İlimiye mensup bir aileden geldiği ve babasından ders aldığı bilinen (*Mebâriku'l-ezhâr*, I, 25) İbn Melek, Aydınogulları'nın en güçlü zamanında Ege bölgesinin Birgi'den sonra ikinci ilim ve kültür merkezi olan Tire'de yaşadı ve yöneticilerden büyük saygı gördü. Seyyid Bey, İbn Melek'in aslen Türkistanlı ve kendisinin büyük dedelerinden olduğunu, babasının Aydınogulları'nın daveti üzerine Anadolu'ya geldiğini kaydeder (*Usûl-i Fıkıh*, s. 55). Evliya Çelebi de onun Manisa'da Saruhan Medresesi'nde öğrenim gördüğünü ve orada halkın ziyaret ettiği bir hücrenin bulunduğunu söyler (*Seyahatnâme*, IX, 74).

İbn Melek, Aydınoglu Mehmed Bey'in Tire'de yaptırdığı medresede uzun yıllar ders verdi ve bu sebeple medrese onun adıyla meşhur oldu. Ayrıca Mehmed Bey'in oğulları İsa Çelebi, Selim Çelebi ve Hızır Şah'a hocalık yaptı. Bazı kaynaklar, bizzat Aydınoglu Mehmed Bey'e hocalık ettiğini kaydediyorsa da (Taşköprizâde, s. 45; *Sicill-i Osmânî*, III, 454) Mehmed Bey'in 734'te (1334) vefat ettiği göz önüne alınırsa bunun mümkün olmadığı anlaşılır.

İbn Melek'in vefat tarihi ihtilâfıdır. Bursalı Mehmed Tâhir, medresesinin bahçesinde kabrini ziyaret ettiğini ve mezar taşında ölüm tarihini 797 (1394) olarak gördüğünü kaydederse de bu kabir Seyyid Nizâmeddin adlı bir âlime aittir (Muhtar, s. 16). Ancak burada bulunan ve Tire Belediyesi'nce üstüne türbe yaptırılan diğer kabirlerden birinin ona ait olması kuvvetle muhtemeldir. Bağdatlı İsmâil Paşa ölüm tarihini 801 (1399), Mehmed Süreyyâ ise 820 (1417) olarak vermektedir. Tire'de Necip Paşa Kütüphanesi'ndeki (nr. 200) müellif hattı *Şerhu Menâri'l-envâr* 821 (1418) yılında yazıldığına göre İbn Melek'in bu tarihten sonra vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle fıkıh, usûl-i fıkıh ve hadis ilimlerinde zamanının önde gelen isimlerinden biri olan İbn Melek, Timur'un Tire'ye gelişi sırasında yanında bulunan meşhur âlim Seyyid Şerif el-Cürcânî ile görüşmüş, geniş bilgi ve kültürüyle büyük takdir ve hayranlık uyandırmıştır. İbn Melek Tire'de bir bedesten yaptırmış, çeşitli vakıflar kurmuştur. Onun Hurûflîğe dair eserleriyle tanınan bir kardeşiyle (bk. FİRİŞTE-OĞLU, Abdülmecid) yine İbn Melek lakabıyla anılan ve muhtelif eserleri bulunan Muhammed adında bir oğlu olduğu bilinmektedir.

Eserleri. İbn Melek değişik alanlarda çok sayıda eser kaleme almıştır. Özellikle Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan *Menârü'l-envâr* ve *Meşâriku'l-envâr* şerhleriyle *Mecma'u'l-bahreyn* şerhinin Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Oğlu Muhammed de İbn Melek lakabı ile tanındığı için her ikisinin eserleri zaman zaman birbirine karıştırılmıştır. 1. *Şerhu Menâri'l-envâr*. Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin fıkıh usulüne dair muhtasar eserinin şerhidir. Kitapta Hanefîler'in yanında Şâfiî ve Mâlikî usulcülerinin görüşlerine de yer verilmiş, zaman zaman Neseffî de tenkit edilmiştir. Defalarca basılmış olan şerh üzerine (İstanbul 1292, 1306, 1307, 1308, 1314, 1315, 1316, 1317, 1319), bazı baskılarının kenarında yer alan Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, Azmîzâde Mustafa Hâletî ve Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî hâşiyelerinden başka Kâsım b. Kutluboğa ve Koca Hüsam Amâsî de birer hâşiyeye yazmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1825). 2. *Mebâriku'l-ezhâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr*. Radiyyüddin es-Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envârî'n-nebeviyye* adlı eserinin şerhidir. Buhârî ile Müslim'deki hadislerin senedleri ve tekrarları çıkarılmak suretiyle derlenen eser 2250 kadar hadis ihtiva etmektedir. Hadis izahlarının özlü şekilde yapıldığı ve fikhî hükümlerin açıklanmasına daha çok ağırlık verildiği bu şerh birçok defa basılmıştır (İstanbul 1287, 1303, 1306, 1309, 1311, 1314, 1315, 1328, 1329; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, I-III, Beyrut 1415/1995). Şerh üzerinde Bergamalı İbrâhîm'in *Envârü'l-bevâriḫ fi tertibi Şerhi'l-Meşâriḫ* adıyla bir tertip çalışması vardır (*DîA*, V, 496). 3. *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*. Hanefî fakihlerinden Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin fıkıh dair eserinin şerhidir. Sonraki fıkıh kitaplarında çokça atıfta bulunulan eserin birçok yazma nüshası mevcuttur (meselâ Millet Ktp., Murad Molla, nr. 885, 886, 887, Feyzullah Efendi, nr. 809-814; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2006, 2097-2099, 2246-2248, 2334-2335, Veliyyüddin Efendi, nr. 1215-1217; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 202, Cârullah Efendi, nr. 805, Damad İbrâhîm, nr. 555-557, Ayasofya, nr. 1254-1258, Fâtih, nr. 1760-1766, Süleymaniye, nr. 272, 489-492). İbn Kutluboğa bu şerh üzerine bir hâşiyeye yazmıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2492; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 707-708; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 750; Râgıb Paşa Ktp., nr. 478). 4. *Firişteoğlu Lugati*. En eski Arapça-Türkçe söz-

İbn Melek'in *Şerhu Menârî'l-Envâr* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 991)

lüklerden biri olup *Lugat-ı Firişteoğlu*, *Lugat-ı Firiştezâde* ve *Lugat-ı İbn Firişte* gibi adlarla da anılır. Müellifin, torunu Abdurrahman için manzum olarak kaleme aldığı eser yirmi iki kıtadan meydana gelmekte ve büyük bir kısmında Kur'an-ı Kerim'de geçen 1528 Arapça kelimenin Türkçe karşılığı verilmektedir. *Subha-i Sıbyân* ve *Tuhfe-i Vehbî* gibi Arapça-Türkçe sözlüklere öncülük eden eser bazı âlimler tarafından şerhedilmiş veya alfabetik şekilde düzenlenmiştir (Muhtar, *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 24-26; Elmali, s. 56-61). Birçok yazma nüshası bulunan, ayrıca çeşitli baskıları yapılan *Firişteoğlu Lugatı* (İstanbul 1279, 1284, 1296; İstanbul, ts.), Cemal Muhtar tarafından Firişteoğlu Abdülmecid'in *Lugat-ı Kânûn-ı İlahî*si ile birlikte Latin harflerine çevrilerek neşredilmiştir (bk. bibl.). 5. *Şerhu'l-Vikâye*. Tâcüşşerîa'nın Hanefî mezhebinde "mütûn-i erbaa" diye anılan dört metinden biri olan eserinin en muteber şerhlerindedir. İbn Melek'in hayatının sonlarına doğru yazdığı eser onun ölümlü üzerine kaybolunca oğlu Muhammed babasının müsveddelerinden faydalanıp

bazı ilâvelerde bulunmak suretiyle eseri yeniden kaleme almıştır. Bu eserin (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 118; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 371; Serez, nr. 687; Fâtih, nr. 1892, 1893) ve İbn Melek'e ait eski şeklin (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 139; İsmihan Sultan, nr. 151; Şehid Ali Paşa, nr. 866) çeşitli yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır. 6. *Şerhu Tuhfeti'l-mülûk*. Zeynüddin Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin ibadetlere dair muhtasar eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 796; İzmir, nr. 237; Esad Efendi, nr. 727; Reşid Efendi, nr. 201; Serez, nr. 959; Reîsülkütâb Mustafa Efendi, nr. 339). 7. *Bedrû'l-vâ'î-zîn ve zuhrû'l-'âbidîn*. Yirmi bölümden meydana gelen bir eser olup iman, kelime-i tevhid ve ibadetlerle ilgili konuları ihtiva etmektedir. Kâtib Çelebi'nin İbn Melek'e nisbet ettiği eserin (*Keşfü'z-zunûn*, I, 231) müellif adı kaydedilmeyen çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendi, nr. 2072; Yazma Bağışlar, nr. 474; Reşid Efendi, nr. 577; Tekelioğlu, nr. 443; İbrâhim Efendi, nr. 136). İbn Melek'in oğlu

Muhammed'in de üç aylar, bayramlar, âşûrâ ve cuma gününün faziletine dair *Zuhrû'l-'âbidîn* adlı bir eseri vardır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 537).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Melek, *Mebârîku'l-ehzâr* (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd), Beyrut 1415/1995, I, 25; İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, s. 328; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IV, 329; Taşkoprîzâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 45-46; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 66-67; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV, 383; *Keşfü'z-zunûn*, I, 231, 374-375; II, 1601, 1689, 1825; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 342; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 74, 166, 172; Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli'*, I, 374; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 107; *Sicill-i Osmânî*, III, 454; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 617; *Osmanlı Müellifleri*, I, 219-220; M. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul 1333, s. 55; Serkis, *Mu'cem*, I, 252-253; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 614, 658; II, 263, 315; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 22, 28, 229; Himmet Akın, *Aydinoğulları Hakkında Bir Araştırma*, Ankara 1973, s. 38, 97; Abdullah b. Mustafa el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn*, Beyrut 1974, III, 50; Cemal Muhtar, *Ferişteoğulları'nın Arapça Türkçe Lügatleri Üzerinde Araştırma* (doktora tezi, 1981), AÜ İlahiyat Fakültesi; a.m.f., *İki Kur'an Sözlüğü: Lugat-ı Ferišteoğlu ve Lugat-ı Kânûn-ı İlahî*, İstanbul 1993; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 88; Mehmet Şeker, "İbn Melek'in Hukukî Yönü ve Menâr Şerhi", *Türk Kültüründe Tire*, Ankara 1994, s. 43-47; Hüseyin Elmali, "Ferişteoğlu Sözlüğü", a.e., s. 53-61; Mustafa Bakır, "Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti Hakkında Bazı Tesbitler", a.e., s. 33-42; a.m.f., "Tireli İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menâr Şerhi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, Erzurum 1991, s. 40-66; sy. 10 (1991), s. 51-58; Hikmet Dizdaroğlu, "İbn Melek ve Sözlüğü", *TDL*, VII/74 (1957), s. 83; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 3146; Ömer Faruk Akün, "Firişte-Oğhlu", *EP* (İng.), II, 923-924.

☞ MUSTAFA BAKIR

İBN MELKÂ

(bk. EBÛ'L-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ).

İBN MEMMÂTÎ

(bk. ES'AD b. MEMMÂTÎ).

İBN MENCÛYE

(ابن منجويه)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî
b. Muhammed el-Yezdî el-İsfahânî
(ö. 428/1036)

Hadis hâfızı.

347'de (958) İsfahan'da doğdu. Büyük dedesi Mencûye'ye nisbetle İbn Mencûye diye tanındı. Bazı kaynaklarda İbn Fencûye diye de anılmaktadır (Abdülgâfir el-Fâ-

risi, s. 105). Gençliğinde ticaret maksadıyla Nişâbur'a gitti. Hemşehrilerinin istifadesine sunmak üzere orada bazı muhaddislerden emâîliler yazdı. İsfahan'a döndükten sonra hadise ilgi duydu ve hadis tahsiline başladı. Daha sonra Buhara, Semerkant, Herat, Rey, Nişâbur ve Cürcân'a seyahatler yaptı; İbn Nüceyd, Ebû Bekir el-İsmâîlî, Hâkim el-Kebîr, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî ve Ebû Abdullah İbn Mende gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Tahsilini tamamladıktan sonra Nişâbur'a yerleşti ve hadis dersleri vermeye başladı. Hâce Abdullah-ı Herevî, Ebû'l-Kâsım İbn Mende, *Târîhu Merv* müellifi Ebû Sâlih el-Müezzin, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, Ebû Nasr el-Haddâdî ve Hatîb el-Bağdâdî kendisinden hadis rivayet ettiler. Nişâburlu hadis hâfızı Ebû Hâzım el-Abdû-yî'nin ölümünden sonra Ebû Sa'd ez-Zâhid Medresesi'nde yıllarca hadis imlâ etti ve muhtelif eserleri okuttu. Güçlü bir hâfızaya sahip, sika ve sadûk bir râvi olduğu ve zâhidâne bir hayat yaşadığı belirtilen İbn Mencûye 5 Muharrem 428'de (29 Ekim 1036) Nişâbur'da vefat etti.

Eserleri. *Ricâlü Şahîhi Müslim* (*Esmâ'ü ricâli'l-Müslim, Esmâ'ü ricâli Şahîhi Müslim*). *Şahîh-i Müslim*'de yer alan râvilerin alfabetik olarak sıralanıp kısaca tanıtıldığı ve rivayetlerinin *Şahîh-i Müslim*'in hangi kitabında yer aldığı belirtiltiği eser Abdullah el-Leysî'nin tahkiikle yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1407/1987). İbnü'l-Kayserânî, İbn Mencûye'nin bu kitabı ile Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin *Ricâlü Şahîhi'l-Buhârî* diye meşhur olan *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd* adlı eserinde yer alan râviler hakkındaki bilgileri bir araya getirdiği çalışmasına *el-Cem' beyne kitâbey Ebî Naşr el-Kelâbâzî ve Ebî Bekr el-İsfahânî fî ricâli'l-Buhârî ve Müslim* adını vermiştir (I-II, Haydarâbâd 1323; I-II, Beyrut 1405/1985).

İbn Mencûye'nin ayrıca Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'leriyle Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i üzerine müstahrec türü eserler telif ettiği kaynaklarda zikredilmiş olup Ebû Dâvûd'un eseri üzerine yaptığı çalışmanın *Kitâbü's-Sünne* veya *es-Sünen* adını taşıdığı belirtilmektedir. Ebû'l-Kâsım İbn Mende bu eseri İbn Mencûye'den okuduğunu söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mencûye. *Ricâlü Şahîhi Müslim* (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 19-22; Abdülgâfir el-Fârisî, *Târîhu Nîsâbûr: el-Müntehab mine's-Siyâk* (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 105-106; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 392; İbn Abdülhâdî, *'Ulemâ'ü'l-ḥadîs*, III, 281-282; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 217; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 438-440; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1087; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 252*, s. 208-210; İbn Hacer, *Tebşîrü'l-müntebih*, III, 1085; *Keşfü'z-zunûn*, I, 88; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 233; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 74; Sezgin, *GAS*, I, 230; Cezzâr, *Medâhîlül-müellifîn*, III, 1627-1628; Sîmîn Muhakkık, "İbn Mencûye", *DMBİ*, IV, 696-697.



MÜJDAT ULUÇAM

İBN MENDE, Ebû Abdullah

(أبو عبدالله ابن مندة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî
(ö. 395/1005)

Hadis hâfızı.

310 (922) veya 311'de (923) İsfahan'da doğdu. Ailesinden yetişen diğer âlimler gibi o da dedesinin dedesi Mende'ye nispetle İbn Mende diye tanınmış, annesinin Abdüüfîloğulları'ndan olması sebebiyle Abdî nisbesiyle de anılmıştır. Mecûsî olan Mende'nin ilk fetihler sırasında İslâmiyet'i kabul ederek İbrâhim adını aldığı ve İsfahan'ın bazı vilâyetlerinde yöneticilik yaptığı bilinmektedir. İbn Mende, 318 (930) yılında İsfahan'da önce babasından ve babasının amcası Abdurrahman b. Yahyâ b. Mende ile İbn Ebû Hüreyre gibi âlimlerden hadis tahsiline başladı. 329'da (940-41) veya bir yıl sonra ilmi seyahate çıkarak Nişâbur'a gitti (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 30). Bazı kaynaklarda bu tarihin 339 (950-51) olarak kaydedilmesi (*EP* [Fr.], III, 887) doğru değildir. Nişâbur'da Ali b. İbrâhim el-Kattân, Ebû'l-Abbas el-Esam, İbnü'l-Ahrem gibi muhaddislerden faydalandı. Daha sonra kırk yıl boyunca yaptığı seyahatlerde Buhara'da (veya Semerkant) Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, Mekke'de Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Medine'de Ca'fer b. Muhammed b. Mûsâ el-Alevî, Bağdat'ta Ebû Ali İsmâil b. Muhammed es-Saffâr ve İbnü'l-Bahterî diye bilinen Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, yıllarca kaldığı Mısır'da Hasan b. Yusuf b. Müleyh et-Tarâifî, Ahmed b. Bühzâd b. Mihrân, Hamza el-Kinânî, Serahs'ta Abdullah b. Muhammed b. Hanbel, Dimaşk'ta İbrâhim b. Muhammed b. Sâlih el-Kan-

târî, Trablusşam'da Hayseme b. Süleyman, Humus'ta Hasan b. Mansûr, Tinnis'te Osman b. Muhammed es-Semerkanî gibi âlimlerden hadis tahsilini sürdürdü. Ayrıca Kudüs, Gazze ve Merv'de çeşitli âlimlerden faydalandı. Oğlu Abdurrahman'ın söylediğine göre Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Hayseme b. Süleyman, Esam ve Heysem b. Küleyb'den 1000'er cüz hadis yazdı (Safedî, II, 190). 334'te (945-46) Ali b. İshak el-Mâderâî'den (el-Mâzerâî) hadis öğrenmek için Basra'ya hareket ettiği, fakat yolda Mâderâî'nin öldüğünü duyunca geri döndüğü ve Basra'daki kayının büyüklüğünü her zaman dile getirdiği kaydedilmektedir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 335; XVII, 33). İslâm dünyasının doğusunu ve batısını dolaştığını söyleyen İbn Mende gittiği yerlerde kıraat ilmi de okudu. Yetmiş küsur yaşında tahsilini tamamlayıp memleketine döndü. Güçlü hâfızası sebebiyle dönemin en çok hadis bilen âlimi diye tanındı. Babasının ve birçok âlim yetiştiren ailesinin şöhretinden dolayı İbn Ebû Hâtim, İbn Ükde ve Fazl b. Hasîb gibi âlimler ona icâzet verdi. İbn Mende'nin her biri hadis hâfızı olan hocaları arasında Ebû'l-Velîd el-Ümevî, Ebû İshak b. Hamza el-İsfahânî, en sağlam hocam dediği Assâl, Ebû Ali en-Nisâbüri, İbn Hibbân ve Taberânî gibi âlimler de vardır. Kendisinden oğulları Ebû'l-Kâsım Abdurrahman, Ebû Amr Abdülvehhâb ve Ebû'l-Hasan Ubeydullah ile hocası Ebû's-Şeyh'ten başka Hâkim en-Nisâbüri, Temmâm er-Râzî, İbn Mencûye, Ebû Nuaym el-İsfahânî, kıraat âlimi ve muhaddis Bâtırkânî gibi şahsiyetler faydalanmıştır. İbn Mende 30 Zilkade 395'te (7 Eylül 1005) İsfahan'da vefat etti. İbn Kesîr onun aynı yıl safer ayında öldüğünü söylemektedir.

İbn Mende'nin mütevazî ve sünnete bağlı bir âlim olduğu belirtilmekte, kendisi de sünnete uygun yaşamayan kimselele görüşmediğini, bid'atçıları tek bir hadis bile almadığını söylemektedir. Hadis tahsili için seyahat edenlerin sonuncusu diye anılan İbn Mende (Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1032) seyahatlerini tamamlayıp 375'te (985) İsfahan'a döndükten sonra evlenmiş, Abdurrahman, Ubeydullah, Abdürrahim ve Abdülvehhâb adlarında dört oğlu olmuştur. Bunlardan Ebû'l-Kâsım Abdurrahman ile Ebû Amr Abdülvehhâb da hadisle meşgul olmuş, Abdülvehhâb'ın oğlu Ebû Zekeriyâ Yahyâ hadis ve tarih sahasında çeşitli eserler kaleme almıştır. Zehebî, Ebû Abdullah

İbn Mende'ye ve ailenin diğer tanınmış şahsiyetlerine dair bir kitap yazdığını, bu aileye ismini veren ve Halife Mu'tasım-Billâh zamanında (833-842) ölen Mende'den başlayıp dört yüzyıl boyunca hadis rivayetini sürdüren başka bir aile daha bilmediğini söylemektedir (*A'lamü'n-nübelâ*, XVII, 38-39). Ailenin bilinen en son temsilcisi, Ebû Abdullah İbn Mende'nin beşinci nesilden torunu olan muhaddis (müsnidü İsfahân: a.g.e., XXII, 382-383) Ebû'l-Vefâ Mahmûd b. İbrâhîm el-İsfahânî'dir (ö. 632/1234-35). Ebû Mûsâ el-Medînî (ö. 581/1185), İbn Mende'nin hayatını ve kendisine ulaşan rivayetlerini *ez-Zahîre ve'l-udde fî menâkıbi Ebî 'Abdillâh b. Mende* adlı eserinde ele almıştır.

1700 hocadan hadis yazdığını söyleyen İbn Mende'nin hadislerinin elli büyük cilt demek olan 50.000 cüzü bazı çağdaşlarının ifadesiyle "kırk yük kitabı" bulunduğu belirtilmektedir. Hocası Ebû İshak b. Hamza hayatında İbn Mende gibi güçlü bir hadis hâfızı görmediğini, diğer hocası Ebû Ali en-Nîsâbüri de onun üstün bir kabiliyete sahip bulunduğunu belirtmiş, Hâce Abdullah-ı Herevî ise kendisini devrindeki muhaddislerin efendisi diye övmüştür. Kur'an tilâvetinin mahlûk olduğu görüşünü savunan Ebû Nuaym el-İsfahânî, *er-Red 'ale'l-Lafziyye ve'l-Hulûliyye* adlı eserinde bu fikre karşı olan İbn Mende'yi eleştirmesine rağmen (*DİA*, X, 202) onu "ilim dağı" diye nitelermiş, ancak *Zikru aḥbâri İshâhân'da* (II, 278) hayatının sonlarına doğru hâfızasının karıştığını, kendisinden icâzet aldığı âlimlerden hadis dinlemiş gibi rivayet ettiğini, hatta bazı kimselerin söylemediği sözleri onlara nisbet ettiğini ileri sürmüştür. Fakat Zehebî, aralarında itikadî konular bakımından görüş farklılığı bulunan bu iki âlimin birbiri hakkındaki suçlamalarını dikkate almamak gerektiğini kaydetmiştir. İbn Mende'yi Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbüri ve Abdülganî el-Ezdî ile karşılaştıran bazı âlimler onun daha çok hadis rivayet ettiğini ve hadisi daha iyi bildiğini söylemişlerdir. Zehebî, "Şark'ın hâfızı" dediği İbn Mende'nin (*A'lamü'n-nübelâ*, XXII, 382) hadisi rivayet etmekle yetindiği vakit hata etmediğini, ancak hadis hakkında kanaatini belirttiğinde yanıldığını söylemiş, esasen Ebû Nuaym el-İsfahânî ile onun en önemli kusurunun hadis diye ileri sürülen uydurma haberleri rivayet etmek olduğunu zik-

retmiştir (a.g.e., XVII, 41). İbn Mende'nin belli bir mezhebe bağlı olduğu bilinmemekle beraber Ebû Ya'lâ onun biyografisine *Ṭabaḳâtü'l-Hanâbile*'de yer vermiştir (II, 167). İtikadî meselelerde ise Selefiyye'ye bağlı olup bu konuda *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü'l-İmân* adlı iki eser kaleme almıştır.

İbn Mende'nin dikkat çeken bazı görüşleri şöyledir: Allah'ın varlığı ve birliği kâinatındaki bütün varlıklarda gözlenen ince sanat ve sağlam düzenden açıkça anlaşılır. Bu sebeple peygamber davetine muhatap olmayan kimseler de bu düzeni görerek fitrî bir kabiliyetle Allah'ın varlığına istidlâl etmekle yükümlüdür. İlâhî zâtı bu dünyada görmek ve mahiyetini kavramak mümkün değildir. Allah'ın sıfatları teşbih, temsil ve kıyas yoluyla bilinemez. Sıfatlara ilişkin âyetlerin mânası sadece Hz. Peygamber'in açıklaması veya sahâbîlerin rivayet etmesiyle bilinebilir. Sıfatlarla ilgili hadisler Kur'an'a uygun olup hepsi mütevatirdir. Hz. Peygamber'in varlığından ve getirdiği vahiyden haberdar olan her insan ona iman etmekle mükelleftir, buna Ehl-i kitap da dahildir. İman bilgi ve ikrardan ibarettir. Bildiğini kalbiyle tasdik edip diliyle ifade ettiği halde uygulamayan kimse müslüman olarak nitelendirilse de mümin adını almaya hak kazanamaz. Bundan dolayı ilâhî emirlere uyanlar mümin, kelime-i tevhidi kalben tasdik edip diliyle ifade edenler müslüman diye vasıflandırılır. Mümin imanı kemale eren kişidir, ilâhî emirlere uyanların imanı ise eksiktir.

Eserleri. A) Hadis. 1. Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid (*Müsnedü eḥâdişi İbrâhîm b. Edhem*). İbrâhîm b. Edhem'in (ö. 161/777-78) Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Ebû İshak es-Sebûî, Mansûr b. Mu'temir, A'meş, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Dînâr, Şu'be b. Haccâc, Evzâî ve Ebû Hanîfe gibi şahsiyetlerden rivayet ettiği, genellikle terğib ve terhîbe dair merfû ve mevkuf rivayetlerinden elli birini ihtiva eden eser Mecdî es-Seyyid İbrâhîm tarafından yayımlanmıştır (Bulak 1408/1988). **2. Risâle fî beyâni faẓli (nakli)'l-aḥbâr ve şerḥi mezâhibi ehli'l-âşâr ve ḥaḳîqati's-sünen ve taşḥîḥi'r-rivâyât** (*Şürûṭü'l-e'imme fi'l-kırâ'ati ve's-semâ' ve'l-münâvele ve'l-icâze*). Sahasında ilk çalışma olduğu belirtilen eseri Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Feryevâî *Şürûṭü'l-e'imme* başlığı ile neşretmiştir (Riyad 1416/1995). **3. Hadîs** (Dârü'l-kü-

tübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 17, vr. 157^a-162^b; nr. 94, vr. 76^a-183^a; nr. 104, vr. 219^a-228^a). **4. Emâli** (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 35/3, üçüncü kısım: vr. 24^a-52^b (24-72 [?]); nr. 41/4, vr. 49^a-53^a; nr. 56/8, vr. 177^a-180^a). Ayrıca Ebû Hanîfe'nin *el-Müsned*'inin İbn Mende tarafından nakledilen bir rivayeti günümüze kadar gelmiş olup baş tarafında İbn Mende'nin Ebû Hanîfe hakkında bazı tenkitleri yer almıştır (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 62, vr. 144-145). İbn Mende'nin *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ* (İbn Kesîr, XI, 336), *Ġarâ'ibü Şu'be* (İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-müesses*, II, 426; İbn Hacer eseri *Tertübü Ġarâ'ibi Şu'be li'bn Mende* adıyla bablara göre düzenlemiştir), *Avâli İbn 'Uyeyne* (a.g.e., II, 153) ve *Fevâ'id* adlı eserleri de bulunmaktadır.

B) Hadis Ricâli. 1. Ma'rifetü's-şahâbe. Bu konudaki ilk çalışmalardan olan eser İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-gâbe*'deki (I, 10, 11) dört kaynağından biridir. Ebû Mûsâ el-Medînî, günümüze gelip gelmediği bilinmeyen *Tetimmetü* (*Zeylû*) *Ma'rifetü's-şahâbe* adlı çalışmasında bu esere üçte bir nisbetinde ilâvede bulunmuş (a.g.e., I, 10), Zehebî de İbn Mende'nin eserinden iki cüz hacminde bir muntekâ yapmıştır (İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-müesses*, III, 66). Tamamının kırk cüzden fazla olduğu belirtilen ve alfabetik olarak düzenlenen *Ma'rifetü's-şahâbe*'nin sadece otuz yedinci cüzü ile (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 344) kırk ikinci cüzü (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 4443) zamanımıza intikal etmiş olup sahâbeden Ebû Hâzır ile başlayan otuz yedinci cüzden anlaşıldığına göre İbn Mende sahâbîlerin nereye yerleştiği, onlardan kimlerin rivayette bulunduğu konusuna önem vermiş, her sahâbînin bir rivayetini zikretmeye çalışmıştır. Kadın sahâbîlerle başlayan diğer cüzde ise alfabetik sıra gözetilmeksizin Hz. Peygamber'in kızları, halaları, süt anneleri ve hanımları anlatılmaktadır. Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'e göre *Ma'rifetü's-şahâbe*'de pek çok yanlış bulunmaktadır (Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XVII, 33). **2. Fetḥü'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elḳâb**. Sahâbe ve tâbiîn muhaddislerinden 4748 şahsın künye ve lakabının tanıtıldığı eserde her şahsın adı, nisbesi, kimden hadis aldığı ve kime rivayet ettiği belirtilmektedir. Resûl-i Ekrem'in künyesi Ebû'l-Kâsım ile başlayan alfabetik çalışmada Ebû İbrâhîm'den Ebû Abdullah'a kadar olan künyeler sıralanmakta, adı bilinmeyip sa-

dece künyesiyle tanınanlarla haklarında yeterli bilgi bulunmayanlar da zikredilmektedir. Eseri neşreden Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad 1417/1996), daha önce kitap üzerinde Mekke Câmîatü Ümmî'l-kurâ'da Abdülazîz b. Abdullah b. Ubeydullah er-Rahmânî tarafından doktora çalışması yapıldığını, ancak bu çalışmada 100 kadar biyografiye yer verilmediğini, ayrıca esere Müslim'in *Kitâbü'l-Künâ*'sından 700 biyografinin yanlışlıkla eklendiğini ve daha başka hataların da bulunduğunu belirtmiştir. Eserin bir kısmı Seven Dedering tarafından da yayımlanmıştır (Uppsala 1927). 3. *Tesmiyetü'l-meşâyih ellezîne yervî'anhüm el-İmâm Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il el-Buhârî (Esâmî meşâyihü'l-Buhârî)*. Buhârî'nin *el-Câmî'u's-şâhiḥ*'teki 309 hocasının adını ihtiva eden eserin Dublin'de Chester Beatty Library'de bulunan tek nüshası (nr. 5165/1, vr. 1-11) Arthur John Arberry tarafından tanıtılmış (*JQ*, XI/1-2 [1967]) ve Nazar Muhammed el-Fâryâbî tarafından neşredilmiştir (Riyad 1412/1991). 4. *el-Esâmî ve'l-künâ* (Chester Beatty Library, nr. 5165/2, vr. 12-28). Bu eserin Zehebî'nin *el-Künâ* adıyla kaydettiği kitap (*A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 33) veya *Fetḥu'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elḳâb* olması muhtemeldir.

C) Akaid. 1. *Kitâbü'l-İmân*. Eserde 109 konu başlığı altında senedleriyle birlikte zikredilen 1089 rivayette imanın mahiyeti, kısımları, imanla İslâm arasındaki ilgi, imanın altı esası, kelime-i tevhidin önemi, oruç, zekât, hac, cihad, Allah ve peygamber sevgisinin imanla ilgisi, vesvese ve iman, Ehl-i kitabın imanı, büyük günahları işleyenlerin imanı, Hz. Peygamber'in bildirdiği bazı hususlarla kıyametten önce ve sonra meydana geleceğini haber verdiği olaylara inanmak gibi konular yer almaktadır. İbn Mende'nin oğlu Ebû Amr Abdülvehhâb ile talebesi Bâtirkânî tarafından rivayet edilen nüshayı, eser üzerinde Câmîatü Ümmî'l-kurâ'da (Külliyetü's-şerâ, 1398/1978) *İbn Mende ve Kitâbü'l-İmân* adıyla bir doktora çalışması yapan Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî yayımlamıştır (I-III, Medine 1401/1981; I-II, Beyrut 1406/1985, 1407/1987). İbn Mende'nin *Kitâbü'l-İmân 'ale'l-ittifâk ve't-teferrüd* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 338, vr. 1-102) adıyla anılan eseri de muhtemelen bu kitaptır (Sezgin, I, 215). 2. *Kitâbü't-Tevhîd ve ma'rîfeti esmâ'llâhi 'uzze ve celle ve şifâtihî 'ale'l-ittifâk ve't-teferrüd*.

132 konu başlığı altında senedleriyle birlikte zikredilen 914 rivayette genel hatlarıyla Allah Teâlâ'nın vahdâniyeti, ulûhiyeti, isimleri ve sıfatları incelenmekte, her konu âyet, hadis ve Selef âlimlerinin sözleriyle açıklanmaktadır. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî, diğer neşirlerde görülmeyen bir usulle her konunun bitiminde hadislerin muhtevasını bazan oldukça geniş şekilde açıklayarak ve rivayetlerin sıhhat derecesini belirterek eseri neşretmiştir (Medine 1988-1989; I-III, Medine 1414/1994). 3. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. Allah Teâlâ'nın yed, vech gibi sıfatları konusunda Cehmiyye'nin düştüğü hataların ele alındığı eseri Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî yayımlamıştır (Medine 1401/1981, 1414/1994). İbn Mende'nin ayrıca *Kitâbü's-Şifât*, *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Lafziyye*, *Kitâb fi'n-nefs ve'r-rûḥ*, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 481; Sehâvî, s. 166) adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Zehebî'nin İbn Mende'nin kitapları arasında sayıp çok hacimli olduğunu söylediği *et-Târîḥ* ile (*A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 33) *Hediyyetü'l-'ârifîn*'de (II, 57) *Târîḥu İşbahân* adıyla zikredilen eser muhtemelen aynı kitaptır. Brockelmann'ın Ebû Abdullah İbn Mende'ye nisbet ettiği *et-Târîḥu'l-müstahrec min kütübî'n-nâs li't-tezkire ve'l-müsteḥraf min ahvâlî'n-nâs li'l-ma'rife* adlı eser oğlu Ebû'l-Kâsım Abdurrahman'ın, Sezgin'in *Cüz' fîmen 'âşe mine's-şahâbe mi'e ve işrîn* adıyla müellifin kitapları arasında saydığı (*GAS*, I, 215) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3767, vr. 135^a-136^a) bulunduğu söylediği eser ise Süyûtî'nindir ve *Riḥu'n-nisrîn fîmen 'âşe mine's-şahâbe mi'e ve işrîn* adını taşımaktadır. Bu konuda İbn Mende'nin torunu Ebû Zekeriyâ İbn Mende'nin *Cüz' fîhi men 'âşe mi'eten ve işrîne seneten mine's-şahâbe* adlı bir çalışması bulunmaktadır (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhîm, Bulak 1409/1989; nşr. Meşhûr Hasan es-Selmân, Beyrut 1412/1992). Yine Sezgin'in *Zikru 'adedi mâ li-küllî vâhid mine's-şahâbe mine'l-ḥadiṣ* adıyla Ebû Abdullah İbn Mende'ye nisbet ettiği, ancak müellifi konusunda bazı tereddütler bulunduğu belirttiği eser (*GAS*, I, 215) Bakî b. Mahled'e ait olup İbn Hazm tarafından düzenlenmiştir (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Bakî b. Mahled el-Ḳurtubî ve Muḳaddime-tü Müsnedihî: 'Adedü mâ li-küllî vâhid mine's-şahâbe mine'l-ḥadiṣ*, Beyrut 1404/1984, s. 77-168; ayrıca bk. *DİA*, IV, 542).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Abdullah İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân* (nşr. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî), Beyrut 1406/1985, neşreden giriş, I, 22-78; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî), Medine 1414/1994, neşreden giriş, I, 9-42; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru aḥbârî İşbahân* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, II, 278; İbn Ebû Ya'lâ, *Ṭabaḳâtü'l-Hanâbile*, II, 167; Hâzîmî, *Şürûḫü'l-e'immeti'l-ḥamse* (nşr. Zâhid el-Keşerî), Kahire 1991, s. 31; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 10, 11; Zehebî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, III, 1031-1036; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 335; XVII, 28-43; XXII, 382-383; a.mlf., *Târîḥu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 320-324; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 479-480; Safedî, *el-Vâfi*, II, 190-191; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 336; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 98-99; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 70-72; a.mlf., *el-İşâbe*, I, 481; a.mlf., *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî), Beyrut 1415/1994, II, 153, 426-427; III, 66; Sehâvî, *el-İlân bi't-tevbiḥ*, s. 166; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 281; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 57; Sezgin, *GAS*, I, 214-215, 415; Elbânî, *Maḥtûḫât*, s. 119-120; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyün*, II/2, s. 464-469; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifîn*, III, 1628-1629; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, V, 170; F. Rosenthal, "İbn Manda", *EP* (Fr.), III, 887-888; Muhammed Mehdi Müezzîn-i Câmî, "İbn Mende", *DMBİ*, IV, 697-699; M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *DİA*, IV, 542; Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", a.e., X, 202.



M. YAŞAR KANDEMİR

İBN MENDE, Ebû Zekeriyâ (أبو زكريا ابن مندة)

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Abdilvehhâb
b. Muhammed el-Abdî el-İsfahânî
(ö. 512/1119)

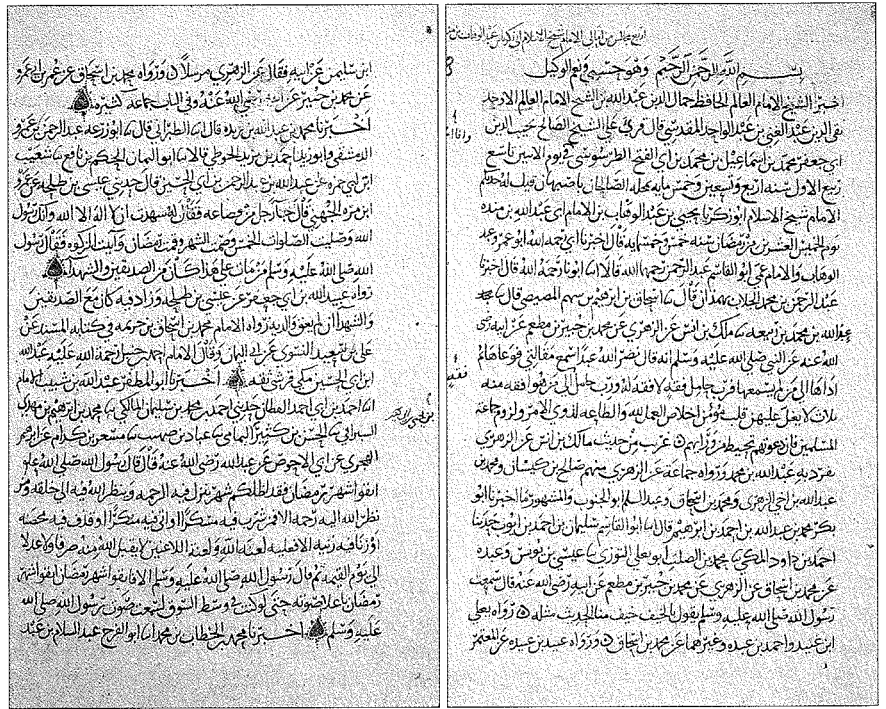
Muhaddis, fakih ve tarihçi.

19 Şevval 434'te (1 Haziran 1043) İsfahan'da doğdu. Ailesi hadis ve tarih alanlarında yetiştirdiği âlimlerle meşhurdur. Dedelerinden İbrâhîm b. Velîd'in lakabı Mende olduğu için İbn Mende künyesiyle tanınmıştır (İbn Hallikân, VI, 168). Küçük yaşlarda ilim öğrenmeye başladı ve önce babasıyla amcalarından, sonra da diğer meşhur âlimlerden ders aldı. Horasan, Nişâbur, Hemedan, Cibâl, Basra ve Bağdat gibi ilim merkezlerini dolaştı. 498 (1105) yılında hacca giderken uğradığı Bağdat'ta bir süre kaldı ve Mansûr Camii'nde hadis yazdırdı. Daha sonra tekrar İsfahan'a döndü ve ömrünün geri kalan yıllarını burada geçirdi. Babası ve amcaları Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed ile Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed dışında Ebû Bekir b. Rîze, Ahmed b. Mahmûd es-Sekafî, Muhammed

b. Ali b. Cessâs, Ahmed b. Mansûr b. Hâlef, Ahmed b. Muhammed el-Feddâd, Ebû Tâhir b. Abdürrahîm, Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed er-Râzî ve ünlü muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâki hocalarından, Hâfız Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed el-Kureşî, Hâfız Ebû Saïd Muhammed b. Abdülvâhid el-İsfahânî, Ebû'l-Hüseyin Mübârek b. Abdülcebâr el-Bağdâdî, Ebû'l-Berekât Abdülvehâb b. Mübârek el-Enmâtî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hibetullah b. Alâ el-Burûcîrdî, Muhammed b. İsmâil et-Tarsûsî, Ebû Mûsâ el-Medînî ve meşhur mutasavvıf Abdülkâdir-i Geylânî ise talebelerinden bazılarıdır; Sem'ânî de icâzet yoluyla onun öğrencisi olmuştur.

Muhaddis, hâfız, imam, vâiz, fakih, tarihçi ve çok hadis rivayet eden, kuvvetli hâfızaya sahip bir âlim olarak nitelendirilen İbn Mende güvenilir kişiliğiyle tanınmıştır. O yıllarda senediyle hadis rivayetinden vazgeçilmeye başlandığı halde İbn Mende bu geleneği sürdürmüş, hatta Ahmed b. Hanbel'in menkıbelerine dair yazdığı eserde onun kendi sözlerini dahi senedli nakletmiştir (İbn Receb, I, 130 vd.). Aynı zamanda Hanbelî âlimlerinin önde gelenlerinden olan İbn Mende kıraat âlimleri arasında zikredilmektedir (İbnü'l-Cezerî, II, 374). Kıraat bilgisini Muhammed b. İbrâhim el-Bekâ ve Hüseyin b. Muhammed b. Zencüye'den öğrendi. Ebû'l-Alâ el-Hemedânî de kendisinden rivayette bulundu. Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'i ve *el-Mu'cemü's-şâgîr*'i, Ebû Yâ'lâ'nın *Müsned*'i, Ahmed b. Abdullah el-Berkî'nin *Kitâbü't-Târîh*'i, Ahmed b. Mûsâ el-Merdûye'nin *Kitâbü'l-Emsâl*'i ve *Kitâbü'l-İlm*'i, Ebû Bekir b. Âsım'ın *Kitâbü'r-Ruhûn*'ü, Yahyâ b. Osman'ın *Kitâbü'l-Menâhî'si*, Sâlih b. Ahmed el-Hemedânî'nin *Kitâbü't-Tabakât li-ehli'l-İlm ve't-tahdîs bi-Hemedân*'ı, Yahyâ b. Abdullah b. Bukeyr'ın *et-Târîh*'i, Dârekutnî'nin *el-Müctebâ fi's-sünen*'i, Ebû'l-Abbas el-Müstağfirî'nin *Kitâbü'l-Muhtelif ve'l-mü'telif*'i ve Ebû Ahmed el-As-sâl'in *Kitâbü'l-Azame'si* gibi kitapları semâ yoluyla elde ettiği söylenir. Bazı kaynaklarda onun şairliğine temas edilerek şiirlerinden örnekler verilmiştir. İbn Mende 10 Zilhicce 512'de (24 Mart 1119) İsfahan'da vefat etti (İbn Hallikân, VI, 170); 12 Zilhicce 511'de (6 Nisan 1118) öldüğü de rivayet edilir (a.g.e., a.y.). Kâtib Çelebi'nin, ölümü için kaydettiği 445 (1053) yılı yanlıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 282).

Eserleri. 1. *Kitâb fihi ma'rifetü esâmi erdâti'n-nebî*. İbn Mende bu eserinin



Ebû Zekeriyâ İbn Mende'nin *Erba'atü mecâlis min emâli İbn Mende* adlı eserinin ilk iki sayfası (Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 252/4)

de, çeşitli yolculuklar sırasında Hz. Peygamber'in terkisine aldığı otuz yedi sahâbiyi sayarak her biriyle ilgili haberleri kendi isnadıyla nakletmiştir. Kitap Yahyâ Muhtâr Gazzâvî tarafından yayımlanmıştır (Beirut 1410/1990). 2. *Cüz' fihî zikrû Ebi'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî (Menâkıbü't-Taberânî)*. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Saydalânî'nin rivayetine istinaden Taberânî'nin biyografisini ve eserlerinin bir listesini içermektedir; Hamdi Abdülmecid es-Selefi tarafından Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'inin (Kahire, ts.) XXV. cildinin sonunda (s. 329-368) yayımlanmıştır. 3. *Cüz' fihî men âşe mi'eten ve işrine seneten mine's-şahâbe*. Ashaptan 120 yıl yaşamış olanların hayatlarını konu alır. Hz. Peygamber zamanında yaşadığı halde onu göremeyenlerden (muhadramûn) on dört kişinin de isimleri doğum, ölüm ve ihtidâ tarihleriyle birlikte verilmiş, bazılarının rivayet ettiği hadisler de kaydedilmiştir. Ayrıca eserin sonunda tâbiünden Kâdî Şüreyh ile müşriklerden Utbe b. Rebîâ'nın isimleri de kayıtlı bulunmaktadır. Müellif kitabını hazırlarken Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*, Ebû Yâ'lâ'nın *Müsned*, Ebû İsmâ et-Tirmizî'nin

Tesmiyetü ashâbi Resûlillâh şallâllâhü 'aleyhi ve sellem, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir* ve Hadramî'nin *el-Mefârid* adlı çalışmalarından faydalanmıştır. Eser Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Bulak 1989) ve Meşhûr Hasan Selmân (Beirut 1992) tarafından yayımlanmıştır. 4. *Erba'atü mecâlis min emâli İbn Mende*. Kitabın iki nüshası Köprülü Kütüphanesi (Fâzil Ahmed Paşa, nr. 252/4) ve Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'de (Hadis, nr. 118) bulunmaktadır. 5. *Târîhu İşbahân*. Sem'ânî, Yâkût el-Hamevî, İbn Hallikân ve Zehebî tarafından kaynak olarak kullanılan eserin günümüze sadece küçük bir bölümü ulaşabilmiştir (Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye, Hadis, nr. 119).

İbn Mende'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*; *Kitâb (Musannef) 'ale's-Şahîhayn* (bazı kaynaklarda eserin adı *Kitâbü's-Şahîh 'alâ Kitâbi Müslim b. el-Haccâc* şeklinde kaydedilerek sadece Müslim'in eseri hakkında olduğu söylenmektedir; bk. İbn Receb, I, 129); *Menâkıbü'l-Abbâs*; *et-Tenbih 'alâ ahvâli'l-cühâl ve'l-münâfikîn*; *Ta'likât ve izâfât* (DMBİ, IV, 700); *Cüz' men revâ hüve ebûhü ve ceddühü (Cüz' fihî men*

'âşe, neşredenin girişi, s. 26-29; Kettânî, s. 90).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mende, *Cüz' fihî men 'âşe mi'teten ve 'ş-rîne şeneten mine 'ş-şahâbe* (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 26-29, 38; Sem'ânî, *et-Taḥbîr*, II, 378-382; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 204; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 192, 546; İbrâhîm b. Muhammed es-Sarîfînî, *Târîhu Nisâbûr: el-Müntehab mine's-Siyâk* (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 747; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 168-171; Zehebî, *el-'İber*, II, 398; a.mlf., *A'lâmü'n-nübela'*, XIX, 395-396; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1250-1252; a.mlf., *Düvelü'l-İslâm*, Beyrut 1405/1985, s. 265; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd* (nşr. Kayser Ebû Ferah, *Târîhu Bağdâd*, XIX içinde), Haydarâbâd 1391/1971, s. 256-257; Yâfîî, *Mir'âtü'l-cenân*, III, 202-203; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Ṭabaḳâtî'l-Ḥanâbile*, Kahire 1372/1952 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rîfe), I, 127-137; Zeynüddin el-İrâkî, *el-Elfiyye* (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-İrâkî el-Hüseyînî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), III, 39-40; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 374; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 214; Süyûtî, *Ṭabaḳâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 454; Ebü'l-Yümn el-Uleyymî, *el-Menhecû'l-aḥmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, III, 68-73; *Keşfü'z-zunûn*, I, 282; II, 1464; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 32; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 289, 949; *Hedîyyetü'l-'ârifîn*, II, 520; Zirikî, *el-A'lâm*, IX, 194; Kehlâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XIII, 210-211; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetraf*, s. 90-91, 131, 159; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1986, s. 283, 406, 459; a.mlf., "İbn Mandâ", *EP* (İng.), III, 864; Nuri Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara 1988, s. 79-80; Muhammed Mehdî Müezzîn-i Câmî, "İbn Mende", *DMBİ*, IV, 700-701.

 SELMAN BAŞARAN

İBN MENDE, Ebü'l-Kâsım

(أبو القاسم ابن مندة)

Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Muhammed b. İshâk el-Abdî el-İsfahânî (ö. 470/1078)

Hadis hâfızı ve biyografi âlimi.

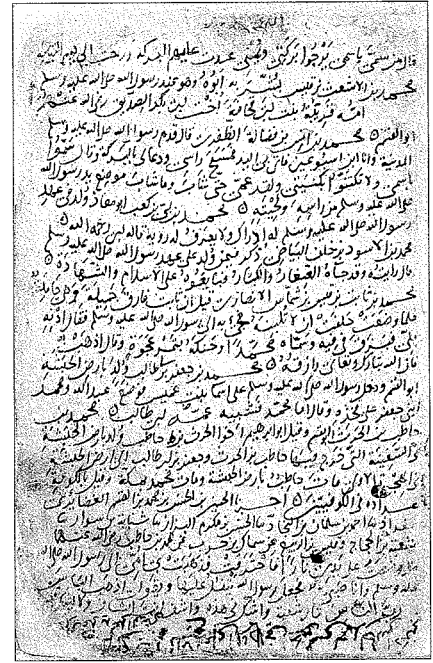
383'te (993) İsfahan'da dünyaya geldi. 381 (991) veya 388'de (998) doğduğu da söylenmiştir. Aynı aileden yetişen diğer âlimler gibi Ebü'l-Kâsım da büyük dedesi İbrâhîm'in lakabıyla tanındı. Tahsiline İsfahan'da başladı. Babası Ebü Abdullah b. Mende en çok faydalandığı hocası olup Ebü Ca'fer İbnü'l-Merzûbân el-Ebherî, İbn Merdüye, İbn Mencübe, Ebü'l-Feth Hilâl b. Muhammed el-Haffâr, Muhammed b. İbrâhîm el-Cürçânî, Ebü Zer İbnü't-Taberânî diğer hocalarından bazılarıdır. İbn Mende 406 (1015) yılında hadis tahsil için

Bağdat'a gitti. Burada bazı hocaları henüz hayatta iken 407'de (1016) hadis rivayet etmeye başladı (Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, XVIII, 354). Vâsît, Mekke, Nişâbur, Hemedan, Şîraz ve Dînever'de tahsilini devam ettirdi. Zâhir b. Ahmed es-Serahsî, Abdurrahman b. Ebü Şüreyh, Hâkim en-Nisâbûrî ve daha birçok muhaddisten icâzet aldı. Kendisi de hadisleri bu metotla rivayet ettiğini söyler (Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1165). Ebü Nasr Ahmed b. Ömer el-Gâzî, Ebü Sa'd el-Bağdâdî, Ebü Abdullah Hüseyin b. Abdülmelik el-Hallâl, Ebü Bekir el-Bâğbân, İbnü'l-Hâdîbe gibi muhaddisler onun talebeleri arasında yer alır. İbn Mende 6 (veya 16) Şevval 470'te (22 Nisan veya 2 Mayıs 1078) İsfahan'da vefat etti. Ölüm tarihi 469 ve 487 (1094) olarak da zikredilmiştir.

Zehebî, İbn Mende'nin hadisleri titizlikle seçmediğini, bazı değersiz rivayetleri derlemekten çekinmediğini söylemektedir (*A'lâmü'n-nübela'*, XVIII, 354). Hadis öğrenmeye ve öğretmeye önem veren İbn Mende'ye Şu'be b. Haccâc'ın, "Kimden bir hadis yazdımsa onun kölesi olurum" dediği nakledilince, kendisi, "Kim benden bir hadis yazarsa ben onun kölesi olurum" demiş. Eş'arîler'e muhalif olduğu için onlardan dinlediği hadisleri rivayet etmemiştir.

Yeğeni Ebü Amr İbn Mende'nin belirttiğine göre Ebü'l-Kâsım İbn Mende bid'atçılara karşı acımasız davranan, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışan sabırlı ve ağır başlı bir âlimdi. Bulduğu yerlerde pervasız tavırla sünneti savunduğu için onu Mücessime veya Müşebbihe'den, hatta Hâricîler'den olduğu iddiasıyla suçlayanlar olmuşsa da İbn Mende Ehl-i sünnet dışı cereyanlardan uzak durmuştur. İbnü'l-Esîr, İsfahan'da İbn Mende'nin itikadî ve amelî görüşlerini benimseyen ve kendilerine Abdurrahmaniyye denen bir grubun mevcut olduğunu belirtmiştir. İbn Mende'ye su bulunduğu halde teyemmümü câiz gördüğü, teravih namazını bid'at kabul ettiği gibi bazı görüşler isnat edilmişse de bunların doğru olmadığı belirtilmiştir (İbn Receb, I, 30).

Eserleri. 1. (*et-Târîhu'l-)* *Müstahrec min kütübî'n-nâs li't-tezkire ve'l-müstetraf min aḥvâlî'n-nâs li'l-ma'rife*. Eserin günümüze gelip gelmediği bilinmeyen I. ciltinde Hz. Peygamber'in hayatı ile aşere-i mübeşşerenin biyografilerinin yer aldığı tahmin edilmektedir (Hamed el-Câsir, VIII/1-3 [1974], s. 56). Kronolojik bir tarih



Ebü'l-Kâsım İbn Mende'nin *Müstahrec min kütübî'n-nâs li't-tezkire ve'l-müstetraf min aḥvâlî'n-nâs li'l-ma'rife* adlı eserinin III. cildinin ilk sayfası (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 242)

mahiyetindeki II. ciltte 198 (813-14) yılına kadar meydana gelen olaylarla birlikte tanınmış şahsiyetlerin biyografileri bulunmaktadır. Eserin bu cildinin nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 242). 2. *er-Red 'alâ men yeḥül 'elif lâm mim' ḥarfün li-yenfiye'l-elif ve'l-lâm ve'l-mim'an Ke-lâmillâh 'azze ve celle* (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', Riyad 1409/1989). 3. *Taḥrîmü ekli't-ṭîn ve ḥâlû âkilih fi'd-dün-yâ ve'l-âhire* (*Cüz' fi ekli't-ṭîn*). Kitapta çamur yemenin haram olduğuna dair rivayetler bir araya getirilmiş olup Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî eserdeki hadislerin hiçbirinin sahih olmadığını söylemiştir (Sehâvî, s. 146). Yazma nüshası Kudüs'teki Jewish National and University Library'de (Yahuda Ar. 409) bulunan eser üzerinde Georges Vajda tarafından bir çalışma yapılmıştır (bk. bibl.). 4. *Kitâbü'l-Kifâye*. Son tarafından önemli bir kısmı eksik nüshası Dârü'l-kütübü'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 42, vr. 33-35).

İbn Mende'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Hurmetü'd-dîn, Şiyâmü yevmi's-ş-şek, Târîhu İşbe-hân, Târîhu Mekke, el-Müsned, Kitâ-*

bü'l-Vefeyât, *Tabakâtü'l-tâbi'in, Künâ men yu'rafü bi'l-esâmi'*, el-Vaşıyye, el-Kunût. İbn Mende ayrıca Ebü Amr İbn Mende'ye ait el-Fevâ'id'in (nşr. Musad Abdülhamîd es-Sa'dânî, Tanta 1991) tahririni yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebü Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 242; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 108; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VIII, 315; a.mlf., *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Kahire 1399/1979, s. 630; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, İstanbul 1286, II, 203; İbnü'l-Verdi, *Tetimmetü Muhtaşar fi aḥbâri'l-beşer* (nşr. Ahmed Rifat el-Bedrâvî), Beyrut 1970, I, 571; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1165-1170; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 349-354; Safedî, *el-Vâfi* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Stuttgart 1988, XVIII, 233-234; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 288-289; İbn Abdülhâdî, *Ulemâ'ü'l-hadîs*, III, 361-363; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 118; İbn Receb, *ez-Zeylû 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 26-31; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 105; Sehâvî, *el-Makâşidü'l-hasene* (nşr. M. Osman el-Hût), Beyrut 1985, s. 146; Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a fi'l-eḥâdişil-mevzû'a*, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-ticâriyyetü'l-kübrâ), II, 248-253; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1671-1672; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 337; *Nâme-i Dânişverân-ı Nâşiri* (nşr. Dârü'l-fikr), Kum 1959, V, 291-292; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 475, 481, 513; a.mlf., "İbn Mandâ", *El²* (İng.), III, 863-864; Elbânî, *Maḥtûḥât*, s. 120-121; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 31, 32, 47, 121, 131, 139, 211; Nuri Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara 1988, s. 75-76; Hamed el-Câsir, "el-Kitâbü'l-Mustaḥrec min kütübü'n-nâs li't-tezkire ve'l-müsteḥraf min aḥvâli'r-ricâl li'l-ma'rife", *el-Arab*, VIII/1-3, Riyad 1974, s. 55-72, 115-127; Georges Vajda, "De la condamnation de la géophagie dans la tradition musulmane: 'Abd al-Rahmân b. Muhammad İbn Mandâ, Taḥrîm 'akl al-ḥin wa ḥâl 'âkilih fi'l-dünya wa'l-âḥira", *RSO*, LV (1981), s. 5-38; M. Mehdî Müezzini-Câmî, "İbn Mende", *DMBİ*, IV, 699-700.



NURİ TOPALOĞLU

İBN MENDEVEYH

(ابن مندويه)

Ebû Alî Ahmed
b. Abdîrrahmân el-İsfahânî
(ö. 410/1019 [?])

Müslüman hekim.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda onun da babası Abdurrahman b. Mendeveyh gibi edebiyatla ve bilhassa şiirle uğraştığı kaydediliyorsa da bu alanlarda herhangi bir eseri ele geçmemiştir. Döneminin ünlü bir hekimi olarak devlet adamlarından daima saygı gördüğü anlaşılmaktadır. İl-

mî hayatı ve şöhretine dair klasik kaynaklarda yer alan nâdir ayrıntılardan birine göre Buvéyhiler'den Adudüddeve'nin Bağdat'ta kurduğu Bîmâristân-ı Adudî'ye davet edilen yirmi dört hekim arasında yer alıyordu. Kâtib Çelebi ölüm yılını 410 (1019), Bağdatlı İsmâil Paşa 440 (1048) olarak vermekte, Adudüddeve 372'de (983) öldüğü için ilk tarih daha mâkul görünmektedir.

İbn Mendeveyh'in Bîmâristân-ı Adudî'deki klinik çalışmalarının yanı sıra gerek başlangıç gerekse uzmanlık seviyesinde birçok eser kaleme aldığı görülmektedir. Dönemin tıp aleyhtarı telakkilerine cevap vereninden, doğrudan doğruya İsfahan hastahanesinde hizmet gören meslektaşlarına karşı yazılmış olanına kadar geniş bir yelpaze teşkil eden eserlerinin o dönemde yankılar uyandırdığı anlaşılmakta, çoğunun günümüze ulaşmış olması da bunu göstermektedir. Kitap yazdığı başlıca alanlar diyabetik, çocuk sağlığı, farmakoloji ve oftalmolojidir. Genellikle çalışmalarını meslektaşlarına ithaf eden İbn Mendeveyh'in temas kurduğu tıp adamları arasında Ulusây (Uluçay) adlı bir de Türk hekimi bulunmaktadır.

Eserleri. Fuat Sezgin'in tesbitlerine göre (GAS, III, 328-329) kaynaklarda elliye yakını zikredilen kitaplarının on sekizi günümüze ulaşmıştır; başlıcaları şunlardır: Genel tıp. *Kitâbü'l-Medḥal fi't-ṭib*, *Kitâbü'l-Câmî el-muhtaşar fi 'ilmi't-ṭib*, *Kitâbü'l-Kâfi fi't-ṭib* (el-Kânûnû's-şagîr), *Kitâbü'l-Makâlât fi't-ṭib*, *Kitâbü Nihâyeti'l-iḥtişâr fi't-ṭib*, *Risâle fi tedbiri'l-cesed*. Diyabetik. *Kitâbü'l-Eṭ'ime ve'l-eşribe*, *Kitâbü's-Şarâb*, *Risâle fi enne'l-mâ' lâ yağzû*, *Risâle fi vaşfi inhiḍâmi't-ṭa'am*, *Risâle fi'n-nebîz* ve *menâfi'ih* ve *meḍâriih*. Oftalmoloji. *Risâle fi ṭabakâti'l-ayn*, *Risâle fi intişâri'l-ayn*, *Risâle fi 'ilâci za'fir'l-başar*. Farmakoloji. *Risâle fi uşulü't-ṭib* ve *l-mürekkebatü'l-ıṭriyye* (nşr. Takî Dânişpejûh, *Mecelle-i Ferheng-i İrân Zemûn*, XV [1968], s. 222-253), *Risâle fi'l-Kâfûr*, *Risâle fi't-temri'l-Hindî*. Çocuk sağlığı. *Risâle fi evcâ'i'l-eṭfâl* (Dâvir M. es-Sâmîrî tarafından neşredilmiştir, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kiftî, *İḥbâri'l-ulemâ'*, s. 285; İbn Ebü Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 459-460; Safedî, *el-Vâfi*, I, 53-55; *Keşfü'z-zunûn*, I, 573; *İzâhu'l-meknûn*, II, 259; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 423; Sezgin, *GAS*, III, 328-329; Dâvir M. es-Sâmîrî, "Risâle fi evcâ'i'l-eṭfâl li-Ebî 'Alî Ahmed b. Abdîrrahmân b. Mendeveyh", *el-Mü'errihu'l-Arabî*, sy. 36, Bağdad 1408/1988, s. 257-265.



İLHAN KUTLUER

İBN MENGLİ

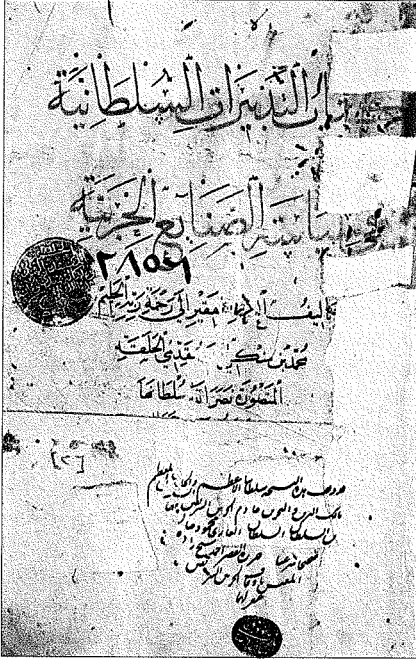
(ابن منگلی)

Muhammed b. Mahmûd
b. Menglî (Mengelî) en-Nâsirî eş-Şemsî
(ö. 778/1376 [?])

Savaş sanatı ve avcılık konusundaki eserleriyle tanınan
Memlük kumandanı.

700-705 (1301-1306) yılları arasında Kahire'de doğdu. Babası bir Kıpçak'tı. Bahriyye Memlükleri'nden olan İbn Menglî, el-Melikü'n-Nâsir Muhammed'in üçüncü saltanat döneminde (1309-1341) küçük yaşta, emîrlerin çocuklarından oluşan ve "evlâdü'n-nâs" denilen ihtiyat askerleri sınıfına girdi. Daha sonra Sultan el-Melikü'l-Eşref II. Şa'bân'ın (1363-1377) muhafız kuvvetleri arasında yer aldı ve nakîbülcayş tayin edildi. Askerlik sanatını çok iyi bildiği kaydedilen İbn Menglî 778'de (1376) vefat etti. 784'te (1382) öldüğü de rivayet edilir.

Eserleri. 1. *Ünsü'l-melâ bi-vaḥşî'l-fe'lâ*. Avcılığa dairdir. Ebü'r-Rûh İsâ b. Ali el-Bağdâdî'nin (ö. 638/1240) *el-Cemhere fi 'ulûmi'l-bayzara* adlı ansiklopedik eserinin (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3813) muhtasarı olup kitaba bazı ilâveler de yapılmıştır. İbn Menglî'nin bu eseri yazar Ken Demîrî, Câhiz, İbn Kuteybe, İbn Vahşiyye, İbn Zühr gibi birçok müellifin bu konudaki kitaplarından faydalandığı anlaşılmaktadır. Florian Pharaon tarafından *Traité de vénerie* adıyla Fransızca'ya çevrilip Arapça metniyle birlikte neşredilen eseri (Paris 1880) Muhammed İsâ Sâlihiyye de yayımlamıştır (Amman 1993). 2. *Kitâbü't-Tedbirâti's-sultâniyye fi siyâseti's-sınâ'ati'l-harbiyye*. Müellifin askerlikle ilgili çalışmalarının bir özeti olan eserin Bağdat (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-İrâkî, nr. 646), Kahire (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. 1147 B; el-Methafü'l-harbî, nr. 379), İstanbul (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2856), Londra (British Museum, nr. 822) ve Leningrad (Üniversite Ktp., nr. 862) nüshaları Sâdık Mahmûd el-Cümeylî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.). 3. *el-Aḥkâmü'l-mülûkiyye ve'd-ḍavâbiḥü'n-nâmûsiyye*. 778'de (1376) yazılmış olup savaş usullerinden bahsetmektedir (British Museum, nr. 822; el-Hizânetü't-Teymûriyye, nr. 23; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. 705). Eserin neşre hazırlanmış olduğu belirtilmemekte, ancak basılıp basılmadığı bilinmemektedir (Avvâd, I, 36).



İbn Mengli'nin *Kitâbü't-Tedbirâti's-sultâniyye fi siyâseti's-şinâ'ati'l-harbiyye* adlı eserinin zahriyesi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2856)

4. *el-Edilletü'r-resmiyye fi't-te'âbi'l-harbiyye*. Mahmûd Şit Hattâb eserin önce bir bölümünü (*MMMA*, XVII [Kahire 1971], s. 173-178), daha sonra da tamamını (Bağdad 1409/1989) yayımlamıştır. 5. *el-Hiyel fi'l-hurûb ve fetih'l-medâ'in ve hıfzi'd-durûb*. Çeşitli savaş hileleri ve silâhlar-dan bahseden eseri İbn Mengli Yunanca'dan tercüme etmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3086, 3087; TSMK, III. Ahmed, nr. 3469; diğer yazma nüshaları için bk. Avvâd, I, 271-272; III, 80).

İbn Mengli'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *er-Risâletü'l-marziyye fi şinâ'ati'l-cündiyye*, *Fennü'l-harb*, *el-Menhelü'l-'azb li-vürüdi ehli'l-harb*, *Akşa'l-emed fi'r-red 'alâ münkiri sırrı'l-'aded*, *et-Te'âbi'l-kameriyye*, *Risâletü't-tahkik fi sür'ati't-tevfik*, *ed-Dürü's-şemîn fi ahvâli'l-mutekaddimîn*; *el-İkdü'l-meslûk fîmâ yelzemü celîse'l-mülûk*. Saîd Abdülfettâh Âşûr, İbn Mengli'nin eserlerinden hareketle "Fennü'l-ktâli'l-bahri 'inde'l-müslimîn fi dav'i kitâbâti Muhammed b. Mengli el-Mısrî" (*Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiyye*, sy. 11 [Küveyt, Haziran 1977], s. 35-46) adlı bir çalışma yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 150; *Keşfü'z-zunûn*, I, 50, 133, 136, 890; II, 1152, 1885; Brockelmann, *GAL*, II, 136; *Suppl.*, II, 167; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 172; Sartori, *Introduction*, III/2, s. 1641-1642; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XII, 53-54; C. Avvâd, *Meşâdirü't-türâsi'l-askeri 'inde'l-'Arab*, Bağdad 1401/1981, I, 36, 46, 104, 159-160, 271-272, 354; II, 224, 307, 411; III, 80; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 269-270; Sâdik Mahmûd el-Cümeylî, "et-Tedbirâti's-sultâniyye fi siyâseti's-şinâ'ati'l-harbiyye", *el-Mevrid*, XII/4, Bağdad 1983, s. 319-324; F. Viré, "İbn Mangli", *El^P Suppl.* (İng.), s. 392-393.

ASRI ÇUBUKÇU

İBN MENÎ

(bk. AHMED b. MENÎ).

İBN MERDENİŞ

(ابن مردنيش)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Muhammed b. Ahmed b. Merdeniş el-Cüzâmî (ö. 567/1172)

Muvahhidler'e karşı direnen ve Doğu Endülüs'ü bir süre hâkimiyeti altında tutan lider.

518'de (1124) Turtûşe'ye (Tortosa) bağlı Peñiscola Kalesi'nde doğdu. Asıl adı Martinez'dir (Mardonius). Reinhart Pieter Anne Dozy, Merdeniş kelimesinin İspanyolca Martinez'den geldiğini ve İbn Merdeniş'in İspanyol asıllı bir hıristiyan ailesine mensup bulunduğunu söyler. Francisco Codera y Zaidin ise onun İspanya'ya yerleşmiş Mardonius adındaki Bizanslı bir kişinin soyundan olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda kesin bir sonuca ulaşılmamış olmakla birlikte tarihçilerin çoğu birinci görüşü tercih etmektedir. Buna göre İbn Merdeniş'in atalarından Martinez müslüman olmuş, böylece müvelledün (İspanya'nın yerli halkından İslâm'a girenler) zümresine katılmıştır. Hıristiyan tarihçileri İbn Merdeniş'in adını Rey Lobo (Lope) şeklinde kaydetmişlerdir.

İbn Merdeniş'in babası Sa'd, Murâbitlar'ın Fraga valisi idi ve 528 (1134) yılında Aragon'dan gelen saldırılara karşı koymuştu. Amcası Abdullah b. Muhammed, Murâbit hâkimiyetinin sonlarına doğru Endülüs'ün doğusunda istiklâli ilân eden İbn İyâz'ın önemli kumandanlarından. Önceleri İbn İyâz'ın hizmetinde bulunan İbn Merdeniş daha sonra Mürsi-

ye'ye (Murcia) vali olarak tayin edildi. İbn İyâz'ın 542 (1147) yılında Kastilyalılar'la yaptığı bir savaşta ölmesi üzerine onun yerine geçerek emirliğini ilân etti. Emirliğe İbn İyâz'ın vasiyetiyle getirildiği de rivayet edilmektedir.

İbn Merdeniş'in emirliğini ilân ettiği tarihte Murâbit hâkimiyetine son veren ve Kuzey Afrika'da onlara ait toprakları ele geçiren Muvahhidler, Endülüs'ün tamamını ele geçirmek üzere hazırlık yapıyorlardı. Fakat henüz Doğu Endülüs'e yönelmemişlerdi. Bu durum, İbn Merdeniş'in Turtûşe'den Lûrka'ya (Lorca) kadar Doğu Endülüs'ün tamamına hâkim olmasını kolaylaştırdı. Ancak çok geçmeden Muvahhid kuvvetleri İbn Merdeniş'in hâkimiyetine son vermek üzere harekete geçtiler. İbn Merdeniş, aynı dönemde istiklâli ilân ettikten kısa bir süre sonra Muvahhidler'e katılan Endülüslü diğer liderlerin aksine direnmeyi tercih etti. Durumunu güçlendirmek için de komşu hıristiyan krallıklarla siyasî ve askerî ilişkiler kurdu. Katalonya (Catalonia) ve Kastilya (Castilla / Kaştâle) krallarının himayesine girmekten dahi çekinmedi. Berşelüne (Barselona) Kontluğu, Pisa ve Cenova devletleriyle antlaşmalar imzaladı. Bu hıristiyan krallıklardan önemli askerî destek sağladı. İbn Merdeniş, Kastilya kralının yanında Muvahhidler'e karşı bazı savaşlara da katıldı; Kastilya ve Katalonya kuvvetleriyle birlikte Gırnata'yı (Granada) yağmaladı.

Kayınpederi İbn Hamuşk gibi Endülüslü güçlü bir lideri de yanına almayı başaran İbn Merdeniş, hıristiyan devletlerden aldığı desteğe güvenerek mevcut sınırlarını korumakla yetinmeyip topraklarını genişletme gayreti içine girdi. Besta (Baza) ve Vâdîâş'ı (Guadix) zaptederek Gırnata'ya ulaştı. Burada karşılaştığı Muvahhid ordusunu İbn Hamuşk'un ve hıristiyan krallıklarının desteğiyle ağır bir bozguna uğrattı (555/1160). Ancak Muvahhidler bu hezimetin intikamını almakta gecikmediler. İki yıl sonra yapılan savaşta İbn Merdeniş mağlûp oldu ve iki taraf arasındaki mücadele Kurtuba (Cordoba) tarafına kaydı. Ardarda yapılan birkaç savaşta Muvahhidler kazandı. Bunun üzerine İbn Merdeniş, güneydeki topraklarını terkederek idarî merkezi Mürsiye'ye çekmek zorunda kaldı. 7 Zilhicce 560'ta (15 Ekim 1165) Mürsiye'nin batısındaki Fahsücellâb'a ulaşan bir Muvahhid ordusuyla giriştiği savaşta kaybetti. Bu durum, devlet ricâli ve

askerler arasındaki bölünme ve itaatsizlikleri arttırdı. Ayrıca aralarında İbn Hamuşk'un da bulunduğu destekçilerinin bir kısmı onu terkederek Muvahhidler'e katıldı. Bir süre sonra kardeşi Ebû'l-Haccâc Yûsuf da Muvahhidler'in tarafına geçti (İbn Sâhibüssalât, s. 165). İbn Merdeniş, Katalonya-Aragon ve Kastilya krallıklarının himayesine girerken onlara haraç ödemeyi kabul etmiş, bu haracı ödemek için müslüman halka yeni vergiler yüklemişti. Bu yüzden halkın bir kısmı topraklarını terkedip Endülüs'ün diğer kesimlerine göç etti. Onun hıristiyanlara olan meyli giderek müslüman halkın kendisinden soğumasına yol açtı.

Muvahhidler, 566 (1171) yılında Doğu Endülüs üzerine yeni bir sefer daha düzenlediler. İbn Merdeniş bütün çabasına rağmen Besta, Lûrka, Cezîre ve diğer bazı şehirlerin onların eline geçmesine engel olamadı. Aynı ordu Mürsiye'yi kuşattığı sırada 10 Receb 567 (8 Mart 1172) tarihinde öldü. Receb ayının son günü (28 Mart 1172) öldüğü de rivayet edilir. Muvahhid emri onun çocuklarına iyi davranmış, hatta kızıyla evlenmiştir. Yerine geçen oğlu Ebû'l-Kamer Hilâl'in Muvahhidler'e bağlılığını bildirmesiyle toprakları kısa bir süre sonra Muvahhid hâkimiyetine geçti. Böylece Murâbitlar'ın çöküşüyle dağılan Endülüs'ün siyasî birliği Muvahhidler tarafından yeniden sağlanmış oldu.

Doğu Endülüs'ün tamamını hâkimiyeti altına alan ve bu bölgede yirmi yılı aşkın çetin bir mücadele veren İbn Merdeniş Endülüs tarihinin ilginç şahsiyetlerinden biridir. Bir yönüyle mücadelecî bir asker, başarılı bir lider, diğer yönüyle sefih ve zalim bir idarecidir. Selefi İbn İyâz'ı övgüyle yâdeden Muvahhid tarihçilerine göre İbn Merdeniş en yakınlarını bile öldürtmekten çekinmeyen bir zalimdir. İçki ve eğlenceye çok düşkündür. Hıristiyanlarla dostluk kurup Muvahhidler'e karşı onların yanında yer almakla kalmamış, özel hayatında da bir hıristiyan kral gibi yaşamıştır. İbnü'l-Hatîb, İbn Merdeniş'in dinî meseleler dışındaki bütün davranışlarının bir hıristiyan kontundan farksız olduğunu, hıristiyan gibi giyindiğini, Kastilya dilini (eski İspanyolca) iyi bildiğini ve günlük hayatında bu dili kullandığını söyler. İbn Merdeniş ordusunu genellikle hıristiyan asıllı askerlerden oluşturmuş, hıristiyanlar için hanlar ve kiliseler yaptırmış, Santa Maria'da bir piskoposluk kurmalarına izin vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sâhibüssalât, *el-Men bi'l-imâme* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 65-70, 125-130, 165, 195-200, 318-322, 379-381; ayrıca bk. İndeks; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis* (Ebyârî), I, 65-66; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 156, 224, 284, 358, 374; Abdülvâhid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi telhîsi ahbâri'l-Magrib* (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 278-279, 321-323; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Münis), Kahire 1985; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 492; Safvân b. İdrîs el-Mürsî, *Zadü'l-müsâfir*, Beyrut 1939, s. 33; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XX, 240-242; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 131; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 218, 298, 302-303, 484-485; a.mlf., *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 271; İbn Haldûn, *el-İber*, Beyrut 1959, VI, 495-500, 560; Makkarî, *Nefhu't-îb*, I, 301, 443; II, 210, 492-497; IV, 378-379, 456, 478; Francisco Codera y Zaidin, *Decadencia y Desaparación de los Almoravides en España*, Zaragoza 1809, s. 120-126; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Recherches*, Leiden 1881, VI, 365; A. Piles Ibrás, *Valencia Arabe*, Valencia 1901, s. 516; M. Gaspar Remiro, *Murcia Musulmana*, Zaragoza 1903, s. 166; M. Whishaw, *Arabic Spain*, London 1912, s. 261-281; I. de Las Cagigas, *Los Mudéjares*, Madrid 1948-49, s. 263-267; Muhammed Abdullah İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Magrib ve'l-Endelüs*, Kahire 1384/1964, I, 30-31, 363-372; II, 15-18, 46-57, 146-147; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *Endelüsiyyât*, Küveyt 1988, s. 84-92; Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-Magribi'l-kebir*, Beyrut 1981, II, 790-791, 798-799; C. Sanchez-Albornoz, *La España Musulmana*, Madrid 1986, II, 285-289; Zirîkî, *el-A'lâm* (Fethullah), Beyrut 1989, VI, 137; Bustânî, *DM*, I, 685; C. F. Seybold, "İbn Merdeniş", *IA*, V/2, s. 769; E. Lévi-Provençal, "Mürsiye", a.e., VIII, 810-811; J. Bosch-Vilá, "İbn Mardaniş", *ELP* (Fr.), III, 889; Meryem Sâdıkî, "İbn Merdeniş", *DMBI*, IV, 601-603.

MEHMET ÖZDEMİR

İBN MERDÛYE

(ابن مردويه)

Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. Merdûye b. Fûrek el-İsfahânî (ö. 410/1020)

Hadis hâfızı, tefsir, tarih ve coğrafya âlimi.

323'te (935) İsfahan'da doğdu. Aynı adla bilinen torunuyla karıştırılmaması için kendisine İbn Merdûye (Merdeveyh) el-Kebir denir. Babası, kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ ile torunu Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Ahmed de (İbn Merdûye es-Sagîr) tanınmış âlim ve muhaddislerden olup İbn Merdûye es-Sagîr *Cüz' fihî ehadîşü Ebî Muhammed 'Abdillâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân* adlı eserini müellifidir (nşr. Bedr b. Abdullah b. Bedr, Riyad 1414/1993). İbn Merdûye tahsiline İsfahan'da baba-

sının yanında başladı. Daha sonra Basra, Kûfe ve Horasan gibi merkezleri dolaştı; 349'da (960) Bağdat'a gitti ve iki yıl kadar orada kaldı. Hocaları arasında Ebû Sehl b. Ziyâd el-Kattân, Meymûn b. İshak el-Horasânî, Abdullah b. İshak el-Horasânî, Ebû Ahmed el-Assâl, Muhammed b. Ali b. Duhaym eş-Şeybânî, Ebû's-Şeyh el-İsfahânî gibi âlimler vardır. Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Amr İbn Mende ile kardeşi Ebû'l-Kâsim İbn Mende, Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-İsfahânî ve eş-Şekafiyât adlı hadis cüzüyle tanınan Ebû Abdullah es-Sekafî onun talebelerinden bazılarıdır. İbn Merdûye 24 Ramazan 410'da (23 Ocak 1020) vefat etti. Kettânî ölüm tarihini yanlışlıkla 416 (1025) olarak verir. Sika bir râvi olduğu ve râviler hakkında isabetli tenkitler yaptığı belirtilen İbn Merdûye, ömrünün sonlarına doğru gözlerini kaybettiğinde kuvvetli hafızası sayesinde talebelerine ezberden hadis imlâ edebilmiştir.

Eserleri. 1. *Emâli*. Ebû Sehl b. Ziyâd el-Kattân'ın 300 kadar meclisinde tutulan notların derlenmesiyle meydana gelen bir eser olup üç bölümünü içine alan kısmı Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 108/8, vr. 182^a-192^a). 2. *Muhtârât mine'l-Emâli*. Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. Ca'fer el-Cürcânî'nin *Emâli*'sinden (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 74, vr. 105^a-198^b) seçilerek meydana getirilen eserin eksik bir nüshası British Museum'dadır (Or., nr. 7724). 3. *Mu'cemü'l-büldân*. Bir nüshası Âsafiye (Coğrafya, nr. 1), diğer bir nüshası da Tahran Üniversitesinde (nr. 3965) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. *Cüz' fihî intikâ' min hadîsi ehli'l-Başra*. Taberânî'nin *Hadîs li-ehli'l-Başra* (Sezgin, I, 196) adlı eserinde derlediği hadislerden seçmeler yapılarak meydana getirilen risâlenin bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 85, vr. 110^a-126^b). 5. *el-Müstahrec 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. Rivayetlerinin çoğu âfî isnadlı bir eser olduğu belirtilmiştir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 310). 6. *Kitâbü't-Tefsîr (et-Tefsîrü'l-müsned)*. Yedi cilt olduğu kaydedilen eser daha sonraki birçok müfessire kaynak teşkil etmiştir. 7. *Târîhu İsfahân*. Zehebî ve İbn Hacer gibi müelliflerin çokça faydalandıkları bir eserdir (meselâ bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 463; XV, 553, 554; XVI, 13, 14, 15, 277, 278; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 886, 887, 974; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 117, 266).

İbn Merdûye ayrıca Ebû's-Şeyh'in *Ehadîş*'i ile (nüshaları için bk. Sezgin, I, 201)

Taberânî'nin *Ehâdis*'inden (nüshaları için bk. a.g.e., I, 197) seçtiği hadisleri aynı adla ayrı cüzler halinde derlemiş. İbnü'l-Cezerî'nin *el-Asl*'i ve Şevkânî'nin *Tuhtetü'z-zâkirîn*'ine kaynak oluşturduğu söylenen *el-Ed'îye* adlı bir dua mecmuası kaleme almıştır (*DİA*, IX, 538). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Müsned*, *el-Ebvâb*, *eş-Şüyûh*, *el-Câmi'u'l-muhtaşar fi't-tıb*, *el-Müstaşrec 'alâ Müslim*, *el-Emsâl*, *Evlâdü'l-muħaddişin*, *el-İlm*, *et-Teşehhüd* ve *tu-rukuh* ve *elfâzuh*, *Menâkıbü 'Alî*.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Zikru aḥbârî lşbahân* (nşr. S. Dederling), Leiden 1931, I, 168; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-advâ), s. 138; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, VII, 294; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 886, 887, 974, 1050-1051; a.m.f., *A'lâmü'n-nûbelâ*, XIV, 143, 463; XV, 553, 554; XVI, 13, 14, 15, 277, 278; XVII, 308-311; XIX, 207; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 201; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 8; İbn Hâcer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 117, 266; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), III, 412; a.m.f., *el-İtkân* (Ebû'l-Fazl), IV, 213; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 94-95; *Keşfü'z-zunûn*, I, 282, 439; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 190; *Hediyetü'l-'arîfin*, I, 71-72; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, II, 190; Bilmen, *Tefsir Tarihi*, I, 405; Sezgin, *GAS*, I, 196, 223, 225; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 26-27; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), I, 261; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, I, 211-213; Kemal Sandıkcı, *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991, s. 119; *Kâmûsü'l-a'lâm*, I, 660; Hasan Ensârî, "İbn Merdûye", *DMBİ*, IV, 603-605; Mustafa Çağrırcı, "Dua", *DİA*, IX, 538; C. Edmund Bosworth, "Ebn Mardawayh", *EIr*, VIII, 38.



ABDÜLKADİR ŞENEL

İBN MERYEM

(ابن مريم)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf el-Medyûnî et-Tilimsânî (ö. 1014/1605'ten sonra)

Mâlikî fakihî, edip ve tarihçi.

Tilimsân'da doğdu. İlk öğrenimini ilk mektepte hocalık yapan babasının yanında tamamladı. Onun ölümünden sonra aynı okulda ders vermeye başladı. Tilimsân'da Haddû b. Hâc el-Münâvî'den Arapça ve kıraat, Sâlih Ali b. Yahyâ el-Câdirî'den fıkıh, matematik, ferâiz okudu. Ayrıca Muhammed el-Vecdicî es-Sagîr, Tilimsân Ulucamii müderrislerinden Muhammed b. Şarkî, yine aynı caminin müderrislerinden fakih Ebû's-Sâdât et-Tilimsânî gibi âlimlerden faydalandı. Tahsilini tamamladıktan sonra ders vermek ve eser

yazmakla meşgul oldu. Eserindeki bazı kayıtlardan 1014'te (1605) hayatta olduğu anlaşılan İbn Meryem Tilimsân'da vefat etti.

Eserleri. İbn Meryem, *el-Bustân fî zikri'l-ulemâ* ve *el-evliyâ* bi-Tilimsân adlı kitabıyla tanınır. Eser Tilimsân ve civarında bulunan Vehrân, Nedrûme (Nedroma), Cebel Tesâle, Trâra beldelerinde, Fas civarındaki Sûs vadisinde ve Atlas bölgesinde yaşayan âlimlerle veliler hakkında değerli biyografik bilgiler ihtiva eder. İbn Meryem *el-Bustân*'ı yazarken Ahmed Bâbâ et-Tinbükî'nin *Neylü'l-ibtihâc bi-tarîzi'd-Dibâc*, Ebû Zekeriyâ İbn Haldûn'un *Buğyetü'r-rüvvâd fî zikri (aḥbârî)'l-mülûk min Beni 'Abdî'l-vâd* ve Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin *Menâkıbü'l-erba'a*, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in *el-İhâta* ve İbn Haldûn'un *el-İber*'inden de istifade etmiştir. *el-Bustân*, Adrien Delpech tarafından özet halinde Fransızca'ya çevrilmiş (*RAFr*, sy. XXVII [1883], s. 380-399; sy. XXVIII [1884], s. 133-160, 355-371), eser daha sonra Muhammed b. Ebû Şeneb tarafından *el-Bustân fî zikri'l-evliyâ* ve *l-ulemâ* bi-Tilimsân adıyla neşredilmiştir (Ceza-yir 1326/1908, 1986).

İbn Meryem'in kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: *Ġunyetü'l-mürîd li-şerhi mesâ'ili Ebi'l-Velîd*, *Tuhtetü'l-ebâr ve şî'ârü'l-aḥyâr fi'l-vezâ'if ve'l-ezkârî'l-müsteḥabbe fi'l-leyl ve'n-nehâr*, *Fethu'l-celîl fî edviyeti'l-'alîl*, *Keşfü'l-lebs ve't-ta'kid fî 'akîdeti ehli't-tevhîd*, *et-Ta'likâtü's-seniyye 'ale'l-ürcûzeti'l-Kurtubiyye*, *Fethu'l-'allâm li-şerhi'n-nuḫḫî't-tâm li'l-hâş ve'l-'âm*, *Ta'lik 'alâ risâleti (muhtaşari) Ḥalîl* (bk. Âdil Nüveyhiz, s. 293; Ömer Ferruh, II, 272).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Meryem, *el-Bustân fî zikri'l-evliyâ* ve *l-ulemâ* bi-Tilimsân (nşr. İbn Ebû Şeneb), Ceza-yir 1986, s. 3, 5, 94-95, 145, 260-261, 264, 269, 272, 281, 286-287; Serkis, *Mu'cem*, I, 236; Hifnâvî, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâli's-selef*, Beyrut 1402/1982, I, 151-152; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 680; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XI, 189; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 291; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a'lâmî'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980, s. 292-293; C. Zeydân, *Adâb*, III, 320; Muhammed el-Menûnî, *el-Meşâdirü'l-'Arabiyye li-târîhi'l-Mağrib*, Dârülbeyzâ 1404/1983, I, 142-143; Ömer Ferruh, *Me'âlimü'l-edebî'l-'Arabî fi'l-'asri'l-ḥadîs*, Beyrut 1985, II, 271-276; A. Delpech, "Résumé du Bostane (Le Jardin) au dictionnaire biographique des saints et savants de Tilimsane", *RAFr*, XXVII (1883), s. 380-399; XXVIII (1884), s. 133-160, 355-371; J. C. Vadet, "İbn Maryam", *EP* (İng.), III, 865; Ebû'l-Hasan Diyânet, "İbn Meryem", *DMBİ*, IV, 608.



İBRAHİM HAREKÂT

İBN MERZÛK el-HAFİD

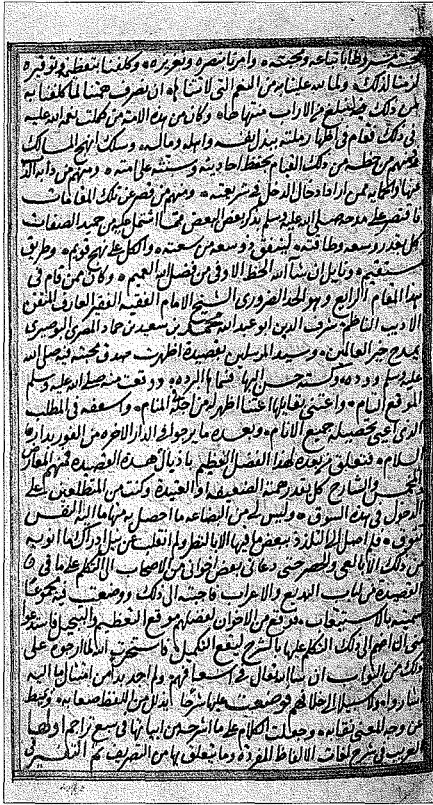
(ابن مزوق الحفيد)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd el-Acisî et-Tilimsânî (ö. 842/1439)

Mâlikî fakihî ve edip.

14 Rebülevvel 766 (9 Aralık 1364) tarihinde Tilimsân'da doğdu. İbn Merzûk el-Hatîb'in torunudur. İlk öğrenimini burada tamamladı. Başta babası, amcası ve dedesi olmak üzere Saîd el-Ukbânî, Ebû İshak el-Masmûdî, Ebû'l-Hasan Eşheb el-Gumârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Şerîf et-Tilimsânî gibi âlimlerden ders okudu. Daha sonra Fas ve Tunus'a geçerek İbn Arafe, Ebû'l-Abbas el-Kassâr, Ebû Zeyd el-Mekkûdî'nin derslerine katıldı. 790 (1388) yılında İbn Arafe ile birlikte hacca gitti. 819'da (1417) yaptığı ikinci hac yolculuğu esnasında özellikle Kahire'de birçok âlimle görüştü, onlardan ders ve icâzet aldı. Bunlar arasında İbn Haldûn, İbn Hacer el-Askalânî, Firûzâbâdî, Muhibbüddin İbn Hişâm, Sirâcüddin Ömer b. Raslân el-Bulkînî, Hâfız Zeynüddin el-İrâkî, Sirâcüddin İbnü'l-Mülakkın, Nüreddin el-Heysemî, Ebû Tâhir İbnü'l-Küveyk, Bedreddin İbnü'd-Demâmîni, Ebû Abdullah el-Haffâr, Ebû Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî, Ebû Zür'a el-İrâkî, Aynî, İbn Allâk, İbnü'l-Haşşâb gibi o dönemin meşhur âlimleri sayılabilir. Dinî ve aklî ilimler yanında Arap dilî ve edebiyatı alanında yetkin bir âlim olarak adını duyuran İbn Merzûk'un talebeleri arasında Ebû Zeyd Abdurrahman es-Seâlibî, Ebû'l-Ferec b. Ebû Yahyâ eş-Şerîf et-Tilimsânî, Yahyâ b. İdrîs el-Mâzûnî, Ebû'l-Hasan el-Kalâsâdî, İbn Zekrî et-Tilimsânî, Ebû Abdullah et-Tenesî, Nasr ez-Zevâvî gibi âlimler vardır. Bazı diplomatik görevlerde de bulunan İbn Merzûk 14 Şâban 842'de (30 Ocak 1439) Tilimsân'da vefat etti.

İbn Merzûk el-Hafîd, dedesi İbn Merzûk el-Hatîb gibi ilmî birikimi, zekâsının kıvraklığı, etkili hitabeti, tefsir ve rivayet ilimlerine vukufu, başta Mâlikî mezhebi olmak üzere fıkıh mezheplerini ihata-sı, güç meseleleri çözmedeki başarısı, bid'atlara karşı mücadelesi ve güzel ahlâkyla şöhret bulmuş bir âlim olup "şeyhülis-lâm, allâme, hüccet, hâfız" gibi unvanlarla anılmıştır. Talebelerine Mâlikî fıkıhı yanında diğer üç mezhebe ait çeşitli fıkıh metinlerini de okutması, mezhep taassubundan uzak müctehid bir âlim olduğuna göstermektedir.



İbn Merzūk el-Hafid'in el-İstî'âb li-mâ fi Kaşide'ti'l-Bürde mine'l-beyân ve'l-i'râb adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1153)

Eserleri. 1. el-Metcerü'r-rabih ve'l-mes'a'r-racih ve'l-merhabü'l-fasih ve'l-vechü's-sabih ve'l-hulku's-semih fi şerhi'l-Cami'i's-sahih. Buhârî'nin el-Cami'u's-sahih'inin şerhi olup tamamlanmadığı ifade edilmektedir (Sehâvî, VII, 50). Cîlâî, eserin Cezayir'de el-Câmiu'l-cedîd'in Kütüphanesinde mevcut iki cildinin (nr. 143, 443) müellif hattıyla yazılmış olduğunu, ancak I. cildin kaybolmasından sonra yerine muhtemelen Seâlibî'nin istinsah ettiği bir nüshanın konulduğunu söylemektedir (Târîhu'l-Cezâ'iri'l-â'm, II, 215). 2. el-Mefâtihu'l-merzûkiyye li-halli'l-akfâl ve'stihrâci haberî (habâya)l-Hazreciyye. Kafiye ve aruz ilmüne dair el-Hazreciyye adlı eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1966; Escorial Library, nr. 332; Tunus, Mektebetü câmi'z-Zeytûne, Mansûr, nr. 226). 3. İsmâ'u's-şum fi işbâti's-şeref min ciheti'l-üm. Cezayir'de el-Mektebetü'l-vataniyye'de kayıtlı (nr. 2067) bir nüshası bulunmaktadır. 4. İzhârü sıdkı'l-mevedde fi şerhi'l-Bürde. Bûsîrî'nin meşhur kasidesine yazılmış bir şerhtir (Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 1306; Süley-

maniye Ktp., Yenicami, nr. 964, Serez, nr. 3961, Kadızâde Mehmed, nr. 409; Fas Hizânetü'l-Karaviyyîn'deki yazma nüshaları için bk. M. Âbid el-Fâsî, I, 295-297; III, 203-204, 206). 5. el-İstî'âb li-mâ fi Kaşide'ti'l-Bürde mine'l-beyân ve'l-i'râb. Müellifin aynı kasideye yazdığı diğer bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1153). 6. Nihâyetü'l-emel fi şerhi Kitâbi'l-Cümel. Hüneçî'nin mantıkla ilgili eserinin şerhidir (Escorial Library, nr. 614, 654). 7. er-Ravza. İbn Liyûn ve Zeynüddin el-İrâkî'nin el-Elfiyye adlı hadis ilimlerine dair eserlerinin bir araya getirilmesiyle yazılmıştır (Escorial Library, nr. 1517/1). 8. el-Hadîka. Üsteki eserin muhtasarı olup Escorial Library'de kayıtlı (nr. 1517/2) başlıksız yazma muhtemelen bu esere aittir. 9. İğtinâmü'l-furşa fi muhâdeşâti 'âlimi Kafsa. Kafsa ulemâsından Ebû Yahyâ İbn Akibe'nin çeşitli konularla ilgili sorularına verdiği cevaplardan ibarettir (Brockelmann, I, 345). 10. el-Menza'u'n-nebil fi şerhi Muhtasarı Halil. Tamamlanmamış bir eserdir (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 442; el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 508, 6783; Fas, Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. K. 265).

İbn Merzūk'un kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Envâ'u'z-zerârî fi mükerrerâtî'l-Buhârî, ez-Ze-ğâ'irü (el-Mefâtihu)l-kırtâsiyye fi şerhi's-Şukrâtiyye, Urcûze fi'l-Mikât (el-Mukni'u's-şâfi), el-Mi'râc ilâ istimtâri fevâ'idî İbn Sirâc, en-Nuşhu'l-hâlis fi'r-red 'alâ müdde'î rütbeti'l-kâmil li'n-nâkış, Şerhu't-Teshîl, Ravzatü'l-edîb fi şerhi't-Tezhîb, el-Âyâtü'l-beyyinat fi vechi delâleti'l-mu'cizat, ed-Delîlü'l-vâğihu'l-ma'lûm 'alâ tahâreti varâkı'r-Rûm (eserlerinin bir listesi için bk. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 506-508; Makkarî, V, 429-430).

BİBLİYOGRAFYA : Sehâvî, ed-Đau'ü'l-lâmi', VII, 50-51; Bedreddin el-Karâfî, Teuşihu'd-Dibâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvi), Beyrut 1403/1983, s. 171-173; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 499-510; Makkarî, Neşhu't-tib, V, 420-433; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 436; Brockelmann, GAL, I, 345; İzzâhu'l-meknûn, I, 7; İbn Süde, Delîlü mü'errrihi'l-Magribi'l-akşâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 233; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü mahtû-tâti Hizâneti'l-Karaviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1400/1979-80, I, 295-297; III, 203-204, 206; Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâî, Târîhu'l-Cezâ'iri'l-â'm, Beyrut 1400/1980, II, 212-216; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 523-525; Hifnâvî, Ta'rîfû'l-halef bi-ricalî's-selef, Beyrut 1402/1982, I, 128-140; Abdülazîz Binabdul-lah, Ma'lemetü'l-fikhi'l-Maliki, Beyrut 1403/1983, s. 97; M. Hadj-Sadok, "İbn Marzūk", EI² (İng.), III, 866; Ferâmürz Hâc Minüçîhrî, "İbn Merzūk", DMBİ, IV, 606-607. SAFFET KÖSE

İBN MERZŪK el-HATİB (İbn Merzûk el-Hatib) Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Acîsî et-Tilimsânî (ö. 781/1379) Mâlikî fakihî, muhaddis, hatip ve devlet adamı.

710 (1310) veya 711 (1311) yılında Tilimsân'da doğdu. İfrîkiye'nin güneyinde yaşayan Benî Acîs kabilesine mensup olup dedesinin büyük dedesi Merzūk, V. (XI.) yüzyılın sonlarına doğru Hilâfilîr'in bölgeye hâkim olması üzerine buradan göç ederek Tilimsân'a yerleşmiş, ailenin üç asır boyunca çeşitli dinî ve resmî görevlerde bulunan fertleri ona nisbetle İbn Merzūk diye anılmıştır. Ailenin en çok tanınan şahsiyetlerinden biri olan Şemseddin İbn Merzūk "hatib", "reis" ve "ced" sıfatlarıyla bilinmektedir. Torunu İbn Merzūk "el-Hafid", onun oğlu İbn Merzūk "el-Kefif", onun oğlu İbn Merzūk "Hafidü'l-Hafid" (el-Hatib) diye tanınmıştır.

İbn Merzûk küçük yaşta babası ile birlikte hacetmek üzere Hicaz'a gitti. Bir müddet Mekke ve Medine'de kalıp çeşitli âlimlerden ders okudu. Daha sonra babasından ayrı olarak Kudüs, el-Hafîl, Dımaşk, İskenderiye ve Kahire'ye giderek tahsilini sürdürdü. On dokuz yaşlarında iken İskenderiye Camii'nde okuduğu hutbeden sonra kendisine "hatîb" unvanı verildi. Bu sırada birçok âlimle görüştü ve onlardan ders aldı. Haklarında müstakîl bir eser de kaleme aldığı hocaları arasında Ebû Abdullah İbnü'l-Kammâh, Burhâneddin İbnü'l-Firkâh, İzzeddin İbn Cemâa, Alâeddin el-Konevî, Kutbüddin el-Halebî, Hatîb el-Kazvînî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Takıyyüddin es-Sübkî, Fethüddin İbn Seyyidün-nâs, Şemseddin İbn Adlân, Muhammed b. Hüseyin ez-Zebîdî, İbn Râşid el-Kafsî, İbnü'l-İmâm ve Ebû İshak İbn Abdürrefî gibi âlimler sayılabilir. 733 (1332) veya 735 (1334) yılında babası Mağrib'e geri dönmesini istedi. İskenderiye, Trablus, Cerid, Tunus ve Bicâye'de bir müddet kaldıktan sonra Tilimsân'a gitmek üzere yola çıktı. Bu sırada şehir Merînîler Hükümdarı Ebû'l-Hasan tarafından kuşatıldığından Tilimsân yakınlarında Şeyh Ebû Medyen'in zâviye ve türbesinin bulunduğu Ubbâd'da, Sultan Ebû'l-Hasan Camii hatibi ve hükümdarın kâtibi olarak görev yapan amcası Muhammed b. Merzûk'un yanında kaldı. Hükümdar kendisine özel bir ilgi gösterdi ve amcasının ölümü üzerine onu yerine hatip tayin etti. 30 Ramazan 737 (2 Mayıs 1337) tarihinde Tilimsân Merînîler'in hâkimiyetine geçti. 741 (1340) yılında Ebû'l-Hasan'la birlikte Tâif Seferi'ne katıldı. Sonuçta Ebû'l-Hasan'ın ordusu Kastilya (Kaştâle) Kralı XI. Alfonso ve Portekiz Kralı IV. Alfonso'un birleşik kuvvetleri karşısında yenildi ve aralarında hükümdarın oğlu Ebû Ömer Tâşfîn'in de bulunduğu bazı askerler esir düştü. Daha sonra XI. Alfonso'ya gönderilen İbn Merzûk onunla bir antlaşma imzaladı ve esirlerin serbest bırakılmasını sağladı (748/1347). Ardından Konstantine'ye gitti. Sultan Ebû'l-Hasan Muharrem 749'da (Nisan 1348) Kayrevan seferine çıktı. Ancak 30 Rebîülevvel 749'da (28 Haziran 1348) yenilgi haberi gelince Tilimsân valisi olan oğlu Ebû İnân Fas'a hareket etti ve babasının hükümrânlığına son verip tahta çıktı. İbn Merzûk, yeni sultanı ziyaret edip bir müddet onun sarayında kaldıktan sonra Tilimsân'a döndü. Bu sırada şehir, Abdülvâdîler'den Ebû Saîd Osman b. Abdurrahman ez-Zeyyânî ve kardeşi Ebû Sâbit'in eline geçmiş, tahtını kaybe-

den Ebû'l-Hasan da Tilimsân'ı kuşatmak için Cezayir'de bir grup asker toplamıştı. Bundan haberdar olan Ebû Saîd, İbn Merzûk'u babasıyla görüşmeler yapmak üzere görevlendirdi. Ancak yolda Ebû Sâbit taraftarlarınca yakalanıp hapse atıldı. Bir müddet sonra serbest bırakılınca Gırnata'ya (Granada) gitti (752/1351).

Gırnata'da Sultan Ebû'l-Haccâc İbnü'l-Ahmer'in ilgisine mazhar olan İbn Merzûk Elhamra Camii'ne hatip tayin edildi. Burada Ebû İnân'ın sürgünde bulunan kardeşi Ebû Sâlim'le iyi ilişkiler kurdu. Bu görevde iki yıl kaldıktan sonra Ebû İnân onu yeniden ele geçirdiği Tilimsân'a davet etti. 758 (1357) yılında Ebû İnân tarafından Hafsî Hükümdarı Ebû Yahyâ'nın kızını istemek üzere Tunus'a gönderildi. Bu görevin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Ebû İnân onu hapse attıysa da altı ay sonra serbest bırakıldı. 759'da (1358) Ebû İnân'ın ölümünden sonra yerine geçen kardeşi Ebû Sâlim İbn Merzûk'a büyük ilgi gösterdi, hatta yönetim önemli ölçüde onun eline geçti. Ancak bu durum bazı kışkırtıcıları da beraberinde getirdi ve Ebû Sâlim'in öldürülmesiyle tekrar hapse atıldı (762/1361). İki yıl sonra serbest bırakılınca Tunus'a gitti. Tunus'ta Sultan Ebû İshak ile veziri Ebû Muhammed b. Tâfrâğîn'den büyük alâka gördü ve Muvahhidîn Camii hatipliğine getirildi. Yedi yıl devam eden bu görevden alınca iki yıl daha Tunus'ta kaldı ve 773'te (1371) Kahire'ye gitti. Burada birçok âlim ve devlet adamı ile görüştü. Sultan el-Melikü'l-Eşref Şa'bân b. Hüseyin kendisine saygı gösterdi. Şeyhüniyye, Saratmışiyye ve Necmiyye gibi medreselerde müderrislik yaptı. Kadılık görevinde bulundu. Vefatında İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden İbnü'l-Kâsım ile Eşheb'in kabirleri arasına defnedildi.

İbn Merzûk hareketli bir siyasî ortamda yaşamış, İbn Haldûn ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb gibi meşhur şahsiyetlerle tanışmıştır. Dolaştığı İslâm ülkelerinde çeşitli âlimlerle görüşerek onlardan ders almış, çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Zerre, İbn Kunfuz ve Şâtîbî gibi meşhur âlimler bulunmaktadır. Başta hadis olmak üzere dinî ilimlerde kendini yetiştiren İbn Merzûk, güçlü hitabeti sayesinde gittiği her ülkenin merkez camiinde hatip olarak görev yapmıştır. Bizzat kendisi İslâm dünyasının çeşitli ülkelerinde kırk sekiz camide hutbe okuduğunu, İskenderiye'den Endülüs'e *Şihâh* (*Kütüb-i Sitte*) hadislerini müsned olarak rivayet edecek

kendisinden başka kimsenin bulunmadığını ifade etmiştir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 453; Abdülhay el-Kettânî, I, 522).

Eserleri. 1. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-Hasen fi mehâsini Mevlânâ Ebi'l-Hasan*. 772 (1371) yılında telif edilen eserde Sultan Ebû'l-Hasan'ın hayatı, devletin askerî, siyasî ve malî durumu, toplumun mânevî ve kültürel değerleri, örf ve âdetleri ele alınmıştır. Müellifin Fas, Cezayir, Tunus ve Endülüs gibi çeşitli yerleri gezmiş olması ve birçok devlette görev alması sebebiyle kitap o dönemin tarihi için ayrı bir önem taşımaktadır. Eserin bazı bölümleri Fransızca tercümesiyle birlikte ilk defa Evarista Lévi-Provençal tarafından neşredilmiş (*Hespéris*, V [Paris 1925], s. 1-82), bir kısmı da Regis Blachère tarafından Fransızca'ya çevrilerek *Mémorial Henri Basset* adlı eserde yayımlanmıştır (Paris 1928, s. 83-89). 1973 yılında İspanyol araştırmacısı Maria Jesus Viguera, Madrid Üniversitesi'nde İbn Merzûk'un hayatını ve eserini konu alan bir doktora çalışması yapmış, tezin önce Arapça metin dışındaki kısmı (Madrid 1977), daha sonra da metin basılmıştır (Cezayir 1401/1981). 2. *Teysîrü'l-merâm fi şerhi 'Umdeti'l-aşkâm*. Cemmâilî'ye ait eserin şerhi olup İbn Dakikül'îd ve Fâkihânî'nin şerhlerinin bazı ilâvelerle birleştirilmesinden ibarettir. Yazma nüshalarının Rabat, Kahire ve İstanbul kütüphanelerinde mevcut olduğu belirtilmektedir (Brockelmann, *GAL*, I, 438; *DMBİ*, IV, 606). 3. *'Ucâletü'l-müstevfiz el-müstecâz fî zikri men semî'a mine'l-meşâyih dîne men ecâze min e'immeti'l-Mağrib ve's-Şâm ve'l-Hicâz*. Müellif bu eserinde 2000 civarında hadis dinlediği hocalarının adını zikretmektedir. Bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-melekiyye'de bulunmaktadır (a.g.e., a.y.). 4. *'Akdîtu ehli't-tevhîd el-muhrice min zulmeti't-taklîd* (Köprülü Ktp. Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1601, vr. 113^a-117^a). 5. *Şerhu's-Şifâ'*. Kâdî İyâz'ın eserinin şerhi olan kitap beş cilt olup bir nüshası Gotha Herzoglichen Bibliothek'te kayıtlıdır (*El²* [İng.], III, 867). 6. *Su'âl ve cevâb* (Chester Beatty Library, nr. 3296/9).

İbn Merzûk'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Cene'l-ceneteyn fî fazli'l-leyleteyn* (Kadir gecesiyle Hz. Peygamber'in doğduğu gecenin faziletleri hakkındadır); *el-Menze'un-nebil fi şerhi Muhtaşarı Halîl* (bu iki eserden ilkinin yazma nüshası Fas'ta özel bir kütüphanede, torunu İbn Merzûk el-Hafîd'e de nisbet edilen [Sehâvî, VII, 51; Makkarî, V, 430] diğerinin bir cildi ez-Zâviyye-

tü'l-Hamziyye'de bulunmaktadır [Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâlî, II, 134]); *İzâletü'l-hâcib 'an furû'î İbni'l-Hâcib* (İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtaşar fi'l-furû'* [Câmi'u'l-ümmehât] adlı eserinin şerhidir); *Şerhu'l-ahkâmî's-suğrâ* (Abdülhak el-İşbîlî'nin eserinin şerhidir); *Tuhfetü't-turâf ile'l-Meliki'l-Eşref; el-Erba'üne'l-müsnede fi'l-hilâfeti ve'l-hulefâ'; Kitâbü'l-İmâme; Dîvânü huṭab ve ḳaṣâ'id; İzâhu'l-merâşid fimâ teştemilü 'aleyhi'l-hilâfeti mine'l-hükmi ve'l-fevâ'id; Şerhu Şahihi'l-Buḫârî.*

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ferhûn, *ed-Dibacü'l-müzheb*, II, 290-296; İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi'bn Haldûn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tançî), Kahire 1951, s. 49-55; a.mlf., *el-İber*, VII, 312-314; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 373-374; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 360-362; Sehâvî, *ed-Ḍav'ü'l-lâmi'*, VII, 51; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 46-47; İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iḳtibâs*, Rabat 1973, s. 225-227; a.mlf., *Dürretü'l-hicâl*, II, 275-276; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, Trablus 1408/1989, s. 450-455; Makkarî, *Nefhu't-ṭib*, V, 390-396, 412-418, 429, 430; VI, 419-427; ayrıca bk. tür.yer.; Brockelmann, *GAL*, I, 309, 345, 438; *Suppl.*, II, 335-336; İbn Süde, *Delilü mü'errifi'l-Magribi'l-aḳṣâ*, Dârülbeyzâ 1960, II, 305; Abbas b. İbrâhîm, *el-İlâm*, V, 11-21; Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâlî, *Târîhu'l-Cezâ'iri'l-âam*, Beyrut 1400/1980, II, 131-134; Hifnâvî, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâlî's-selef*, Beyrut 1402/1982, I, 141-148; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 521-523; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-sâmil*, s. 74-75; Maya Shatzmiller, "Les circonstances de la composition du Musnad d'Ibn Marzûq", *Arabica*, XXII/3, Leiden 1975, s. 292-299; M. J. Viguera, "Au sujet du Musnad d'Ibn Marzûq", a.e., XXIII (1976), s. 266-274; "Müsnedü İbn Merzûk", *Evrâk*, I, Madrid 1978, s. 105-106; Mahmûd Bû İyâd, "el-Müsnedü's-şahiḫü'l-ḥasen fi me'âşiri ve meḫâsini mevlânâ Ebi'l-Ḥâsen li'bn Merzûk et-İlîmsânî", *Âlemü'l-kütüb*, III/2, Riyad 1982, s. 211-215; Abdülhâdî et-Tâzî, "el-Müsnedü's-şahiḫü'l-ḥâsen", *el-Baḫşü'l-ilmî*, sy. 33, Rabat 1982, s. 253-261; M. Hadj-Sadok, "İbn Marzûk", *EI'* (İng.), III, 866-868; Ferâmürz Hâc Minûçihri, "İbn Merzûk", *DMBİ*, IV, 605-606.



İBN MESERRE

(ابن مسرة)

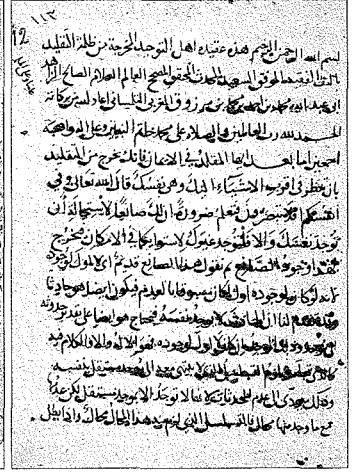
Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Meserre b. Nuceyh el-Cebelî (ö. 319/931)

Tasavvufi eğilimleri ve Mu'tezilî görüşleriyle tanınan filozof.

7 Şevval 269'da (19 Nisan 883) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Endülüs ilim ve fikir tarihi hakkındaki klasik kaynaklar ve modern araştırmalar, İbn Meserre'nin önem-



İbn Merzûk el-Hatib'in 'Akidetü ehli't-tevhid adlı eserinin ilk iki sayfası (Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 1601)



li bir şahsiyet olduğunu ve fikirlerinin Endülüs düşüncesinde kalıcı izler bıraktığını, hatta bir Meserrecilik (Meserriyye) hareketinin doğduğunu bildirmekle beraber hayatı hakkında ayrıntılı bilgi vermezler. Faslı Berberî bir ailenin veya Benî Hâşim yahut Benî Ümeyye'den birinin âzâtlısı olan babası Abdullah Kurtubalı olup İbn Meserre'nin asıl adına nisbetle Ebû Muhammed diye anılmaktaydı. Özellikle İbnü'l-Faradî'nin verdiği bilgilerden İbn Meserre'nin Arap ve Berberî asıllı olmadığı açıkça görülüyorsa da milliyetini tam olarak tayin etmek mümkün değildir. Batılı müellifler babasının kırmızı tenli olduğuna, Basra'da bulunduğu sırada sıcağın yüzünün soyulduğuna dair bilgileri (*Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, I, 217) dikkate alarak onun Ârî ırktan gelmiş olabileceğini belirtmektedirler. Asin Palacios, aynı gerekçeye dayanarak İbn Meserre'nin İspanyol asıllı olması ihtimali üzerinde durursa da köleliğin yaygın olduğu ve pazarlarda çeşitli milletlerden kölelerin satıldığı bir dönemde Meserre ailesinin başka bir ülkeye ve millete mensup olması muhtemeldir. Tam künyesine bakılarak İbn Meserre'nin, Arap veya Berberî asıllı olmasa bile uzun zaman müslüman çevrede yaşamış bir aileye mensup olduğu söylenebilir. Ticaretle meşgul olan amcası İbrâhîm b. Meserre, Doğu İslâm dünyasına yaptığı bir ticarî seyahatte yanına kendisinden küçük kardeşi Abdullah'ı da almıştı. Daha sonra kendisi de hem ticarete hem ilme yönelen Abdullah, Endülüs'te ve Doğu'da öğrenim gördüğü gibi hocalık da yapmış, hatta muhtemelen bu yüzden işlerini ihmal ederek malî sıkıntıya düştüğü için ülkeyi terkedip Mekke'ye gitmek zorunda kalmış, bu şehirde saygın bir kişi olarak tanınmış ve 286 (899) yılında orada vefat etmiştir.

İlk öğrenimini babasından gören İbn Meserre'nin diğer hocaları arasında Muhammed b. Vaddâh ve Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî'nin isimleri zikredilmekte olup ikisi de Endülüs'te hadis konusunda temayüz etmişlerdi. Bunlardan Huşenî uzun yıllar Doğu İslâm dünyasında kalmış, özellikle Ahmed b. Hanbel ile ilişki kurmuştu. Diğer hocası Muhammed b. Vaddâh hadis tenkitçiliğindeki dirayeti yanında tasavvufî hayata da ilgi duymuş, Zünnûn el-Mısırî'nin şöhretinin yaygın olduğu Mısır'a giderek tasavvuf kültürünün geliştirmiş, bu konuda *el-'Ubbâd ve'l-âvâbid* ve *Kitâbü'n-Nazar illallah* adlı iki de eser yazmıştır. Buna göre İbn Meserre'nin tasavvufî düşünce ve yaşayışa ilgi duymasında bu hocası etkili olmuştur. İbn Meserre'nin babası Abdullah ise küçük yaşta Basra'da bulunduğu dönemde hadis öğrenmeye başlamıştı. Ancak Basra kelâm ilmi bakımından da önemli olup özellikle Mu'tezile'nin başlıca merkezlerinden biriydi. Nitekim kaynaklar, Abdullah'ın daha sonra Endülüs'te Halîl el-Gafle adlı Mu'tezilî bir kişiyle dostluk kurduğunu göstermekte, bu suretle oğlu İbn Meserre'nin de ilk Mu'tezilî fikirleri babasından aldığı anlaşılmaktadır. İbn Meserre'nin bu üç hocasının felsefeyle doğrudan ilgisine dair bir bilgi bulunmadığı gibi bunların dışında bir hocasından da söz edilmemekte, dolayısıyla felsefî formasyonunu kimlere borçlu olduğu, bilhassa sözde Empedokles felsefesini nasıl tanıdığı tam olarak bilinmemektedir (Brockelmann, I, 178). Her ne kadar Tj. de Boer, İbn Meserre'nin tabiat felsefesini III. Abdurrahman döneminde (912-961) Endülüs'e taşıdığını kaydediyorsa da (*İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 124), bunu teyit eden bir kanıt bulunmamaktadır. Ancak babası Abdullah Doğu'ya son gidişinde

kitaplarını oğluna bırakmıştı. Onun daha önce Doğu'dan bazı felsefî eserler getirdiği ve bunların kütüphanesinde bulunduğu düşünülebilir. Esasen İbn Meserre'nin yetişme döneminde Endülüs'te henüz bir felsefe hareketi görülmemekle birlikte felsefî kitapların bulunabildiği, kitap yakma olaylarının yaşandığı bilinmektedir. Muhtemelen bu kitaplar Doğu'dan getiriliyordu. O sırada Doğu'daki çok zengin felsefî literatür arasında Empedokles'e isnat edilen bir kitap *el-Cevâhirü'l-ğamse* adıyla Arapça'ya çevrilmişti. Georges Vajda'ya göre İbn Meserre'nin felsefesinin temel kaynağı bu kitaptır (*Introduction à la pensée juive du moyen âge*, s. 104).

İbn Meserre'nin, babasının vefat ettiği 286 (899) yılı ile hacca gitme bahanesiyle ülkesinden ayrıldığı 300 (913) yılı arasındaki hayatı hakkında bilgi yoktur. Muhtemelen babasının vefatından bir süre sonra öğretim faaliyetlerine başlamış, öğrencileri ve sempaticanlarıyla birlikte gizli bir cemaat kurarak fukahenin baskısı yüzünden açığa vurulamayan bazı konularda ilmi müzakereler düzenlemiş, bu suretle görüşlerini dar bir çevreye yaymaya başlamıştır. Bu küçük topluluk, Kurtuba civarındaki Sierra tepesinde İbn Meserre'ye ait bir alanda bulunan zâviyede faaliyetlerini gizli olarak sürdürüyordu. Kaynaklar, topluluğun üyelerinden üçünün ismini İbn Saydel diye de bilinen Muhammed b. Vehb el-Kurtubî, Muhammed b. Hazm b. Bekir et-Tenühî ve Ahmed b. Gânim el-Kurtubî olarak kaydeder. Endülüs'te mehdîlik iddiasında bulunan Emevî hânedanı mensubu İbnü'l-Kırt da (ö. 288/901) İbn Meserre'nin tesiri altında kalmıştır. Elûzâd Muhammed, İbn Meserre'nin faaliyetlerini gizli olarak ve münzevi bir şekilde yürütmesinde, ortamın felsefî fikirleri açıklamaya elverişli olmaması yanında kendisinin sözde Empedokles felsefesini geliştirirken Hermesçi bir karaktere sokulmuş olan bu filozofun talebelerine uyguladığını düşündüğü eğitim yöntemini tercih etmesinin de etkisi olabileceğini ileri sürer (*Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. 6 [Dârülbeyzâ 1982-83], s. 39-40). Öyle anlaşılıyor ki İbn Meserre, burada gnostik bir yaklaşımla öğrencilerine hakikatin bilgisini daha ziyade sembolik bir dille anlatmaya çalışmaktaydı. İbnü'l-Faradî onun üstün bir konuşma yeteneği bulunduğunu, remizli ifadelerle anlamları saklayabildiğini belirtirken muhtemelen buna işaret ediyordu. Aynı tarihçi, İbn Meserre'nin, Zünnûn el-İhmîmî (el-Mısırî) ve Ebû Ya'kûb en-Nehrecürî

cürî'ninkine benzer bir yöntemle çevresindekileri davranışlarını düzeltmeye, doğruluk ve dürüstlük konusunda kendilerini sorgulamaya teşvik ettiğini kaydeder (*Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, II, 39-40). İbn Hayyân da onun konuşmasının tatlılığı, ince mânalara dalması ve değişik bilgi alanlarında söz sahibi olması sayesinde muhataplarını derinden etkilediğini, "akılları çelip gönülleri avladığını" ifade eder (*el-Muktebes*, V, 20-21). İbn Hazm ise *Fazlü'l-Endelüs* başlıklı risâlesinde İbn Meserre'yi belâğatin ustaları arasında göstermiştir (Makkarî, III, 178).

Bununla birlikte İbn Meserre'nin, eğitim ve öğretim faaliyetlerine başladığı dönemden itibaren özellikle fukahenin tenkit ve tepkilerine mâruz kaldığı görülmektedir. İbnü'l-Faradî halkın İbn Meserre hakkında farklı düşündüğünü, bir kısmı onu ilimde ve zühdde imam derecesinde görürken bir kısmının da bilhassa vaad ve vaîd gibi kelâmî konularda Endülüs'teki "taklit ve teslim mezhebî" çerçevesinde teşekkül etmiş olan görüşlerden sapması yüzünden bid'atçılıkla suçladığını ifade eder (*Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, II, 40). Şüphesiz bu tenkitler, o dönemde büyük bir etkinliği bulunan ve koyu muhafazakârlığı ile bilinen Mâlikî fukahasından geliyordu. Nitekim dönemin tanınmış fakihlerinden olup Habbâb diye anılan Ahmed b. Hâlid, İbn Meserre'yi tenkit eden bir "sahîfe" yazmıştır.

Her ne kadar kendisi hac niyetiyle seyahate çıktığını açıklamışsa da kaynaklar, İbn Meserre'nin fiilî baskılara mâruz kaldığını, zındıklıkla suçlandığını ve bu yüzden ülkeden kaçtığını bildirirler. Asin Palacios onun bu kararı vermesinde, fukahenin birtakım siyasî iddialar ileri sürerek yönetimi kendisi aleyhinde kısırtabileceğinden kaygı duymasının etkili olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte fikrî bakımdan huzursuz edilmesinin yanında hacca gitme niyetinin ve geleneğe uyarak Doğu İslâm dünyasını dolaşıp ilmi ve fikrî birikimini arttırma arzusunun da bu yolculuğa çıkmasında rolü olmalıdır. Nitekim ülkesine döndüğünde bilgi ve düşüncesinin zenginleştiği ve bu sayede cemaatini daha çok etkileyip bağlarını güçlendirdiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Faradî, İbn Meserre'nin bu yolculuğa Emîr Abdullah'ın vefat ettiği 300 (912-13) yılında, İbnü'l-Ebbâr ise (*et-Tekmile*, I, 13) 311'de (923) çıktığını kaydeder; ancak bu son tesbitin yanlış olduğu açıktır. Yolculuk sırasında

kendisine cemaatinden Muhammed b. Hazm et-Tenühî, Ahmed b. Gânim el-Medenî, Eyyûb b. Feth ve Muhammed b. Vehb gibi kişiler refakat etmiştir. Kaynaklarda bu seyahat hakkında fazla bilgi verilmemekte, sadece iki olaydan söz edilmektedir. Bunlardan birine göre (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 159-160) İbn Meserre, yolculuğu sırasında bulunduğu Kayrevan'ın âlimlerinden Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr'ın ders meclisine katılmış, ders bitip de herkes meclisten ayrılınca Ebû Ca'fer İbn Meserre'ye ziyaret sebebini sormuş, o da, "Işığınla aydınlanmak, bilgiden istifade etmek için burada bulunuyorum" demiş, Ebû Ca'fer de kendisinin böyle bir iltifata lâyık olmadığını söylemiştir. Bu bilgiler, genç İbn Meserre'nin edebî bir üslûba sahip olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Sathî fikhî tartışmaların yaşandığı bu dönemde Kayrevan'ın durumu gerek ilmi gerekse siyasî bakımdan pek parlak olmadığı için İbn Meserre burada fazla kalmakta yarar görmemiştir.

Hicaz'a ulaşan İbn Meserre, Mekke'de Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğrencilerinden Şeyh Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî ile görüştü. Ancak bu mutasavvıfın, fikirlerini öğrendikten sonra İbn Meserre'den hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim çok geçmeden görüşlerini eleştiren bir kitap yazmıştır. Asin Palacios ve Arnaldez gibi Batılı yazarlar, İbn Meserre'nin tanınmış sûfilerden Ebû Ya'kûb en-Nehrecürî ile de burada tanışmış olabileceğini belirtirler. Makkarî'nin kaydettiğine göre (Elûzâd Muhammed, sy. 6 [Dârülbeyzâ 1982-83], s. 44) İbn Meserre, Medine'de bulunduğu sırada Hz. Peygamber'in eşi Mâriye'ye ait evi ziyaret ederek çeşitli bölümlerinde namaz kıldıktan sonra binanın ölçülerini alıp ayrılmıştır. Arkadaşlarından birinin anlattığına göre Kurtuba'ya döndükten sonra cemaatiyle birlikte yaşadığı Sierra tepesinde aynı ölçüleri kullanarak benzer bir bina inşa etmiştir.

İbn Meserre'nin bu seyahati sırasında ayrıca bir süre Doğu'yu dolaşıp cedel ehli, kelâmcılar ve Mu'tezile ulemâsı ile görüşmeler yaptığı belirtilmektedir (İbnü'l-Faradî, II, 39). Bu bilgi, onun Irak'a gittiğini ve özellikle Mu'tezile âlimlerinin yaşadığı merkezlerde bulunduğunu göstermektedir. Hatta İbn Hayyân onun, kendi fikrî ve felsefî görüşleri doğrultusunda ders veren biriyle tanıştığını ve ondan faydalandığını ifade etmekte olup (*el-Muktebes*, V, 20) bu da İbn Meserre'nin Irak'a gittiğinin başka bir delilidir.

İbn Meserre'nin Kurtuba'ya ne zaman döndüğü hususunda bilgi yoktur. Asin Palacios bu dönüşü, III. Abdurrahman'ın tahta çıkmasından sonra ülkede karışıklığın ortadan kalktığı, huzur ortamının avdet ettiği haberine bağlar; Arnaldez de benzer görüşler ileri sürer. Buna göre İbn Meserre'nin seyahati çok uzun sürmemiştir. İbnü'l-Faradî ve İbn Hayyân'ın verdiği bilgilere bakılırsa İbn Meserre daha önce olduğu gibi döndükten sonra da faaliyetlerini gizli yürütmeye, çok güvendiği küçük bir grup dışında hiç kimseye görüşlerini açıklamamaya ve sembolik bir dil kullanmaya devam etmiştir. İbn Meserre'nin hayatı hakkında kaynaklar çok kıstıtlı bilgiler ihtiva etmekle birlikte onun doğum tarihi gibi ölüm tarihini de günü ve saatle bildirmişlerdir. Buna göre İbn Meserre 5 Şevval 319 (21 Ekim 931) tarihinde Sierra tepesindeki zâviyesinde vefat etmiştir.

Genellikle Endülüs'te felsefi düşüncenin öncüsü kabul edilmekle birlikte bütün kaynaklarda zikredilen *Kitâbü't-Tebşıra (el-İ'tibâr)* ve *Kitâbü'l-Hurûf* başlıklı eserleri günümüze ulaşmadığı için İbn Meserre'nin öğretisini derli toplu vermek mümkün değildir. Ancak dağınık bilgiler bir araya getirilerek ve bazı İslâm müelliflerince ermiş bir şahsiyete büründürülmüş Empedokles'e nisbet edilen görüşlere bakılarak aynı zamanda Empedoklesçi olduğu kabul edilen İbn Meserre'nin kendi sistemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu dağınık malzemededen edinilen kanaate göre İbn Meserre kelimenin tam anlamıyla bir filozof olmaktan çok felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştirme çabasında bir düşünür olarak görülmektedir. Hakındaki en eski ve güvenilir kaynaklardan olan İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*'ünde verilen bilgilerde onun hem düşünce hem ifade hem de yaşayış tarzı olarak tasavvufî anlayıştan yararlandığını, bu konularda Zünnûn el-Misrî ile Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî'nin görüşlerinden etkilendiğini göstermektedir. Dabbî de İbn Meserre'nin zühd ve ibadeti esas alan bir yol takip ettiğini, sûfiyenin rumuzlu ifade tarzını iyi bildiğini, gizli mânaları içeren telifleri bulunduğunu tenkitçi bir üslûpla ifade eder (*Buğyetü'l-mültemis*, s. 88). Ancak her iki müellif de onun tasavvufî üslûbu kullanarak çok tehlikeli görüşler ortaya atıp cemaatini saptırdığını söylerken İbn Meserre'nin görüşlerini takdir edenler de olmuştur. Meselâ Muhyiddin İbnü'l-Arabî onu ilim, hal ve keşif bakımından ehli-tarîkînin en büyük-

lerinden saymış (*el-Fütûhât*, I, 148) ve İbn Meserre okulunun ortaya attığı fikirleri kabul etmişti (Brockelmann, I, 200). İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberîyye adlı tasavvufî hareketi İbn Meserre'nin takipçisi olarak görenler de vardır (*Dîa*, X, 545). Yahudi filozofu İbn Cebîrol'un de İbn Meserre felsefesinden yararlandığı kabul edilir (Brockelmann, I, 188; Corbin, I, 310).

Bütün kaynaklar, İbn Meserre'nin kelâm konularında Mu'tezilî fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Faradî onun Doğu'ya yaptığı seyahat sırasında bazı kelâmcılarla görüştüğünü, zeki ve bilgili olduğunu, fakat zühd ve vera' sahibi bir sûfî görüntüsü sergileyerek insanların itikadını bozduğunu ifade ettikten sonra "istitâat" ve "vaîd" konularında Mu'tezile mezhebini benimsediğini, Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetini yersiz ve gereksiz te'villerle tahrif ettiğini söyler. Aynı müellif, vaad ve vaîd konusundaki görüşünü örnek vererek onun Endülüs topraklarında kabul gören bilgilerden saptığını ileri sürer (*Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, II, 39-40). İbn Hazm da *el-Faşl*'ın Mu'tezile mezhebine ayırdığı bölümünde İbn Meserre'nin görüşleriyle öğrencileri tarafından geliştirilen ve bu sebeple Meserriyye diye tanınan düşünce akımını inceleyip eleştirmiştir. İbn Hazm, İbn Meserre'nin kader konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştığını belirtir. Nitekim Allah'ın ilim ve kudret sıfatının hâdis ve yaratılmış sıfatlar olduğunu, biri küllîlerin, diğeri cüz'îlerin bilgisi olmak üzere Allah'ın iki farklı ilim sıfatı bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Allah küllî ilmiyle gayb âlemini, cüz'î ilmiyle de şehâdet âlemini, yani bu dünyadaki tek tek varlıkları bilir. Meselâ Allah'ın ileride bazı insanların mümin, bazılarının da kâfir olacağını yahut kıyamet ve yargılama gününün vuku bulacağını bilmesi küllî ilmi; Ahmed'in mümin, Mehmed'in kâfir olduğunu bilmesi cüz'î ilmiyle gerçekleşir. İbn Hazm'a göre İbn Meserre'nin, Allah'ın tikel olayları ancak vuku bulduktan sonra bildiğini iddia etmesi Mu'tezile'nin kader anlayışına tamamen uygun düşmektedir. Aksi halde bir yandan Allah'ın bir kimsenin ne yapacağını önceden bildiğini ileri sürüp öte yandan insanın dilediğini seçip yapma özgürlüğünün bulunduğunu düşünmek bir çelişki olurdu. Bundan dolayı İbn Hazm, İbn Meserre'nin izleyicilerinden bazılarının, "Allah ileride olacak her şeyi önceden bilir" demeyi küfür saydıklarını belirtir (*el-Faşl*, V, 65).

İbn Hazm, Meriye (Almeria) şehrinde teşekkül etmiş İbn Meserre okulunun önde

gelen isimlerinden olup kendi döneminde hayatta bulunduğunu söylediği İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî'nin torunundan aldığı bilgilere dayanarak onun görüşleri hakkında önemli açıklamalar yapmaktadır. Buna göre Ruaynî âhîret hayatının ruhanî ve âlemin ezeli olduğunu, Allah'ın âleme doğrudan müdahale etmesinin onun şanına yakışmayacağını, bu sebeple âlemin arş tarafından yönetildiğini iddia etmiştir. Ruaynî'nin, peygamberliği hiç kimseye Allah'ın özel bir lutfu olmadığını, teorik olarak her insanın kendi çabasıyla peygamber olabileceğini, bütün servetlere haram karıştığı için artık müslümanın geçimini dilediği yoldan sağlamanın helâl olduğunu ifade etmek suretiyle bir tür İbâhîliği benimsediği, ülkesini dâr-i küfür sayarak kendisine bağlı olanlar dışında herkesin kanının ve malının helâl olduğunu savunduğu ve nihayet müt'a nikâhını meşrû saydığı bildirilir (*a.g.e.*, V, 66-67). İbn Hazm'ın, yer yer bu iddialardan bazılarının İbn Meserre'ye isnat edilmeye kalkışıldığını belirttiğinden sonra onun böylesine aşırı görüşlerden uzak olduğunu söylemesi ilgi çekicidir. Meselâ âlemin arş tarafından yönetildiği iddiasının İbn Meserre'nin kitaplarına dayandırıldığı ileri sürülmekle birlikte kendisinin bu kitaplarda böyle bir şeye rastlamadığını ifade eder. Yine İbn Hazm, Ruaynî'nin diğer Meserreciler'i, üstadın görüşlerini anlamamakla itham ettiğini bildirdikten sonra, "Meserreciler böyle bir ithamdan uzaktır" der (*a.g.e.*, V, 66).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, Allah'ın zâtiyle ilgili olarak İbn Meserre'ye atfettiği bir görüş de önemli tartışmalara yol açmıştır. Buna göre İbn Meserre, melekler tarafından taşındığı belirtilen arş ile mülkü (âlem) kastetmiş olup bunun cisim, ruh, besin (rızkıklar) ve mertebe ile (iyi ve kötü âkıbet) kuşatıldığını ileri sürmüştür. İbnü'l-Arabî, arşı taşıdığı bildirilenlerle (hameletü'l-arş) mülkü yönetenlerin kastedildiğini söyler. Buna göre cisimleri veya sûretleri İsrâfîl ve Âdem, ruhları Cebrâil ve Muhammed, rızıkları Mikâil ve İbrâhim, iyi ve kötü âkıbetleri de Mâlik ve Rıdvân yönetmektedir (*el-Fütûhât*, I, 147-148). İbnü'l-Arabî'nin arşı "mülk" diye te'vil etmesi Mu'tezile'nin metoduna uymakla birlikte mülkü taşıyanlarla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşler İbn Meserre'den ziyade kendi kozmolojisine uygun düşmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî tevhid konusunu işlerken "görünüşlerle ilgili sûrî keşif" dediği bir makamdan söz ederek

sembolik bir dille bunun eksik bir keşif olduğunu, fakat yine de ilâhî hakikate bir tercüman gibi kabul edilmesi gerektiğini belirttikten sonra, "*Kitâbü'l-Hurûf*'ta İbn Meserre el-Cebelî de buna işaret etmiştir" der (a.g.e., II, 581). Bu açıklama İbn Meserre'nin tasavvufi bilgiye değer verdiğini göstermekte, ayrıca bu dünyada tam keşiften ziyade eksik bir keşif ve tecellinin mümkün olduğunu, tam keşif ve tecellinin ise ancak âhirette gerçekleşeceğini kabul eden dönemin tasavvuf anlayışına da uymaktadır. İbnü'l-Arabî burada hakikatler dünyasını insanın keşfine kapalı bir binaya benzeterek bu binanın dört duvarı, bir tavanı ve beş direği bulunduğunu, dışa tamamen kapalı olduğu için mahiyetinin bilinmediğini, ancak dışarıda duvarların birine bitişik vaziyette bir direğin daha bulunduğunu, sadece bu direği inceleyerek içerisi hakkında çok eksik bir kanaat edinmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Asin Palacios, İbnü'l-Arabî'nin sahte Empedoklesçi İbn Meserre'den yararlandığını göstermek üzere, onun hakikat binası olarak düşündüğü bu yapıdaki beş direğin Empedokles felsefesinde âlemi oluşturan beş aslı cevhere, tavanın bir olan Allah'a, dış duvarların maddî varlıklara, dışarıdan duvara bitişik direğin ise peygambere veya imama işaret ettiğini düşünür. Ancak Arnaldez'in de ifade ettiği gibi (*EP² [Fr.]*, III, 895) bu sembolü İbn Meserre'ye nisbet etmek uygun değildir; çünkü bu görüş, sudürce sözde Empedokles felsefesinden çok İbnü'l-Arabî'nin kendi bilgi felsefesiyle uyumaktadır.

İlk defa Kâdî Sâid el-Endelûsî (*Ṭabakâtü'l-ümem*, s. 73), daha sonra İbnü'l-Kıftî (*İḥbârü'l-ulemâ'*, s. 15-16), İbn Ebû Usaybia (*'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 61) ve Şehrezûrî (*Nüzhetü'l-ervâh*, s. 83-87) gibi felsefe tarihçileri, İbn Meserre'nin presokratik filozoflardan Empedokles'in felsefesini inceleyerek benimsediğini bildirmişler ve bu yüzden başta Asin Palacios olmak üzere İbn Meserre araştırmacıları, onun felsefesini İslâmî literatürde Empedokles'e nisbet edilen, fakat gerçek Empedoklesçi ve Yeni-Eflâtuncu bilinen nazariyelerin bir karışımı olan sahte Empedoklesçi öğretiler (Mâcid Fahrî, s. 264) vasıtasıyla tanımaya çalışmışlardır. Kâdî Sâid, kısaca İslâm dışı kültürlerde oluşmuş bir efsanevî Empedokles portresi çizdikten sonra, "Bâtınıyye'den bir taife onun felsefesine dayanırlar; Empedokles'in çok az kimsenin anlayabileceği rumuzlu bir dil kullandığını kabul ederler. Kurtubalı bâ-

tinî Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Cebelî de onun felsefesini benimsemiştir" der.

Kâdî Sâid'in verdiği bilgiler, gerçek Empedokles'i değil efsanevî veya sahte Empedokles'i tanıtan eski kültürlerden gelmektedir. Başta Asin Palacios olmak üzere İbn Meserre araştırmacıları bu fikirleri, eserleri kaybolmuş bulunan İbn Meserre'nin felsefesini belirlemede önemli bulmuş ve bu açıdan incelemeye çalışmışlardır. Ancak bu kaynaklardaki bilgilerin İbn Meserre tarafından bütünüyle benimsendiğini düşünmek aşırı bir iddia olur. Meselâ Asin Palacios, Şehrezûrî'nin Empedokles'i tanıtan tasavvufî ifadelerinin aynı zamanda İbn Meserre'yi tanıtmış olabileceğini ileri sürerse de İbn Meserre'nin döneminde ileri derecede felsefeleşmiş bir tasavvufun varlığını düşünmek pek mümkün değildir. Fakat sözde Empedokles'e isnat edilen görüşler içinde bir müslüman düşünür olarak İbn Meserre'nin de kabul edebileceği görüşlerin bulunduğu muhakkaktır.

Muhtemelen ilk defa Ebü'l-Hasan el-Âmirî olmak üzere (*el-Emed 'ale'l-ebed*, s. 78-79) müslüman müelliflerin tanıttığı Empedoklesçi felsefede Allah (el-bâri) salt ilim, irade, cömertlik, izzet ve kudret, adalet, iyilik ve gerçekliktir. Ancak bu nitelikler, bağımsız birer realite değil tek gerçek varlık olan Tanrı'nın değişik bakımlardan anlatımlarıdır. Böylece Allah'ın bütün sıfatları bir tek anlama irca edilerek O'nun her yönden bir olduğu ifade edilmiş istenmiştir. Kâdî Sâid, İbn Meserre gibi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın da sıfatlar konusunda bu görüşü kabul ettiğini ileri sürer.

Şehristânî'nin Empedokles'e nisbet ettiği yaratma konusundaki görüşlerin İbn Meserre'nin görüşlerine de ışık tuttuğu kabul edilmektedir. Buna göre Tanrı'nın yarattığı ilk şey, bütün düşünülür basit varlıklar kategorisinin ilki olan unsurdur; böylece o ilk sebepli (ma'lûl) varlıktır. İkinci sebepli varlık unsurun aracılığıyla ortaya çıkan akıl, üçüncüsü de aklın aracılığıyla meydana gelen nefistir. Bunlar basitler veya basitleştirilmişler diye tanırlar (*el-Milel*, II, 68-69). Şehrezûrî, Şehristânî'nin verdiği bu bilgiyi ıktibas ederken ayrıca bir de Şîa çevresinde benimsenen beş cevher (ilk madde, akıl, nefis, tabiat, ikinci madde) anlayışına uygun başka bir varlık mertebesi zikretmekteyse de (*Nüzhetü'l-ervâh*, s. 85-87) yukarıdaki ilk unsur buradaki ilk madde ile aynı sayan Asin

Palacios'a göre bu iki tasnif arasında bir uyumsuzluk yoktur. Şehristânî'nin verdiği bilgilerden, efsanevî Empedokles'in ve ondan yararlandığı söylenen İbn Meserre'nin bu ilk unsuru da her bakımdan basit saymadıkları anlaşılmaktadır. Buna göre ilk unsur "muhabbet ve galebe"den, diğer bütün basit ruhanî cevherlerle birleşik cismanî cevherler de yine bu iki ilkedan yaratılmıştır. Bu sebeple bütün ruhanîler sırf sevgi tabiatını kazanırken cismanîler galebeye uygun bir tabiat almışlardır. Birleşik varlıklardaki ruhanîlik veya cismanîlik öğesinin ağırlığına göre sevgi ve galebe özellikleri de birbirine ters orantılı olarak artar veya eksilir (*el-Milel*, II, 69; Ebü'l-Hasan Âmirî, s. 79). Ancak bu varlık anlayışını, yine Empedokles'e nisbet edilen (Şehristânî, II, 71-72; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 44) ve onun gerçek görüşleri olan dört unsur anlayışı ile uzlaştırmak güçleşmektedir.

Empedokles'e isnat edilip İbn Meserre'nin de paylaşması mümkün olan bilgiler peygamberlik görüşünün kabulüne imkân vermektedir. Buna göre küllî nefsin özelliği sevgidir. Çünkü o, akli ve onun güzelliğini gördüğünde onu aşk derecesinde sever ve onunla birleşmek isteyip bu yönde hareket eder. Küllî tabiatın özelliği ise galebe olduğu için tek başına kalınca nefsi ve akli görüp yahut kavrayıp ona sevgi duyması imkânsızdır. Küllî nefis küllî tabiatın bu halini görünce ona acır ve kendisinden bir parça, bir güç gönderir; bu çok temiz, çok latîf ve çok şerefli güç, daha önce küllî tabiatın sahip olduğu (ondaki kötülüklerin ilkesi olan ve dolaşısıyla sevgiyi engelleyen) nebâtî ve hayvânî nefsi yenerak cüz'î nefislere (tek tek insanlara) asıl âlemlerini sevdiren, unuttukları hakikatleri hatırlatır, bilmediklerini öğretir, günah kirlerini temizler. İşte küllî nefsin bir parçası olarak küllî tabiatta gönderilen bu şerefli cüz peygamberdir. Peygamber, akıl ile ilk unsurun muhabbet ve galebe yasalarını yürütür; böylece bir yandan bazı nefislerle uyuşup kaynaşırken bazılarına karşı da kahır ve galebe ile hükmeder, kimilerini yumuşaklıkla, kimilerini de kılıçla davet eder (Şehristânî, II, 71).

Sözde Empedokles'e ait bu fikirlerin Şîbâtını özellikler taşıdığı görülmektedir. İbn Meserre'nin Şîa'ya ilgi duyduğuna dair hiçbir bilgi bulunmamakla beraber Kâdî Sâid'in bu felsefeyi Bâtınıyye ile ilişkilendirdiği ve İbn Meserre'nin de bir batinî olarak bu felsefeyi benimsediğini ifade ettiği hatırlanıp, ayrıca onun tasavvufî te-

mayülleri de dikkate alınırsa sözde Empedoklesçi bu tür bir nübüvvet izahını benimseydiği kabul edilebilir. Ancak buradaki bâtinlik kelimesinin, Doğu'da daha çok Şii akımlar ve özellikle İsmâîlîlik hakkında kullanılan Bâtinîlik'le aynı anlamı ifade etmediği kabul edilmelidir (Urvoy, L/2 [1984], s. 711-712). Dolayısıyla Henri Corbin'in Meserreciliği, İslâm dünyasının batı ucunda doğuda tanınmış bâtinî İslâm'ı temsil eden bir hareket saymasını (*Histoire de la philosophie islamique*, I, 305) ihtiyatla karşılamak gerekir.

Sözde Empedokles felsefesini anlatan metinlerde âhiretin sadece ruhanî bir tasviri de bulunmaktadır. Buna göre dünyanın son bulmasıyla birlikte nefisler (tek tek insan ruhları) küllî nefse sığınır; bu nefis akla, akıl da Allah'a yakarıştta bulunur; nihayet Allah nurunu akla, akıl nefse, nefis de âleme yayar. Böylece bütün cüz'î ruhlar aydınlanınca ve yine Allah'ın nuruyla arz da ışınca cüz'î nefisler küllî nefisleri tanıyıp onlara kavuşurlar (Şehristânî, II, 73; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 85). Burada tamamen ruhanî bir meâd tasviri yapılmakla birlikte Şehristânî'nin eserinde (*el-Milel*, II, 71) bu tasvirde önceki bir pasajda ruh-beden ilişkisine dair bazı sembolik ifadelerden sonra, "Bu âlemde olduğu gibi o âlemde de bu ikisi onun cesedini alırlar" denilmektedir. Bu ifadelerden sözde Empedokles felsefesinde bir tür cismanî haşre de yer verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Meserre'nin vaad ve vaitle ilgili görüşleri de onun cismanî haşri kabul ettiğini göstermektedir.

Şehrezûrî, söz konusu felsefenin ahlâk boyutuna ışık tutan bilgiler de vermektedir. Buna göre nefsin kurtuluşu beden üzerinde tam hâkimiyet kurmasına bağlıdır. Bütün eski felsefelerdeki "kendini bilme", sadece arınmış bir nefse sahip olmak ve bedensel istekleri dizginlemekle mümkün olur; nefis kendi gerçek ve ebedî varlığını ancak böyle bir ahlâkî arınma ile kavrar. Ne var ki insanların çoğunun nefisleri kusurludur, bu nefisler organları kesilmiş gibidir; bu yüzden kendilerine şeref, güzellik ve ölümsüzlük kazandıracak şeyleri sezemezler (*Nüzhetü'l-ervâh*, s. 86). İbn Meserre'nin tasavvufu ilgisi dikkate alındığında bu ahlâk anlayışının onun tarafından da kolaylıkla benimsendiği düşünülebilir.

İbn Meserre, Empedoklesçi bir düşünür olarak gösterilmekle birlikte Samuel Miklos Stern, konuyla ilgili bir yazısında (bk. *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e*

Islâmicos, s. 325-337) Asin Palacios'un yanlış çıkarımlarına dayandırdığı iddiasıyla bu görüşü reddetmiştir. Stern'e göre Kâdî Sâid'in Empedokles'ten bahsederken müslüman Bâtinîler'in ona dayandıklarını, İbn Meserre'nin de bunlardan biri olduğunu ileri sürmesi böyle bir yanlışlığa yol açmıştır. Kâdî Sâid, bu konuyla ilgili mâlumatı Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin *el-Emed 'ale'l-ebed* adlı eserinden (s. 70) iktibas etmiştir. Âmirî burada müslüman Bâtinîler'den bir taifenin Empedokles'ten istifade ettiğini söylerse de Stern haklı olarak burada muhtemelen İsmâîlîler'in kastedildiğini, halbuki İbn Meserre'nin bu anlamda bâtinî olmadığını ifade etmekte, onun bir sûfî olduğuna dair bilgileri hatırlatmaktadır. Sonuç olarak da kendisinin bu konuda yaptığı -kısa bir süre sonra ölümü sebebiyle yayımlayamadığı- uzun araştırmalarında, İbn Meserre'den nakledilen görüşlerle sahte Empedoklesçi fikirler arasında ileri sürüldüğü şekilde bir ilişki bulunduğunu destekleyen veriler elde edemediğini belirtmekte, bu durum karşısında İbn Meserre ve takipçilerini sahte Empedoklesçi göstermenin yanlış olacağını ifade etmektedir. İbn Meserre'nin eserleri kaybolduğu için ondan ne ölçüde faydalandığını tam olarak tesbit etmek mümkün değildir. Ancak öteki kaynaklardan edinilen bilgilerle karşılaştırıldığında bu felsefeyi bütünyle benimseydiğini düşünmenin aşırı bir iddia olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık İbn Meserre'nin "taklit ve teslim mezhebi"nin yani Mâlikîliğin hâkim olduğu Endülüste tasavvuf ve Mu'tezile görüşleriyle karışık felsefî fikirlerin temsilcisi sayıldığı, aynı dönemde Doğu İslâm dünyasındaki muhteşem gelişmeyle mukayese edilemeyeceği de Endülüs düşüncesinin doğuşuna öncülük ettiği kesindir.

Kaynaklar, İbn Meserre'nin bazı öğrencileriyle fikirlerinden yararlanmış olan başka kişiler hakkında bilgi vermekte ve bir Meserrecilik hareketinden söz etmektedir. Öğrencilerinden zühd ve takvâ sahibi bir kişi olan Halîl b. Abdülmelik el-Kurtubî hocasının eserlerini çok iyi incelemiş ve hazmetmişti (İbnü'l-Ebbâr, I, 13). İbnü'l-İmâm diye tanınan Muhammed b. Ahmed b. Hamdûn el-Havlânî gibi İbnü'l-Müferric el-Meâfirî de İbn Meserre'nin görüşlerine inanır ve onları yaymaya çalışırdı" (İbnü'l-Faradî, II, 82, 93). Abdülazîz b. Hâkân da onun görüşlerini benimseyenlerdendi (*a.g.e.*, I, 279).

Öte yandan İbn Meserre'nin görüşleri kendi döneminden sonra da tepki görme-

ye devam etmekle birlikte 340 (951-52) yılına kadar siyasi bir baskıdan söz edilemez. Fakat bu tarihte Halife III. Abdurrahman bir fermanla bu hareketi yasaklamıştır (İbn Hayyân, V, 26-28). Fermanda söz konusu felsefenin sünneti değiştirmeye kalkıştığı, Kur'an'a ve hadislere düşmanlık temayülleri doğurduğu, Kur'an'ın yaratılmışlığını savunduğu, Allah'ın âyetlerini tartışmaya açtığı, tövbe ve şefaati reddettiği, müteşâbih âyetleri te'vile tâbi tuttuğu, müslümanlara selâm vermediği ve farklı inançta olanları tekfir ettiği bildirilmektedir. Bu ithamların bir kısmı soyut suçlamalar, çoğu da Mu'tezilî görüşler olup bu belge Meserriyye'nin kelâmî bakımından İbn Meserre'nin görüşünü yaşattığını göstermektedir. Hüseyin Münis'e göre aslında III. Abdurrahman'ın hoşgörülü bir devlet adamı olmasına rağmen ülkesinde bir fikir ve inanç hareketine karşı böyle bir siyasi ve resmî tavır başlatmasının sebebi, bazı kimselerin İbn Meserre'yi Şi'a'daki anlamıyla bir imam derecesinde görmeye başlamalarıydı (*Şüyûhu'l-âşr fi'l-Endelüs*, s. 63). Ancak fermanın muhtevasında böyle bir itham bulunmadığı gibi ölmüş bir kişinin imam olarak görülmesinin siyasi bir sakıncası da olmamalıdır. Muhammed Abdullah İnân ise bu fermanı dinî bakımdan muhalif sayılan kimselere gözdağı verme ve böylece fukahayı memnun etme eylemi olarak değerlendirir (*Terâcimü'l-İslâmiyye*, s. 184-185). Bu fermandan sonra Meserreciler'in bir takibata uğrayıp uğramadıkları bilinmemektedir. Ancak fukahanın düşmanlığı sürmüş olmalıdır. Nitekim Mâlikî fakih Kurtuba kâdîlcemâası İbn Zerb, İbn Meserreciler'in takip edilerek yüzlerinin açığa çıkarılması, bu akıma inanların tövbeye davet edilmesi için çaba harcaması, ayrıca İbn Meserre'ye karşı bir reddiye yazdığı gibi 350 (961) yılında, aralarında Meserreciler'in de bulunduğu bir topluluk huzurunda İbn Meserre'nin kitaplarını yaktırması (Kâdî İyâz, II, 631; Nübâhî, s. 104). İbn Ebû Zeyd de *er-Red 'alâ İbn Meserre el-Mârîk* adında bir reddiye yazmıştır. Ancak fukahanın bu tür gayretlerine rağmen Meserrecilik gelişmesini sürdürmüştür. Bir asır sonra İbn Hazm'ın verdiği bilgiler, özellikle İsmâîl b. Abdullah er-Ruaynî'nin görüşleri hakkındaki açıklamaları da bunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 159-160; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-*

Emed 'ale'l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 70, 78-79; İbnü'l-Paradî, *Târîhu 'ulemâ'ti'l-Endelüs*, Kahire 1966, I, 217-218, 279; II, 39-40, 82, 93; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), II, 293; IV, 138; V, 65-67; Saïd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut 1985, s. 72-73; İbn Hayyân, *el-Muktebes* (nşr. P. Chalmeta v.dğr.), Madrid 1979, V, 20-36; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Tâvî et-Tancî), Kahire 1953, I, 59; Kâdî İyâz, *Terribü'l-medârik*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), II, 631; Şehristânî, *el-Milâlel* (Kilânî), II, 68-73; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 88; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ'* (Lippert), s. 15-16; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, I, 147-148; II, 581; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâle*, Cezâyir 1337/1919, I, 13, 16, 239, 251; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 61; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve rauzatü'l-efrâh*, Trablus 1988, s. 44, 83-87; Nübâhî, *Târîhu kuğâtü'l-Endelüs* (nşr. Meryem Kâsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 104, 243; Makkarî, *Nefhu't-ţib*, II, 178; III, 178; VI, 309; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris 1947, s. 104; E. Lévi-Provençal, "A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue", *Orientalia suecana*, Uppsala 1954, III, 75-83; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 326-332; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 124; C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi* (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 178-179, 188, 200; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, I, 305-311; Hüseyin Münis, *Şüyühü'l-aşr fi'l-Endelüs*, Kahire 1965, s. 63; Muhammed Abdullah İnân, *Terâcimü İslâmiyye*, Kahire 1390/1970, s. 183-185; a.mlf., *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1408/1988, II, 430-434; S. M. Stern, "Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles - an Illusion", *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*, Leiden 1971, s. 325-337; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 86, 142-155; M. Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* (trc. E. H. Douglas - H. W. Yoden), Leiden 1978; a.mlf., "İbn Meserre", *İA*, V/2, s. 769-771; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, "İbn Meserre", *Mu'cemü a'lâmi'l-fikri'l-insânî*, Kahire 1984, I, 269-272; M. İbrâhim el-Feyyûmî, *Târîhu'l-felsefi'l-İslâmiyye fi'l-Magrib*, Kahire 1992, s. 303-322; A. Abdülganî Abdülmaksûd, *et-Tewfiğ beyne'd-din ve'l-felsefe*, Kahire 1993, s. 11-20; Mâcîc Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 264; Muhammed Kemâl İbrâhim Ca'fer, "Min mü'elleftâi İbn Meserre el-mefkûde", *Mecelletü Külliyyeti't-terbiyye*, III, Trablus 1972, s. 27-64; Elüzâd Muhammed, "el-Melâmişu'l-âmmâ li-şahşiyeti İbn Meserre ve ârâih", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ülümü'l-insâniyye bi-Fâs*, sy. 6, Dârülbeyzâ 1982-83, s. 33-64; a.mlf., "Huđûru mezhebi İbn Meserre fi'l-Endelüs hilâli'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî", a.e., sy. 7 (1983-84), s. 115-126; Dominique Urvoy, "Sur les débuts de la pensée speculative en Andalus", *MUSJ*, L/2 (1984), s. 705-717; R. Arnaldez, "Ibn Masarra", *EP* (Fr.), III, 892-896; Şerefeddin Horasânî, "İbn Meserre", *DMBİ*, IV, 611-613; M. Naci Bolay, "Beş Külli", *DİA*, V, 545.



MUSTAFA ÇAĞRICI

İBN MESRÛK

(bk. AHMED b. MUHAMMED b. MESRÛK).

İBN MES'ÛD

(bk. ABDULLAH b. MES'ÛD).

İBN METTEVEYH

(ابن متويه)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî (ö. V. [XI.] yüzyılın ortaları)

Mu'tezile kelâmcısı.

380 (990) veya 385 (995) yılında Necran'da doğdu. Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi olması, onun görüşlerini benimseyip eserlerini toplaması dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Talebeliği sırasında çevresinde bulunan diğer Mu'tezile âlimlerinden faydalandıktan başka mezhebin elde mevcut kitaplarını da inceledi. Eserlerinden anlaşıldığına göre İbn Metteveyh, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın *el-Huţbetü'l-felekiyye*, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın *el-İstidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâ'ib*, *Nażzü'l-bedel ve'l-askeriyyât*, Ebû Hâşim el-Cübbâf'ın *el-Câmi'u's-şâgîr*'i ile Kâdî Abdülcebbâr'ın bütün kitaplarını okudu (Saïd Murâd, s. 33). İbnü'l-Murtazâ'nın Mu'tezile'nin on ikinci tabakasına mensup âlimleri arasında gösterdiği müellif (*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 119) Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saïd el-Lebbâd, Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Feth el-İsfahânî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi âlimlerle birlikte yetişti ve onlarla zaman zaman tartışmalarda bulundu. Siyasî çalkantıların ve mezhep çekişmelerinin yer yer ileri safhalara varmasına rağmen ilmi ve fikri hayatın verimli ve seviyeli olduğu bir dönemde yaşayan İbn Metteveyh, ömrünü geçirdiği Yemen ve Rey bölgelerinde çeşitli ilmi faaliyetler gerçekleştirdi. Her ne kadar Abdülkerîm Osman (*Kâdî'l-kuğât 'Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî*, s. 51) ve Abdurrahman Bedevî (*Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, I, 394) gibi araştırmacılar, herhangi bir kaynağa dayanmadan İbn Metteveyh'in vefat tarihini 468 (1075) olarak gösteriyorlarsa da hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın 415 (1025) yılında vefat ettiğini dikkate alarak müellifin daha erken bir tarihte, yaklaşık V. (XI.) yüzyılın ortalarında vefat ettiğini söylemek daha isabetli görünmektedir.

İlmi şahsiyeti bakımından büyük ölçüde hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın yolunu takip eden İbn Metteveyh, Bağdat Mu'tezilesi'nin mutedil metodunu Basra ekolünün katı yaklaşımına tercih etmiştir. Onun kendinden önceki Mu'tezile âlimlerinden farklı olarak ileri sürdüğü fikirler mezhebin değişimine işaret etmesi bakımından önemli sayılmıştır. Mu'tezile'nin beş temel esasını tevhid ve adalet olmak üzere ikiye indiren İbn Metteveyh diğer üç esası adalet prensibi içinde ele almıştır. Bilgi edinme yollarını ise beş duyu, akıl ve haber-i sâdıkın yanına ilhamı da ilâve ederek dört grupta incelemiş, bunlardan bilhassa duyuların yanıtıcılığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla onun bilginin konularını maddî âlem ve gaybî âlemle ilgili olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir (*el-Kelâm fi'l-hayât*, vr. 135^b).

Eserlerinde varlık anlayışını ilâhî kudreti ispatlama gayretiyle ele alan İbn Metteveyh hareket ve kütle kanunlarından söz etmiş, hız ile zaman ve mesafe arasındaki ilişkilere değinmiş, özgül ağırlık, suyun kaldırma gücü, yer çekimi ve merkezcak kuvveti gibi hususlar üzerinde durmuş, devrine göre önemli sayılabilecek yaklaşımlar sergilemiştir. Müellif âlemin hudüsünü, birisi cisimleri spekülatif olarak cevher ve araz kısımlarına ayırmak, diğeri hayatın doğrudan Allah tarafından başlatılıp yaratıldığından hareket etmek suretiyle iki şekilde ispatlamıştır. Diğer taraftan cevher ve arazların zatları ile kaim varlıklar olduğunu ileri süren Grek filozoflarından ayrılarak cevherlerin arazsız olamayacağını belirten İslâm filozoflarının görüşlerini benimsemiş, ayrıca yer kaplamanın cevherin temel niteliği olduğunu belirtmiştir (*el-Tezkire*, s. 74). Yokluk konusunu mutlak yokluk (adem-i mahz) ve varlığın bulunmayışı (gıyâb-ı vücûd) şeklinde ikiye ayırarak incelemiştir. Eserlerinden tecrübî ilimlere özel bir ilgi duyduğu anlaşılan İbn Metteveyh, mevcut bilgilerin yanı sıra bizzat gözlem ve basit deneyler yaparak varlıkların özelliklerine dair çeşitli bilgiler aktarmıştır.

İbn Metteveyh, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere kelâmın temel konularında Mu'tezilî geleneğe uymuştur. Meselâ rüyetullahı inkâr etmiş, Allah'ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu ileri sürmüş, kulun bütün fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmiştir. İnsan hürriyetine sık sık vurgu yapan müellif, kulun her çeşit davranışını kendi hürriyeti içinde gerçekleştirdiğini ve hiçbir zorlamanın söz konusu ol-

madığını belirtmiştir (*el-Kelâm fi'l-hayât*, vr. 92^b). Kulun fiillerine ait eser ve neticelerin o fiili işleyenin icadiyla meydana geldiğini kabul etme hususunda Mu'tezilî geleneğe bağlı kalmıştır. Bunun yanında İbn Metteveyh, bazı ilk dönem Mu'tezilî âlimlerinin Allah'ın şerri yaratmaya kâdir olmadığı yolundaki görüşlerine karşı çıkarak O'nun kudretinin her şeyi içine aldığı, ancak şerri yaratmayışının kudretinin sınırlılığından değil bunu murad etmeyişinden kaynaklandığını söylemiştir.

İbn Metteveyh'in Mu'tezile'den ayrıldığı temel nokta imâmettir. Fikrî hayatının ilk dönemlerinde Hz. Ebû Bekir ile Ali'nin üstünlüğü konusunda tereddüde düşen İbn Metteveyh, daha sonra Ali'nin üstün olduğuna hükmetmiş (İbn Ebû'l-Hadîd, I, 8), ardından daha da ileri giderek onun mâsumiyetini ileri sürmüş ve bunu âyet ve hadislerle ispatlamaya çalışmıştır. Ancak mâsumiyetin imam için gerekli bir şart olmadığını söyleyerek (a.g.e., VI, 376-377) aksini iddia eden Şîa'ya karşı çıkmıştır.

Eserleri. 1. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Muhtemelen hocası Kâdî Abdülcebbar'ın vefatından sonra yazılmış olan eser iki kısımdan oluşmaktadır. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* olarak adlandırılan birinci kısım Sâmî Nasr Latîf ve Faysal Büdeyr Avn tarafından neşredilmiştir (Kahire 1975). *el-Kelâm fi'l-hayât* adlı ikinci kısmı ise henüz neşredilmemiş olup bir nüshası Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de bulunmaktadır (nr. B-27984). 570 (1174) yılında adı bilinmeyen bir kişi tarafından esere bir şerh yazılmış olup bu şerhin bir nüshası Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (*Neşriyye-i Kitâbhâne-i Merkezi-i Dânişgâh-i Tahrân*, II, 156 vd.). 2. *el-Mecmû' fi'l-Muhtî' bi't-teklîf*. Kâdî Abdülcebbar'ın eserinin şerh edilip ilâveler yapılmış bir derlemesinden ibarettir. Bazı kaynaklarda İbn Metteveyh'e nisbet edilen eser (İbnü'l-Murtazâ, s. 119) eksik olarak Ömer es-Seyyid Azmî (Kahire 1965) ve I. cildi Jean Jozef Houben (Beyrut 1965) tarafından Kâdî Abdülcebbar'a izâfetle yayımlanmışsa da II. cildi Daniel Gimaret ve Jean Jozef Houben tarafından İbn Metteveyh'in adıyla tahkik edilmiş (Beyrut 1986), ayrıca önceki neşirlerde Kâdî Abdülcebbar'a nisbet edilmesinin yanlışlığı mukaddimede belirtilmiştir. 3. *el-Kifâye fi 'ilmi'l-ke-lâm*. Kaynaklarda İbn Metteveyh'e izâfe edilen kitap (*Neşriyye-i Kitâbhâne-i Merkezi-i Dânişgâh-i Tahrân*, II, 156; Sezgin,

I, 627) bugün mevcut olmamakla birlikte İbn Ebû'l-Hadîd bu eserden iktibaslarla bulunmuştur (*Şerhu Nehci'l-belâğa*, VI, 376-377; VII, 10; XIII, 315-316).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* (nşr. Sâmî Nasr Latîf – Faysal Büdeyr Avn), Kahire 1975; a.mlf., *el-Kelâm fi'l-hayât*, Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. B-27984; a.mlf., *el-Mecmû' fi'l-Muhtî' bi't-teklîf* (nşr. J. J. Houben – D. Gimaret), I-II, Beyrut 1965-86; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 389; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Beyrut 1385-87/1965-67, I, 8; VI, 376-377; VII, 10; XIII, 315-316; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 119; *Neşriyye-i Kitâbhâne-i Merkezi-i Dânişgâh-i Tahrân*, Tahran 1341/1962, II, 156 vd.; Sezgin, *GAS*, I, 267; a.e. (Ar.), II, 416; Abdülkerim Osman, *Kâdî'l-kuğât 'Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî*, Beyrut 1386/1967, s. 51; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin*, Beyrut 1979, I, 394; Saîd Murâd, *İbn Metteveyh ve ârâ'ühü'l-ke-lâmîyye ve'l-felsefiyye*, Kahire 1991, tür.yer.; Wilferd Madelung, "İbn Mattawayh", *EP Suppl.* (Ing.), s. 393; Samed Muvahhid, "İbn Metteveyh", *DMBİ*, IV, 580.



SAİD MURÂD

İBN MEYMÛN

(ابن ميمون)

Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh (Meymûn)
el-Kurtubî el-İsrâîlî
(ö. 601/1204)

Yahudi din âlimi, filozof ve tabip

30 Mart 1135 tarihinde Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. İslâmî literatürde adı genellikle Mûsâ b. Meymûn veya kısaca İbn Meymûn şeklinde anıldığı gibi Mısır'da kaldığı süre içinde yahudi cemaatinin liderliğini yaptığından kendisine "Reîs" de denilmiştir; Fransızca kaynaklarda Maimonide, İngilizce ve Almanca kaynaklarda Maimonides diye geçer. Yahudi literatüründe ise Rabbi Moşeh ben Meymon olarak bilinir. Ayrıca bu isim zincirinin baş harflerinden hareketle yahudi literatüründe Rambam şeklinde de adlandırılmaktadır. Hayatının uzun bir dönemini Kuzey Afrika ve Mısır'da geçirmesine rağmen Kurtubî nisbesini kullanarak Endülüs asıllı olmasına vurgu yapmıştır. Şeceresini, sözlü yahudi geleneğini Mişna adıyla derleyen Yehudaha-Nasi'ye kadar götüren rivayetler vardır. Uzun zaman önce Endülüs'e yerleşmiş bulunan kültürlü ve soylu bir yahudi ailesine mensuptur. Kurtuba'daki yahudi şeriat mahkemesinde hâkimlik yapan babası Meymûn, hem yahudi din âlimi hem tabii ve

felsefî ilimler alanında birikim sahibi bir kişi olup oğlunun yetişmesinde önemli ölçüde katkısı olduğu belirtilmekte ve onun hocaları arasında gösterilmektedir. Kurtuba'da bir yandan yahudi ilâhiyatı tahsil ederken bir yandan da Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce gibi müslüman düşünür ve tabiplerin eserlerini okuyarak İslâmî kültür içinde formasyon kazanan İbn Meymûn, bundan dolayı İslâm dünyasında yetişmiş diğer birçok benzeri gibi İslâm felsefe geleneği içinde değerlendirilir. Eserlerini İbrânî alfabeyle Arapça yazması da bunun bir delili olarak gösterilir.

Genellikle Ortaçağ'ın, hatta bazılarına göre bütün dönemlerin en büyük yahudi filozofu olarak bilinen İbn Meymûn, ilk öğrenimini Kurtuba'da gördükten sonra on üç yaşında iken ailesiyle birlikte Endülüs'ün güneyindeki Meriye'ye (Almeria) gitti. Bu sırada hemşehrisi İbn Rüşd de Meriye'ye yerleşmişti. İbn Meymûn bu göçler sırasında yahudi ilâhiyatı, tıp ve felsefî disiplinlerdeki öğrenimini devam ettirdi. Ünlü astronomi âlimi İbn Eflah el-İşbîlî'nin oğlu ile muhtemelen Meriye'de bulunduğu sırada karşılaştığı gibi filozof Ebû Bekir İbnü's-Sâiğ'in (İbn Bâcce) bir öğrencisinden de ders okudu (Wilkinson, s. 6-7; krş. *Delâletü'l-hâ'irin*, s. 293).

1160 yılında Meriye Muvahhidler'in eline geçince İbn Meymûn'un ailesi Mağrib'e göç ederek Fas şehrine yerleşti. Bazı eski tarihçiler, ailenin Mağrib'e göçmesine sebep olarak geniş bir hoşgörünün hâkim olduğu ülkeyi o sıralarda ele geçiren Muvahhidler'in başlattığı dinî baskıyı gösterirler. Hatta bu baskı yüzünden İbn Meymûn'un görünüşte müslüman olduğu, Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği ve fıkıhla ilgilendiği, daha sonra özgürlük ortamına kavuşunca eski dinine döndüğü de ileri sürülür (İbnü'l-Kiftî, s. 317-318; İbn Ebû Usaybia, s. 582). Ancak bazı çağdaş müslüman yazarlarca baskı



İbn Meymûn'un temsili bir resmi

iddiaları şüpheyle karşılanmış veya reddedilmiştir (*Delâletü'l-hâ'irîn*, neşredenin önsözü, s. VII-VIII; Muhammed b. Şerîfe, "Havle't-tesâmuhi'd-dînî ve İbn Meymûn ve'l-Muvaħhidîn", *Halkatü vaşl beyne-ş-Şark ve'l-Ġarb: Ebû Hâmid el-Ġazzâlî ve İbn Meymûn* içinde, s. 20-37; Abdülhâdî et-Tâzî, "İbn Meymûn bi-Fâs", *a.g.e.* içinde, s. 209-211). İbn Meymûn'un müslüman olduğu iddiasıyla ilgili tarihî bilgileri ve çağdaş yazarların bu husustaki görüşlerini ele alarak tartışan Wilfinson, bu hususta nihai bir tercihte bulunmama-kl beraber iddianın asılsızlığı yönünde-ki görüşe meyiletmiştir. İbn Meymûn'un Fas'ta yaşayan yahudi din âlimi Yehuda Hekkuhen'den (Rabbi Judah ibn Shoshan) istifade etmesini sağlamak üzere babasının buraya göçmeyi tercih ettiği de belirtilmektedir. İbn Meymûn, Fas'ta bir yandan bu âlimin derslerine katılırken bir yandan da müslüman ilim ve fikir adamlarıyla ilgisini sürdürdü; yahudi toplumunu dinlerine sımsıkı sarılmaya, sıkıntılar karşısında metanetli olmaya davet eden ve önemli ölçüde etkili olan Arapça bir risâle yazdı (risâlenin aslı Oxford'da Bodleian Library'de bulunmakta olup İbrânîce ve İngilizce çevirileri yapılmıştır; bk. Wilfinson, s. 7-8).

İbn Meymûn'un ailesi, 1165 yılında deniz yoluyla Akkâ'ya ulaşıp Kudüs'e kadar gittiyse de o dönemde Filistin'de hüküm süren Haçlılar müslümanlara ve yahudilere baskı uyguladığından, babası Kudüs'te kalırken İbn Meymûn iki kardeşiyle birlikte yahudiler için hür ve huzurlu bir atmosferin hâkim olduğu Mısır'a gitti; İskenderiye üzerinden Fustat'a geçerek burada genellikle zengin müslüman ve yahudilerin ikamet ettiği Masîsa mahallesine yerleşti (İbnü'l-Kıftî, s. 318; Wilfinson'a göre bu durum ailenin iyi bir madî imkânâ sahip olduğunu göstermektedir; bk. *Mûsâ b. Meymûn*, s. 10).

Böylece İbn Meymûn'un hayatının daha istikrarlı ve daha verimli olan yeni bir safhası başlamış oldu. Kısa bir müddet sonra babasının vefat ettiğini öğrenince kardeşi Dâvûd'la birlikte mücevher ticareti yapmaya başladı. Dâvûd ticarî seyahatlere çıkarken Mûsâ da Fustat'ta kalarak ticarî meşguliyetinin yanında ilmi ve kültürel faaliyetlerini sürdürüyordu. Ancak kardeşinin bir deniz kazasında servetiyle birlikte boğulması İbn Meymûn'un hayatını çok etkiledi. Bu olaydan sonra malî durumu da bozulduğu için ailenin geçimini sağlamak üzere tabiplik

yapmaya başladı. Çevresinde din ilimleri, matematik, astronomi ve felsefe alanlarında kendisinden istifade eden geniş bir öğrenci kitlesi oluştu. Bu öğrenciler arasında çok beğendiği ve *Delâletü'l-hâ'irîn*'i kendisine hitaben kaleme aldığı, İslâm kaynaklarında Yûsuf b. Yahyâ es-Sebtî ve İbn Aknîn diye anılan Yûsuf b. Şem'ûn da (Joseph İbn Sham'un) vardı (İbnü'l-Kıftî, s. 392-394). İbnü'l-Kıftî'nin kaydettiğine göre onun teklifi üzerine İbn Meymûn, bu öğrencisiyle birlikte İbn Eflah el-Endelüsî'nin astronomiyle ilgili tesbitlerini düzeltmeye çalıştı. Öğrencileri, İbn Meymûn'un ismini Diyârışam'dan Endülüs'e ve Güney Fransa'ya kadar bütün yahudi dünyasına duyurdular; bu sayede filozof yahudi dünyasında kendisine çeşitli meselelerin sorulduğu bir otorite olarak ün saldı.

Mısır Fâtımî Devleti'nin son yıllarında Filistin'deki Haçlı yönetiminin Mısır'dan bir tabip istemesi üzerine Askalân'a gönderilmesi düşünülen İbn Meymûn Haçlılar'a hizmet etmek istemediği için bu teklifi reddetti (*a.g.e.*, s. 318), Mısır'da yönetim Eyyûbîler'in eline geçince filozofun itibarı daha da arttı. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin veziri Kâdî el-Fâzil diye bilinen Abdürrahîm b. Ali el-Beysânî, İbn Meymûn'un tıptaki uzmanlığını öğrenince onu himayesine alarak kendisine maaş bağladı. İbn Meymûn, daha sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî ve oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali'nin özel tabibi oldu (İbn Ebû Usaybia, s. 582). Hükümdarlar, onun halka yönelik sağlık hizmetlerini devam ettirmesine engel olmadıkları gibi ilmi faaliyetlerini de rahatça sürdürmesine izin verdiler. Bu arada İbn Meymûn, el-Melikü'l-Efdal Ali'nin annesinin kâtibi olan yahudi Ebü'l-Meâlî'yi kız kardeşiyle evlendirdi, kendisi de onun kız kardeşiyle evlendi.

1172 yılında yahudi cemaatinin dinî liderliğine seçilen İbn Meymûn, hayatının sonuna kadar ücretsiz olarak sürdürdüğü bu görevi sırasında yahudi mahkemesi hâkimliği yanında, entelektüel ve mânevî bakımdan Endülüs'tekilerden daha aşağıda bulunduğu Mısırlı dindaşlarının dinî, ahlâkî ve kültürel bakımdan geliştirilmesi için çalışmalar yaptı; yahudiler arasında yaygın olan hurafelerle mücadele etti, yahudi teolojisine önemli katkılarda bulundu, iman ve ibadet esaslarını yeniden düzenledi ve bu düzenleme Doğu ülkelerindeki hemen bütün yahudiler arasında yoğun ilgi gördü. İbn Meymûn'un dindaşları arasındaki say-

gınlığı o kadar arttı ki çeşitli ülkelerde bulunan yahudi âlimleri kendisiyle görüşüp tanışma şerefini kazanmak, kitaplarını istinsah etmek üzere heyetler halinde Fustat'a geliyorlardı. İlk defa İbnü'l-Kıftî'nin verdiği, bazı çağdaş yahudi araştırmacılarınca kuşkuyla karşılanan bir rivayete göre ömrünün sonuna doğru Endülüs'ten gelen Ebü'l-Arab İbn Maişe adlı bir muhalifi, onun daha önce müslüman olduğu halde Mısır'a gelince eski dinine dönmele irtidad ettiğini, bundan dolayı cezalandırılması gerektiğini ileri sürdüyse de Vezir Kâdî el-Fâzil baskı altında müslüman olan birinin kendi dinine dönmele mürted sayılmayacağını ifade ederek İbn Meymûn'u korudu.

İbn Meymûn, 18 Rebûlâhîr 601'de (13 Aralık 1204) öldü. Naaşı, vasiyeti uyarınca Taberiye'ye götürülerek burada bir kısım Benî İsrâîl büyüklerinin kabirlerinin bulunduğu mezarlığa defnedildi. Ondan boşalan yahudi cemaati reisliğine oğlu İbrâhim seçildi. Ölüm haberi yahudi dünyasında derin bir üzüntüye yol açtı; sadece yahudiler değil müslümanlar arasında bile hakkında mersiye yazanlar oldu (meselâ bk. *a.g.e.*, s. 582-583). Hz. Mûsâ ile Mûsâ b. Meymûn kastedilerek, "Mûsâ'dan Mûsâ'ya kadar (ikinci) Mûsâ'nın dengi başka bir kimse gelmedi" sözü darbimesel haline geldi. Kahire'de yahudilerin ikamet ettiği mahallede inşa edilen ve dünyanın en güzel havralarından biri olan mâbede onun ismini taşımakta, mâbede özel bir kutsiyet atfedilmekte ve burada yılda bir defa onun adına âyin düzenlenmektedir. Ayrıca Taberiye'deki kabri ziyaretgâh olarak kabul edilmektedir.

Eserleri. A) Yahudi Hukuku. 1. Kitâbü's-Sirâc. Müellifin, *Mişna Tora* dışındaki diğer bütün eserleri gibi Arapça olarak kaleme aldığı ve otuz üç yaşında tamamladığı eser, aslı Hz. Mûsâ'ya kadar götürülen ve yahudi şifahî kültüründeki ictihadların (şifahî Tevrat) derlenip yazıya geçirilmesiyle oluşan kutsal şeriat kitabı *Mişna*'nın geniş hacimli bir tefsiridir. İbn Meymûn'un son derece muğlak bir ifadenin hâkim olduğu *Mişna* için telif ettiği *Kitâbü's-Sirâc* yazıldığı günden itibaren özellikle Mağrib, Endülüs ve Güney Fransa'daki yahudiler arasında büyük ilgi görmüştür. Müellif hayatta iken İbrânîce'ye yapılan iki kısmî tercümesinden sonra 1296'da Berşelûne'de (Barse-lona) kurulan bir heyet eserin tamamını İbrânîce'ye çevirmiş, tercüme çalışmala-

rı sırasında dünyanın çeşitli bölgelerindeki yahudi din âlimlerinin görüşleri alınmış ve bu çalışma müellifin ismini yahudi dünyasında ebedileştirmiştir (bu kitabın ve diğer eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 644-646; *Suppl.*, I, 893-894). Kitabın Arapça aslı ise bu tercümeden sonra eski itibarını kaybetmiştir. 1654 yılında Edward Pococke, Arapça metnin bazı bölümlerini Latince tercümesiyle birlikte parçalar halinde, ardından da kitap şeklinde (Oxford 1655) yayımlamıştır. Almanca çevirisi de neşredilen eser (Leipzig 1863) ahlâkla ilgili "Şemâniye Fuşûl" başlıklı bölümü Moritz Wolff tarafından Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Leiden 1903), aynı bölümü J. Wolf Fransızca'ya (*Les huit chapitres*, Paris 1927, 2. bs.), Joseph J. Gorfink de İngilizce'ye (*The Eight Chapters of Maimonides on the Ethics*, New York 1912) çevirmiştir. **2. Mişna Tora** ("Tevrat öğretisi" veya "Tevrat'tan sonra gelen ikinci kitap" gibi anlamlara geldiği konusunda farklı görüşler vardır). Yahudi şeriat kitabı Talmud (Mişna tefsiri) üzerine bir şerh olan ve sonraları *Yad ha hazaka* (güçlü el) adı da verilen eser, on yıl kadar süren bir çalışmanın ardından 1180'de tamamlanmış olup müellifin İbrânice yazdığı tek eseridir. İbn Meymün, bu eserde esas itibariyle Bâbil Talmudu'na dayanmakla birlikte Kudüs Talmudu'ndan ve diğer yahudi dinî literatüründen de faydalanmıştır. Kendine has üslûbuyla daha sonraki benzer çalışmalar için de bir örnek oluşturan eser yahudi şeriatı alanında yeni kitapların yazılmasına öncülük etmiştir. Ancak müellifin döneminden itibaren yahudi dünyasında geniş ilgi uyandıran bu esere karşı aynı zamanda şiddetli tepkiler de doğmuştur (Wilkinson, s. 47-53). Kitabın, ilki XV. yüzyıl sonlarında İtalya'da olmak üzere birçok neşri yapılmıştır (Constantinople 1509; Venedik 1524, 1550-1551; Amsterdam 1702-1703; Leipzig 1862). Arapça metni İbrânice tercümesiyle birlikte J. Naphtali Derenbourg tarafından yayımlanan eseri (I-III, 1887-1889) H. Bernard ve E. Soloweyczik İngilizce'ye çevirmiştir (London 1863). Solomon Gandz'ın yaptığı diğer İngilizce tercümesi Julian J. Obermann'ın girişi, Otto Neugebauer'in eserde hukuk meselelerini ilgilendiren takvim ve astronomi konuları hakkındaki şerhleri gibi ilâvelerle birlikte yayımlanmıştır (New Haven 1956). **3. Kitâbü'l-Ferâ'iz**. Yahudi şeriatı hakkındaki eser, *Mişna Tora*'nın telifinden önce ona ha-

zırlık olarak kaleme alınmıştır. Müellifin ölümünden sonra üç yahudi âlimi tarafından İbrânice'ye çevrilen eserin Arapça metnini önce Peritz kısmî olarak (Breslau 1882), ardından Moïse Bloch Fransızca tercümesiyle birlikte *Le livre des préceptes* başlığıyla tam metin halinde (Paris 1888) neşretmiştir.

B) Kelâm ve Felsefe. 1. Delâletü'l-hâ'irîn*. İbn Meymün'un düşünce sisteminin derli toplu yer aldığı, yahudi düşüncesinin en meşhur eseri olup 1186-1190 yılları arasında yazılmıştır. Eser müellif hayatta iken Samuel İbn Tibbon tarafından İbrânice'ye çevrilmiş, daha sonra yine İbrânice, Latince, İtalyanca, Macarca, Almanca ve İngilizce tercümeleri yapılmış, ayrıca pek çok şerhe konu olmuştur. **2. Maqâle 'ani'l-ba's**. İbn Meymün'un *Mişna Tora*'da ruhun ölümsüzlüğüne dair bilgi vermediği olundaki eleştiriler üzerine kaleme aldığı eserin Arapça metni ve Samuel İbn Tibbon'un İbrânice tercümesi J. Finkel tarafından neşredilmiştir (*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, X [1939], s. 1-42, 60-105), daha sonra Eggeret Teyman'la birlikte (Yemen'deki bir öğrencisine mektubu) (New York 1952), ardından da müstakil olarak (Tel Aviv 1972) basılmıştır. İngilizce'ye çevrilen eser (*Essays on Maimonides* içinde, New York 1941, s. 93-121), Hüseyin Atay'a göre yahudi akidesinde pek açık olmayan âhiret inancının mahiyetini ortaya koyması bakımından önemlidir (*Delâletü'l-hâ'irîn*, neşredenin önsözü, s. XV). **3. Maqâle fi şinâ'ati'l-mantık**. Müellifin gençlik yıllarında yazdığı eserin iki Arapça nüshası ilk defa Mubahat Türker tarafından bulunmuştur (bk. bibl.).

C) Tıp. 1. Kitâbü'l-Fuşûl fi't-tıb (*Fuşûlü'l-Şurûbî, Fuşûlü Mûsâ fi't-tıb*). İbn Meymün'un tıba dair en önemli çalışması olup 1187-1190 yıllarında telif edilmiştir İslâm tabiplerinden İbn Zühr ve Muhammed b. Ahmed et-Temîmî ile hristiyan tabip Ali b. Ridvân'dan da faydalanılarak Câlinûs ve diğer Grek tabiplerinin kitaplarından alınmış 1500 tıp kuralı ile "Mûsâ der ki" diye başlayan şahsî tahlil, tenkit ve ilâveleri ihtiva eder. Eserin Natan ha-Meathi tarafından yapılan İbrânice bir tercümesi basılmıştır (Lemberg 1805, 1834-35; Vilna 1888; Zerahya b. İshak tarafından gerçekleştirilen başka bir İbrânice tercümesiyle diğer bazı dillere yapılmış çevirileri için bk. Wilkinson, s. 144; Ullmann, s. 167; Meyerhof, XI [1929], s. 143-144). **2. el-Muḥ-**


taşarât. Câlinûs'un tıba dair görüşlerinin bir özeti olup hazırlanmasında müellifin öğrencisi Yûsuf b. Aknîn'in de katkıları olmuştur. Arapça aslı mevcut olmayan eserin İbrânice bir nüshası günümüze ulaşmıştır (Meyerhof, XI [1929], s. 142). **3. es-Sümûm ve't-teḥarrüz mine'l-edviyeti'l-ḳattâle**. 1198'de telif edilen eser, Vezir Kâdî el-Fâzıl'ın talebi üzerine yazıldığı için *el-Maḳâletü'l-Fâzîliyye* diye de anılır. Müellif, İbn Zühr'den de faydalanarak kaleme aldığı eserde daha çok tıp bilimine dair şahsî görüşleriyle tecrübelerini ifade etmiştir. Eser hem Moses (Moşe) İbn Tibbon hem de muhtemelen Zerahya b. İshak tarafından İbrânice'ye, hristiyan âlimi Armeingaud Blasius tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Eseri, İbrânice nüshasından M. Rabinowicz Fransızca'ya (*Traité de poisons*, Paris 1865, 1935), Moritz Steinschneider Almanca'ya (*Giffe und ihre Heilungen*, Berlin 1873) çevirmiştir. **4. Maqâle (Kitâb) fi tedbiri's-şihḥa**. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü'l-Efdal Nûreddin Ali için 1198 yılında yazılmıştır. Eser Moses İbn Tibbon tarafından 1244'te İbrânice'ye, Jean de Capoue ve bilinmeyen bir kişi tarafından Latince'ye çevrilmiştir. İbn Tibbon'un tercümesini Jakob Safir Halévi yayımlamış (Kudüs 1885), Latince çevirileri de birkaç defa basılmıştır (Venedik 1514, 1518, 1521; Leiden 1531). D. Winternitz eseri Latince'den Almanca'ya (Venedik 1843), M. Carcouse da Fransızca'ya (Paris 1887) tercüme etmiştir. Eserin Arapça aslına ve İbrânice tercümesine dayanılarak çeşitli dillere modern çevirileri de yapılmıştır (Ullmann, s. 167; Meyerhof, XI [1929], s. 149). **5. Fi'l-Cimâ'**. Cinsel sağlıkla ilgili olup Hama Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddin Ömer'e ithaf edilmiş olmasından 1179 ile 1191 yılları arasında yazıldığı anlaşılmaktadır. İbn Sînâ ve İbn Zühr'e ait birçok görüşün de yer aldığı eserin Arapça metni Zerahya b. İshak'a ait İbrânice çevirisiyle birlikte Hermann Kroner tarafından yayımlanmıştır (Oberdorf-Bopfingen 1906). **6. Maqâle fi'r-rebv**. 1190 yılı civarında soylu bir hasta için yazılmış olan astımla ilgili eserin Arapça aslı neşredilmemekle birlikte İbrânice'ye ve diğer bazı dillere çevirileri yayımlanmıştır (Wilkinson, s. 151-152; Meyerhof, XI [1929], s. 146). **7. Risâle fi'l-bevâsir**. Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Vâfid el-Endelüsî gibi tabip-filozofların tesbitlerine dayanarak yazılan eser İbrânice ve İspanyolca'ya tercüme edilmiş

olup Hermann Kroner tarafından Almanca'ya da çevrilerek İbrâniçe metniyle birlikte neşredilmiştir (Ullmann, s. 168; Meyerhof, XI [1929], s. 145). **8. Şerhu es-mâ'i'l-'uḫḫâr.** İlâç isimlerinin açıklanmasına dair olan bu eserini müellif İbn Cül-cül, Ebû'l-Velîd İbn Cenâh, Ahmed b. Muhammed el-Gâfiki, Hâmid b. Semecûn, İbn Vâfid gibi tabiplerin eserlerinden istifade ile yazmıştır. XII. yüzyılın sonlarında istinsah edilmiş olan tek yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 3711). Eser, Max Meyerhof tarafından Araplar'da tıp geleneği, Arapça ilâç isimlerinin karşılıkları, İbn Meymûn'un hayatı, tıbbî faaliyetleri ve eserleri gibi konulara dair bir giriş ve Fransızca tercümesiyle birlikte *Un glossaire de matière de Maimonide* başlığıyla yayımlanmıştır (Kahire 1940). **9. Maḳâle fi beyânî'l-a'râz.** 1200 yılında kaleme alındığı kabul edilen eser, Melikü'r-Rikka (Yukarı Mısır meliki) diye anılan bir kişiye (muhtemelen el-Melikü'l-Efdal Nûreddin Ali) ithafen yazılmıştır (çevirileri, neşirleri ve muhtevası için bk. Wilfinson, s. 154-157; Ullmann, s. 168-169; Meyerhof, XI [1929], s. 150-153). **10. Hipokrat'ın Fuşûl'üne şerh** (yazma nüshaları, çevirileri ve muhtevası için bk. Ullmann, s. 168-169; Meyerhof, XI [1929], s. 142-143).

Çeşitli dönemlerde İbn Meymûn'a nisbet edilen bazı mektuplar değişik başlıklar altında yayımlanmış (*Teshubot She elot ve-Iggarot*, Constantinople 1520; *Kobez Teshubot Rambam*, Leipzig 1859), filozofun dinî ve felsefî konulardaki sorulara verdiği cevapların Arapça orijinalleri Mordecai Tammar tarafından İbrâniçe'ye çevrilerek *Pe'er ha-Dor* adıyla neşredilmiştir (Amsterdam 1765). İbn Meymûn'un tıp yönü ve tıpla ilgili eserleri üzerine yapılan çalışmalar Fuat Sezgin tarafından derlenerek *Islamic Medicine* serisi içinde tıpkıbasım neşri yapılmıştır (LVIII-LXII, Frankfurt am Main 1996).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, neşredenin önsözü, s. VII-VIII, XV; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-'ulemâ'*, s. 317-319, 392-394; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 582-583; İsrâîl Wilfinson, *Müsâ b. Meymûn: Hayâtühû ve muşannefâtüh*, Kahire 1355/1936; Brockelmann, *GAL*, I, 644-646; *Suppl.*, I, 893-894; Ullmann, *Die Medizin*, s. 167-169; 850° anniversaire de la naissance de Maimonide (1135-1204), Paris 1985; *Halkatü vaşl beyne's-Şark ve'l-Garb: Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve İbn Meymûn* (Nedevât ekâdimiyyeti'l-memleketi'l-Mağribiyye), Rabat 1985; Leo Strauss, *Maimonide*, Paris 1988; Max Meyer-

hof, "L'œuvre médicale de Maimonide dans Estratto dall'Archivio di storia della scienza", *Archeion*, XI, Roma 1929, s. 136-155; Mustafa eş-Şihâbi, "Kitâbü Şerhi esmâ'i'l-'aḫḫâr", *MMIAdm.*, XVII/1-2 (1942), s. 89-95; Mubahat Türker, "Müsâ b. Maymûn'un Makâla fi Şinâ'ati'l-Manḫiḳ'ı", *İTED*, III/2 (1959), s. 49-54; Henri S. Gehman, "Maimonidais and Islam", *MW*, XXV (1966), s. 375-386; G. Vajda, "İbn Maymûn", *EJ²* (Fr.), III, 900-902; "Maimonides, Moses", *EJd.*, XI, 754-780; Abbas Zeryâb, "İbn Meymûn", *DMBl*, V, 1-13.  MUSTAFA ÇAĞRICI

Düşüncesi. İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâ'irîn* adlı muamma eseri, tanınmaya başlandığı ilk devirden bugüne kadar nasıl anlaşılması gerektiği ve dolayısıyla onun din felsefesinin mahiyeti meselesi büyük tartışmalara sebep olmuştur. Üslubundan anlaşıldığına göre eser, özellikle Yahudiliği ve felsefeyi çok iyi bilen ve bu iki alanın birbiriyle barışık olup olmadığı konusunu kendine mesele edinen biri için yazılmıştır. Bu meselenin özü ise Kitâb-ı Mukaddes'in aşırı antropomorfik bir dil kullanmasıdır. İbn Meymûn'a göre daha üst bir seviyeden bakıldığında bu dilin lafzen değil mecazen doğru olduğu anlaşılır. Çünkü Tanrı'nın bir bedeni olmadığına göre Kitâb-ı Mukaddes'te karşılaşılan sıfatlar lafzen doğru olamaz; hatta Allah'a nisbet edilen ahlâkî sıfatlar dahi oluş ve bozulmuş âlemindeki varlıklara nisbet edilenlerden farklı anlamda olmalıdır. Buradan hareketle İbn Meymûn, başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının etkisiyle ilâhî sıfatları negatif (selbî) açıdan yorumlamıştır. Buna göre insanın, Tanrı'nın mahiyetinin ne olduğunu anlayabilmesi için O'nun ne olmadığını bilmesi gerekmektedir. Filozof, negatif yöntemle bilinebilirliğinin dışında eserden müessire yükselerek Tanrı'nın sıfatlarının bilineceğini savunuların görüşünü reddeder. Meselâ biz, "Tanrı iyidir" dediğimizde aslında O'nun kötü olmadığını söylemiş oluruz. Fakat bu bize Tanrı hakkında müsbet bir bilgi vermez. Hatta, "O kötü değildir" demek bile Tanrı'nın ne olduğunu bildiğimiz anlamına gelir ki böyle bir iddiada bulunmak mümkün değildir. İbn Meymûn, Tanrı'nın bizim bildiğimiz âlemden tamamen farklı olduğunu ifade edebilmek için O'na herhangi bir müsbet sıfatın yüklenemeyeceğini söyler. Tanrı'yı bu sıfatlarla tavsif ederken günlük dildeki kelimeleri farklı anlamlarda kullanmaktayız, halbuki buna hakkımız yoktur. Bu teferruatlı kelâm tartışmalarında İbn Meymûn, Eş'arî kelâmcılarının, "Tanrı'nın ve sıfatlarının bil-

gisine ulaşabiliriz" tarzındaki fikirleri savunurken takip ettikleri metotları eleştirmiştir. Ayrıca bazı kelâmcıların Tanrı'dan, sanki daha güçlü ve biraz daha uzaktan bir şahıs gibi bahsetmeleriyle şirk arasında bir alâka olabileceğini düşünen filozof bunun derin bir saygı ifadesi olduğu gerçeğini de görmezlikten gelmez.

Din ile felsefeyi barıştırmak isteyen yahudi filozofunun karşılaşıacağı en önemli problemlerden biri, âlemin yaratılmışlığı meselesinin anlaşılmasındaki güçlüklerdir. Kitâb-ı Mukaddes'e göre Tanrı dünyayı yoktan yaratmıştır. Başlangıçta Tanrı'dan başka şey yoktu, sonra Tanrı dünyayı yarattı. Bu açıktır Aristo'nun dünyanın kadîm olduğuna dair görüşüyle çelişmektedir. Aristo'ya göre dünyanın sonu olmadığı gibi zaman ve hareket bakımından başlangıcı da yoktur. İçinde yetiştiği İslâm felsefesi geleneğinin bir sonucu olarak aynı zamanda Aristocu bir filozof sayılan İbn Meymûn, Aristo felsefesindeki "yapan Tanrı" (sâni') fikrinin ancak yaratılmış bir dünya ortamında mümkün olabileceğini, fakat bunu dünyanın ilk anda yaratıldığı fikrine kadar götürmenin de kabul edilemez olduğunu iddia etmektedir. Dünyadaki tabii oluşum sürecinin bir nizama göre tahakkuk etmesi, bir bütün olarak âlemin aynı prensiplerle var olduğu anlamına gelmez. İbn Meymûn, Aristo felsefesindeki âlemin kademi görüşünün ispatlanmış bir hakikat değil bir imkân olduğunu ileri sürmektedir. İslâm filozoflarının da belirttiği gibi eğer Tanrı dünyayı yoktan yarattı ise o zaman O'nun irade ve bilgisi değişebilir demektir. Halbuki Tanrı'nın zâtı esas alındığında bunu kabul etmek mümkün değildir. İbn Meymûn bu tür değişimin, dünyada, birleşik olan alt tabakadaki maddî şeyler için doğru olmasına karşılık basit varlıklar için bunun geçerli olmadığını iddia ederek bu problemten kurtulmaya çalışır. İlâhî fiil gücün fiile yönelmesi olmaksızın vuku bulur. Tanrı'nın fiilinden bahsederken biz fiil fikrini tamamen müphem tarzda kullanmaktayız; ancak O'nun fiilini bu dünyadaki fiillere benzetemeyiz, hatta İbn Meymûn, Tanrı'nın fiilini bizim fiilimizle özleştirmeyi bir tür şirk saymıştır.

İbn Meymûn'un ele aldığı problemlerden biri de İslâm felsefesi ve kelâmının önemli konularından olan Tanrı'nın bu dünyadaki kötülükle alâkası meselesidir. Eğer Tanrı kâdir ve âlim ise o takdirde bu dünyaya müdahale edebilmelidir; fakat bunu yaptığı açıkça görülmediğine

göre ilâhî inâyetten bahsetmek ne anlama gelecektir? Filozof, Tanrı'nın müşahhas (mücessem) bir varlığı bulunmadığından duyu aletlerine sahip olmadığını, bu sebeple kişilerin dünyada neler yaptığını bilemeyeceğini söyler. Bu da ilâhî kemal için bir eksiklik anlamı taşır. Sonuç olarak İbn Meymûn, Tanrı'nın bir yaratıcının bilmesi gerektiği kadarıyla dünya bilgisine sahip olduğunu düşünmektedir. Tanrı bizim duyu organlarımızı kullandığı için sadece kendi yarattığı aletlerin nasıl çalıştığını bilmektedir. Bu ise açıkça İslâm filozoflarının, "Tanrı yalnız küllî bir bilgi ile bilir" şeklindeki düşüncelerinin bir tekrarıdır. Tanrı'nın genel ve özel diye iki türlü inâyeti vardır. Genel olanını biz tabiat kanunlarını anlamak ve onlara göre hareket etmekle elde edebiliriz; özel olanına ise kemale ulaşarak varlığın derin bilgisini elde ettikten sonra en iyi şekilde nasıl hareket edeceğimizin farkına varmakla nâil oluruz. İbn Meymûn, ilâhî adaleti insan adaletiyle haksız olarak özleştirmek anlamına geldiği gerekçesiyle, "Bir kimse yardımı hak ettiği için Tanrı ona yardım edecektir" fikrine karşı çıkmış ve bu fikir onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin temelini oluşturmuştur.

Başta Gazzâlî olmak üzere bütün İslâm düşünürleri gibi İbn Meymûn da ahlâka ve ahlâk eğitime büyük önem verir; aynı şekilde Aristo felsefesindeki al-tin orta teorisine genellikle bağlıdır. Bununla birlikte ahlâk meselesini tartışırken bazan Aristo'dan iyice uzaklaştığı görülür. Aristo bir davranışın ahlâkî sayılması için iki aşırı uçtan uzak, orta vasfına sahip yani dengeli olması gerektiğini düşünmektedir. İbn Meymûn ise genelde bu fikri benimsemekle birlikte bir çeşit ahlâkî uyumluluğu elde etmek için mizaçlarımızdaki dengeyi sağlamamız, bunun için de bazan orta noktadan ileriye gitmemiz gerektiğine inanır. Meselâ Tanrı karşısında tevazu ve dindarlık gibi faziletlerde aşırı gitmek gereklidir. Çünkü Tanrı'yi taklit etmenin en önemli yolu budur. Bizim için en yüksek iyi, felsefî temele dayalı ve ahlâkî fiille bütünleşmiş hikmettir. Aklimız, tabiatı gereği Tanrı'nın zâtını idrak etmeye muktedir olmadığı için ahlâkî fiil bizim gelişmemiz açısından oldukça önemlidir. Tanrı'nın yaratmadaki gayesi ne olursa olsun biz sadece O'nun maksatlarının ve fiillerinin eserlerini ve sonuçlarını değerlendirme konumunda olabiliriz. Zira sonlu olduğumuz için ilâhî varlığın ancak bu sonlu

olan cihetleri hususunda fikir yürütebiliriz. Hayatımızı tamamen ilâhî yasaya (şeriat) dayandırmak zorundayız; ilâhî yasa ile sivil yasa arasındaki fark, ikincinin daha çok fizikî mutluluk ve refahımızla alakalı olmasına karşılık ilâhî yasanın hem maddî refahımızı hem de teorik bilgi ve anlayışımızı geliştirmede etkili olmasıdır. Her ne kadar bizim dinî yasaya itaat etmemiz gerekli ise de insanın kemal derecesine ulaşmasını hedef alan dinî yasanın zamanla değişeceğini kabul etmek gerekir. Çünkü insanın mânevî dünyasının farklı gelişim safhalarında farklı yasalara ihtiyaç doğar. Meselâ mâbed varken yahudiler kurbanla ilgili kanunları uygulamak zorunda idiler, fakat şimdi mâbed ortada olmadığından bu nevi kanunlar anlamını yitirmiştir. İbn Meymûn'un burada işaret etmek istediği husus, toplumun sürekli değişmekte olduğu ve buna bağlı olarak uygulanan kanunların da değişmesi gerektiği fikridir. Bunu oluşturan ve yahudi toplumunun tekâmülünün her safhasını tayin eden Tanrı'nın hikmeti, sadece yahudilere uygun bir kanun sisteminin bulunduğunu da göstermektedir. Tarihin herhangi bir safhasında geçerli olan herhangi bir dinî kanunu eleştirmenin bir anlamı yoktur; hatta bu fikirden hareketle İbn Meymûn, bir sahte mesîhin en önemli âlâmetlerinden birinin onun yahudi kanun ve geleneği "halakah"ı değiştirmeyi teklife kalkışması olduğunu belirtir.

İbn Meymûn'un en çok tartışılan öğretilerinden biri de onun peygamberlik görüşü olup bu konudaki fikirleri önemli ölçüde Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının düşüncelerinin devamı mahiyetindedir. Bir yahudi filozofu olarak İbn Meymûn'un iddiasına göre sadece Hz. Mûsâ'ya gerçek anlamda peygamber denebilir, diğer bütün peygamberlerde Mûsâ'daki gerçek peygamberliği ancak soluk bir taklidi vardır. Mûsâ'yi diğerlerinden ayıran temel özelliği, onun kendi muhayyilesini hiç kullanmadan faal akılla iribat kurabilecek derecede güçlü bir akla sahip olması şeklinde gösterir. Bu sebeple muhayyilelerini kullanma gereğini duyan diğer peygamberlerin nübüvveti daha zayıf ve daha az tatmin edicidir, mâkullüğe ve hakikate daha az dayanmaktadır. İbn Meymûn'un peygamberlik öğretisinde farklı ve dikkat çekici olan diğer bir nokta da şudur: Ona göre peygamber, Tanrı'nın kendisine peygamberlik verdiği kişi değil, fıtratı ve ahlâkî ha-

yat tarzıyla peygamberliğe tamamen tabii yollarla ulaşan kimsedir. İbn Meymûn, bu tarz bir peygamberlik yorumunun radikalliğinin farkında olduğu için bunu açıkça kendi fikri olarak ifade etmemiştir. Fakat ortaya koyduğu tartışma incelendiğinde kendisinin de bu fikirde olduğu anlaşılır. Nitekim bu fikri dolayısıyla yahudi topluluğunun bir kısmı onun ortodoksluğu hususunda şüpheye düşmüştür. İbn Meymûn, aynı zamanda bir hekim olduğu için, dönemindeki diğer filozoflar gibi ahlâkî tıpla karşılaştırmaktadır. Broadie'nin işaret ettiği gibi Aristo, ahlâkî bizim evvelâ kötülüğe düşmemizi engelleyen koruyucu hekimlik gibi telakkî ederken İbn Meymûn ahlâkî kötülüklerin tedavisine daha çok ağırlık vermiştir.

Fârâbî ve İbn Rüşd gibi İbn Meymûn da fikren tekâmül etmiş olanların dinle ilgili problemlerini sıradan müminlerin tam olarak idrak edemeyeceği kanaatinde. Bu sebeple müminlerin zihinleri filozofların fikirleriyle karıştırılmamalı, imanları tehdit edilmemelidir. Kreisel gibi bazılarına göre İbn Meymûn'un eserlerinin bir zâhiri, bir de bâtını yönü bulunmaktadır. Bu eserlerde filozof, bir yandan entelektüel seviyesi yüksek okuyucuya geniş çerçevede Aristo ile aynı fikirde olduğunu gösterirken sıradan bir yahudiye de dinin prensiplerine uymayı tavsiye etmektedir. Ancak bu yorum tartışmaya açıktır. İslâm felsefesinde ve özellikle İbn Rüşd'de olduğu gibi İbn Meymûn da biri entelektüellere, diğeri sıradan insanlara mahsus olmak üzere gerçeğe giden iki ayrı yol bulunduğunu vurgulamıştır. Buna göre entelektüeller akılla dini barıştıran te'vil sürecini kullanmalıdır. İbn Meymûn, din ile felsefenin uzlaştırılabileceğini düşünmekte olup bütün eserlerinde böyle bir barışın mümkün olduğunu ima eder. Dinî emirlerin bilinebilirliği kadarıyla sebeplerini tesbit etmemiz ve bu emirlerin gerek kendi aralarındaki münasebetlerini gerekse iman esaslarıyla ilişkilerini anlamamız gerektiğini belirtir.

İbn Meymûn'un İbrânî harfleriyle Arapça yazdığı *Delâletü'l-hâ'irîn* Arap alfabesiyle de yazılarak İslâm dünyasının istifadesine uygun hale getirilmiştir. Hıristiyan dünyasında İbn Meymûn'un eserleri erken dönemlerden itibaren Latince'ye çevrilmiş ve daha çok Rabbi Moyses adıyla Aziz Aquinas'ın eserlerinde zikredilmiştir. Onun etkileri Leibnitz ve Spinoza'ya kadar uzanmaktadır. Catherine Wil-

son, İbn Meymûn'u modern Batı felsefesine öncülük eden bir düşünür olarak değerlendirir. Yahudi entelektüel dünyasındaki etkisi konusunda ise rakipsiz kabul edilmektedir. Kendi döneminden bu zamana kadar en fazla tartışılan yahudi düşünür olarak bilinir; bunun yanında yahudi şeriatına dair eserlerinin tartışma götürmez otoritesi bulunmakta olup yahudi inanç sistemi ve şeriatının uygulamalarında son noktayı koyan merci olarak kabul edilir. Onun on üç madde halinde yeniden düzenlemiş olduğu iman esasları yahudi âmentüsünün nihai şekli olarak günümüze kadar geniş ölçüde geçerliliğini korumuş, günlük dua kitaplarında dahi yer almıştır. Felsefi eserleri ve özellikle akılla iman arasındaki ilişkiyi sorgulayan fikirleri de yahudi düşünürleri cezbetmeye devam etmiş, sonuçta yahudi felsefesinin gündemini belirleyen bir konuma gelmiştir. İbn Meymûn'un şeriatı dair eserleriyle felsefi eserleri arasında fark olduğu hususunda bir temayül bulunmakla birlikte bu noktada çok büyük bir farktan söz edilemez.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Meymûn, *Guide of the Perplexed* (trc. S. Pines), Chicago 1963; a.m.f., *Letter to Yemen* (ed. A. Halkin), New York 1952; a.m.f., *The Code of Maimonides*, New Haven 1949; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 317-319; İbn Ebû Usaybia, *'Uyünü'l-enbâ* (nşr. A. Müeller), Kahire 1882, II, 117; D. Hartman, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, Philadelphia 1976; Y. Leibowitz, *The Faith of Maimonides*, New York 1987; K. Seeskin, *Maimonides: A Guide for Today's Perplexed*, New Jersey 1991; *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies* (ed. J. Kraemer), Oxford 1991; O. Leaman, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge 1995, s. 64-101; a.m.f., *Moses Maimonides*, Richmond 1997; P. B. Fenton, "Judaism and Sufism", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, II, 755-768; Catherine Wilson, "Modern Western Philosophy", a.e., II, 1013-1029; Alexander Broadie, "Maimonides", a.e., II, 725-738; a.m.f., "Maimonides and Aquinas", *History of Jewish Philosophy* (ed. D. H. Frank - O. Leaman), London 1997, s. 281-293; I. Dobbs-Weinstein, "The Maimonidean Controversy", a.e., s. 331-349.



OLIVER LEAMAN

İBN MEYMÛN, Ebû Gâlib

(أبو غالب ابن ميمون)

(ö. 589/1193)

Münteha't- taleb min eş'ari'l-Arab adlı şiir mecmuası ile tanınan edebiyat âlimi

(bk. MÜNTEHE'T-TALEB).

İBN MİHRÂN en-NİSÂBÜRİ

(ابن مهران النيسابوري)

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn

b. Mihrân en-Nisâbüri
(ö. 381/992)

Kırâat-i aşereye dair
ilk eseri yazan âlim.

Aslen İsfahanlı olup 295'te (908) doğdu; Nişâbur'da yaşadı. Dedesine nisbetle İbn Mihrân künyesiyle meşhur oldu. Sem'ânî ve İbnü'l-Esîr onu Mihrânî nisbesiyle zikrederler. Nişâbur'da başladığı tahsilini ilerletmek için Bağdat, Dimaşk, Kûfe, Buhara, Semerkant gibi ilim merkezlerine gitti. Dimaşk'ta İbnü'l-Ahrem diye tanınan Ebû'l-Hasan Muhammed b. Nadr; Bağdat'ta Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Ca'fer, İbn Miksem el-Attâr, Ebû İsmâ Bekkâr b. Ahmed, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Bûyân, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nakkâs; Kûfe'de Ebû'l-Kâsım Zeyd b. Ali ve Ebû'l-Hasan Hammâd b. Ahmed gibi âlimlerden kıraat öğrendi. Ahmed b. Muhammed el-Mâsercisî, İbn Huzeyme, Ebû'l-Abbas es-Serrâc, Mekki b. Abdân ve diğerlerinden hadis dinledi. Kendisinden Mehdî b. Tarrâre, Mansûr b. Ahmed el-İrâkî, Tâhir b. Ali b. İsmet es-Safedî, Haddâdî, Ali b. Abdullah el-Fârisî, Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Fârisî, Ebû'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Büstî gibi isimler kıraat ilminde istifade ettiler. Başta Hâkim en-Nisâbüri olmak üzere Abdurrahman b. Hasan b. Aliyyek, Ebû Sa'd el-Mukrî, Ebû Hafı b. Mesrûr, Saîd b. Muhammed el-Bahîrî de ondan rivayette bulunurken Hâkim en-Nisâbüri ayrıca Buhara'da kendisinden *eş-Şâmil fi'l-kırâ'ât* adlı eserini okudu. Hâkim en-Nisâbüri'nin "kurrâ içinde ibadetine en düşkün kişi" diye nitelendirdiği (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 407), İbnü'l-Cezerî'nin sağlam bir araştırmacı ve sika olarak değerlendirdiği İbn Mihrân 27 Şevval 381'de (6 Ocak 992) Nişâbur'da vefat etti.

İbn Mihrân'ın ilmi çalışmalarını kıraat ilmi üzerinde yoğunlaştırması bu alanda derinleşmesini ve telif çalışmalarına yönelmesini sağladı. Daha sonraki dönemlerde "kırâat-i aşere" diye ifade edilecek olan, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'â*'sında yer verdiği yedi imama Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın ilâvesiyle meşhur on imamın kıraatini *el-Gâye fi'l-kırâ'âti'l-aşr* adlı eserinde bir araya getirdi. Bu çalışma ile oluşan onlu sistem ileriki dönemlerde kabul gördü ve bu on kıraatle ilgili eserler yazıl-

maya devam edildi (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 75, 82, 84, 86, 90, 93, 94). Pek çok öğretim halkasında İbn Mücâhid'in yedili sisteminin yerini İbn Mihrân'ın onlu sistemi aldı. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ile geniş çevrelerde kabul gördüğü anlaşılabilir kıraat-i aşere bütün canlılığı ile günümüze kadar tadrîs edilegelirdi.

Eserleri. 1. *el-Gâye fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde on kıraatin imamları ve râvileri isnadlarıyla birlikte zikredilmiş, ayrıca kıraat vecihleri arasında tercihler yapan Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî'nin kıraati isnadı verilerek bunlara eklenmiştir. İkinci bölümde mushafın tertibine uyularak on kıraate ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin tercihlerine göre sürelerdeki kıraat vecihleri gösterilmiş, idgam, imâle ve hemze bahisleri işlenmiştir. Üçüncü bölümde istiâze ve besmeledeki kıraat farklılıkları ve yine mushafın tertibi gözetilerek Kuteybe b. Mihrân'ın *Kisâf*'den naklettiği imâleler ele alınmıştır. Eser, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Kuhundizî (ö. 413/1022'den sonra) tarafından *Şerhu'l-Gâye* adıyla şerhedilmiş olup bu çalışmanın ilk yarısı Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Teymûriyye, nr. 282/1), ikinci yarısı Beyrut'ta Bârûdiyye Kütüphanesi'nde (Sezgin, I, 46) bulunmaktadır. Eserin daha sonra Tâcül-kurrâ el-Kirmânî tarafından yapılan şerhinin Tahran'da Ali Asgar Hikmet Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmektedir (a.g.e., a.y.). İbnü'l-Cezerî'nin isnad-ı âlî ile okuduğu kıraat kitapları ve Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzil* adlı tefsirinde kullandığı kaynaklar arasında yer alan, Kazvin, Hemedan, Irak, Şam ve Mısır'da uzun süre ders kitabı olarak okutulan eser Muhammed Gıyâs el-Canbâz'ın tahkikiyle yayımlanmıştır (Riyad 1405/1985, 1411/1990). 2. *eş-Şâmil fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. Kıraat ilminde ancak üstat olanların anlayabileceği muhtasar bir eser olup bir nüshası Leiden Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1634). 3. *el-Mebsû't fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. *eş-Şâmil*'in şerhi olan ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin tercihlerine yer verilmeden eseri Sübey' Hamza el-Hâkimî tahkik ederek yayımlanmıştır (Dimaşk 1401/1980). 4. *Kitâbü'l-Kırâ'âti's-seb'â*. Bengal Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (nr. 115, 214 varak).

İbn Mihrân'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Mezhebü Hamza fi'l-hemz*, *Kitâbü'l-İsti'âze*, *Tabakâtü'l-kurrâ*, *Kitâbü'l-Meddât*, *Âyâtü'l-Kur'an*, *Garâ'ibü'l-Kur'an*, *el-Vakt* ve'l-

İbtidâ', Kıra'atü Ebî 'Amr, Vu'küfü'l-Kur'ân, Kitâbü'l-İttifâk ve'l-infirâd, Şerhu'l-mu'cem, Şerhu't-tahkîk, İhtilâfü 'adedi's-süver, Kıra'atü 'Abdillâh b. 'Amr, Kitâbü'l-Makâtî' ve'l-mebâ-dî', Ru'ûsü'l-âyât, Sücûdü'l-Kur'ân.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mihrân en-Nisâbüri, *el-Ğāye fî'l-kırâ'ati'l-âşr* (nşr. M. Ciyâs el-Canbâz), Riyad 1411/1990, neşredenin girişi, s. 5-24; a.mlf., *el-Mebsû'at fî'l-kırâ'ati'l-âşr* (nşr. Sübey Hamza el-Hâkimi), Dimaşk 1401/1980, neşredenin girişi, s. 3-6; ayrıca bk. s. 7; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 412-413; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XIV, 358; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, III, 12-15; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 272; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târîhi Dimaşk*, III, 55-56; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, II, 662-664; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 406-407; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 381-400*, s. 27-28; İsnævî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeye*, II, 399-400; İbnü'l-Cezerî, *Ğāyetü'n-Nihāye*, I, 49-50; a.mlf., *en-Neşr*, I, 75, 82, 84, 86, 90, 93, 94; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1025, 1424; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 67; Brockelmann, *GAL*, I, 203; *Suppl.*, I, 330; Sezgin, *GAS* (Ar.), I, 46-47; *el-Fihrisü's-Şâmil: 'Ulümü'l-Kur'ân, mahtûâtü'l-kırâ'ât*, Amman 1986, I, 23; Kays Âl-i Kays, *el-İrânîyyûn*, I, 198-202; Cezzâr, *Medâhîlü'l-mü'ellifîn*, III, 1658-1659; Ahmed Pâketçi, "İbn Mihrân", *DMBİ*, IV, 711-713.



ALİ EROĞLU

İBN MİKSEM el-ATTÂR

(ابن مقسم العطار)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Ya'küb el-Attâr el-Bağdâdî (ö. 354/965)

Kıraat ve nahiv âlimi.

265 (878-79) yılında Bağdat'ta doğdu. Bu tarih, *el-Bidāye ve'n-nihāye*'de (XI, 259) muhtemelen bir dizgi hatası yüzünden 205 (820-21) olarak geçmektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin tesbit ettiği soy zincirinde sekizinci cedd olarak görünen ve Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı olan Miksem'e nisbetle İbn Miksem diye meşhur oldu. Brockelmann'ın Miksem'i bir yerde doğru okurken diğer bir yerde Muksim diye kaydetmesi (*GAL Suppl.*, I, 328) ve Zehebî'ye ait *Târîhu'l-İslâm*'da Mukassim şeklinde harekelenmesi dikkatsizlik eseri olmalıdır (*Tâcü'l-arûs*, "ksm" md.). İdrîs b. Abdülkerîm, Dâvûd b. Süleyman ve Hâtim b. İshak el-Mevsilî'den arz yoluyla kıraat tahsil eden İbn Miksem, Ebû Müslim el-Keccî, Sa'leb, İdrîs b. Abdülkerîm, Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe gibi şahıslardan hadis dinledi. Sa'leb'in *Mecâlisü Şa'leb* adlı eserini rivayet edenler arasında yer aldı (İbnü'n-Nedîm, s. 335) ve ondan Arap dili ve edebiyatı alanında geniş ölçüde istifade etti. Kendisinden oğlu Ahmed, İbrâhim

b. Ahmed et-Taberî, Ebû'l-Ferec Abdülmelik b. Bekrân en-Nehrevânî, İbn Mihrân en-Nisâbüri, Ebû'l-Ferec eş-Şenebûzî arz yoluyla kıraat öğrendiler; Ebû'l-Hasan İbn Rizkaveyh ve İbn Şâzân el-Bağdâdî hadis rivayet etti.

Bağdat'ın ileri gelen kurrâsından olup kıraatlerin meşhur, garîb ve şâzlarını iyi bilen (Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, II, 598) ve Arap dilinde otorite kabul edilen İbn Miksem için İbnü'n-Nedîm, "Dilde ve şiirde âlimdi" derken Hatîb el-Bağdâdî onu sıka olarak değerlendirmiş ve Kûfeîler'in nahvine en çok vâkif olan kişi diye tanıtmıştır. Zehebî bir yerde İbn Miksem hakkında ileri geri konuşulduğunu söylemiş (*Mizânü'l-iftidâl*, III, 519), başka bir yerde hadisini almakta sakınca bulunmadığını kaydetmiştir (*Ma'rifetü'l-kurrâ'*, II, 600). Ancak İbn Miksem, Kur'an tilâvetinde icmâa aykırı okuyuşları yüzünden eleştirilmiştir. Devrin kurrâsının karşı çıktığı bu okuyuşları savunması ve talebelerine okutması sebebiyle tartışmaların yayılması ve durumun Halife Kâhîr-Billâh'a intikal etmesi üzerine, 321 (933) yılında Hâcib Selâme et-Tûlûnî el-Mû'temin'in huzuruna celbedilerek (İbn Miskeveyh, I, 285) başta Irak şeyhülkurrâsı İbn Mücâhid olmak üzere kıraat ve fıkıh âlimlerinden oluşan bir heyet önünde sorguya çekildi ve bu yanlış okuyuşlarından vazgeçerek tövbe etmesi istendi. İbn Miksem, bu baskı karşısında hatalı olduğunu kabul etmiş görünerek tövbe etti; müzakereler bir tutanakla tesbit edilip imzalandı ve muhtemelen tartışmaya konu olan kitapları yakıldı (*a.g.e.*, a.y.). Ancak konuyla ilgilenenlerin bu olayı değerlendirmeleri farklı olmuş, onun kendiliğinden bir şey uydurmadığı, İbn Şenebûz'a yapıldığı gibi kendisine de haksızlık edildiği, özellikle İbn Mücâhid'in bu iki âlimi incittiği ileri sürülmüştür (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, VIII, 65).

İbn Miksem, İbn Mücâhid'in ölümünden sonra (Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, II, 598) farklı kıraat vecihlerini okumaya ve okutmaya devam etti. Ona ait vecihlerin Arap diline ve Mushaf'ın hattına uygunluğu kabul edilmekle birlikte isnadının bulunmaması, icmâa aykırı olması ve bazı örneklerde mânanın bozulması gibi gerekçelerle bunlara karşı çıkmıştır. Meselâ Yûsuf sûresinin 80. âyetindeki نَجِيًّا kelimesini نَجِيَاء diye okuması ve bu şekilde âyetin, "Ondan ümitlerini kesince fısıldaşarak bir kenara çekildiler" cümlesinde bulunan "fısıldaşarak" ifadesi "asil bir şekilde" anlamına dönüşmüştür. Arap dili ve Mushaf'ın imlâsı açısından bu okuyuş

mümkünse de burada ve benzeri örneklerde icmâa muhalefet edildiği ve bu okuyuşların herhangi bir mesnedinin bulunmadığı kesindir. Nitekim İbn Miksem de böyle bir iddiada bulunmamış, talebelerinden Ebû'l-Ferec eş-Şenebûzî'nin kendisinden naklettiğine göre sadece Mushaf'ın hattına ve bir vecihle de olsa Arap diline uyan her okuyuşun câiz olduğunu söylemiş (İbnü'l-Cezerî, II, 124), yapılan itirazlar karşısında Halef b. Hişâm'ın ve diğerlerinin tercihlerde bulunup kendilerine özel kıraat oluşturduklarını öne sürerek aynı şeyin kendisi için de mümkün olduğunu ifade etmiştir. Ancak Halef'in uyguladığı yöntemin, Arap diline ve Mushaf'ın hattına uygunluğu yanında isnadı da bulunan kıraat vecihleri arasından seçim yapmaktan ibaret olduğunu dikkate almamıştır (Yâkût, XVIII, 150-151; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, II, 598-600; İbnü'l-Cezerî, II, 124; İbn Miksem'in tefsir ve kıraat kitaplarında yer alan farklı okuyuşları için bk. Jeffery, I, 9-32).

Arthur Jeffery, İbn Miksem'in okuyuşunun genelde Kûfe kurrâsına dayandığını, onlardan ayrıldığı yerlerde Nâfi' b. Abdurrahman ve Ebû Ca'fer el-Kârfî'nin okuyuşlarını tercih ettiğini belirtmiş, onun okuyuşundan tesbit ettiği 500'ün üzerindeki örneğin beşte birinde Hasan-ı Basrî'nin okuyuşlarıyla uyduğunu zikretmiştir (*a.g.e.*, I, 33). Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 352 (963) yılında kendisinden *Mecâlisü Şa'leb*'i dinlediği İbn Miksem'in o sırada gözlerinin görmediğini bildirmiştir. 8 Rebûlâhîr 354'te (13 Nisan 965) vefat eden İbn Miksem'in ölüm tarihi 353, 355 ve 362 (973) olarak da kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. *el-Envâr fî tefsîri ('ilmi)'l-Kur'ân*. İbnü'l-Cevzî'nin benzerini görmediğini söylediği eserin bir nüshası Râmpür Devlet Kütüphanesi'ndedir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 943). 2. *Cüz' fihî min hadîsi İbn Miksem 'an şuyûhih*. Bir nüshası Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de (Hadis, nr. 1558) bulunmaktadır (Fuâd Seyyid, I, 215). İbn Miksem'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâbü'l-Meşâhîf, el-Le'â'if fî cem'i hecâ'i'l-meşâhîf, İhticâcü'l-kırâ'ât, el-Vakf ve'l-ibtidâ', Kitâbü's-Seb'a bi-'ileliha'l-kebir, Kitâbü's-Seb'ati'l-evsaf, Kitâbü'l-Aşgar (Şifâ'ü's-şudûr), el-İntişâr li-kurrâ'î'l-emşâr, Kitâbü'l-Muvazzih, Kitâb fî kavlihî te'âlâ "ve men yaktül", 'Aeddü't-tamâm, el-Makşûr ve'l-memdüd, Kitâb fî'n-nahv, el-Müzekker ve'l-mü'ennes, el-Medhâl ilâ 'ilmi's-şif'r, er-Red 'ale'l-Muf'tezile, Ahbâru nefsih.*

BİBLİYOGRAFYA :

Tacû'l-'arûs, "kşm" md.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 160-162, 335; Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Beşâ'ir ve'z-zeğâ'ir* (nşr. Vedâd el-Kâdî), Beyrut 1408/1988, VIII, 65-66; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 285; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 206-208; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XIV, 170-172; Yâkût, *Mu'cemû'l-üdebâ'*, XVIII, 150-154; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 100-103; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), II, 597-600; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 351-380*, s. 114-115; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 924; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 105-107; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 519; Safedî, *el-Vâfi*, II, 337-338; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 259-260; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 123-125; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, s. 130-131; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 89-90; Dävüdü, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 127-129; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 183, 328-329, 943; Arthur Jeffery, "The Qur'an Readings of Ibn Miqdam", *Ignace Goldziher Memorial Volume* (ed. S. Samuel Löwinger - J. Samogyi), Budapest 1948, I, 1-38; Fuâd Seyyid, *Fihrisü'l-mahtûlât*, Kahire 1380/1961, I, 215; G. H. A. Juynboll, "Ibn Miqdam", *EP² Suppl.* (İng.), s. 393; Abdülemîr Seifî, "Ibn Miqdam", *DMBİ*, IV, 661-662.



TAYYAR ALTİKULAÇ

İBN MİSEM

(ابن ميثم)

Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil
b. Şuayb b. Mîsem et-Temmâr
el-Esedî es-Sâbü'nî
(ö. 183/799'dan sonra [?])

İmâmiyye Şiâsi'nin
ilk kelâmcılarından.

Küfe'de doğdu. Kaynaklarda adı yanlış olarak İbn Heysem, İbn Müteyyem ve İbn Mitem şeklinde de geçmektedir. Mîsemî ve İbnü't-Temmâr diye de anılır. Sahâbî olan ve Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Küfe'ye yerleşen büyük dedesi Mîsem et-Temmâr Hz. Ali'nin sadık taraftarlarından. İbn Mîsem tahsiline Küfe'de başladı, daha sonra Basra'ya gidip hayatının büyük kısmını burada geçirdi. Basra emîrinin huzurunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile ilmi tartışmalar yaptı. Ayrıca Dirâr b. Amr, Nazzâm ve Ali el-Esvârî ile çeşitli konularda münazaralarda bulundu. Hayyât'a göre Mu'tezile âlimleriyle sürdürdüğü fikrî mücadelelerde Şiâ'nın imâmet görüşünü başarıyla savunamamıştır (*el-İntişâr*, s. 75, 104). Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda düzenlenen ve Ebû Mâlik el-Hadramî, Hişâm b. Hakem, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi değişik mezheplere mensup âlimlerin iştirakiyle gerçekleştirilen felsefe meclislerine katılan İbn Mîsem, İmâmiyye tarafından yedinci imam olarak kabul edilen Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğini ve

oğlu Ali er-Rızâ'nın gerçek imam olmadığını ileri süren vâkıfe grubunu "memtûre" (yağmurda islandıkları için pis kokan köpekler) diye adlandırmıştır (Ebû Halef el-Kummî, s. 92; Şehristânî, I, 169). İmam Ali er-Rızâ'dan doğrudan rivayette bulunan İbn Mîsem'in (Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, s. 555) bazı kaynaklarda 179 (795) yılında öldüğü nakledilirse de Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) ölümü konusunu vâkıfe grubuyla tartıştığına ilişkin rivayet dikkate alınarak 183 yılından sonra vefat ettiği söylenebilir.

İbn Mîsem, İmâmiyye'nin imâmet görüşünü kelâmî açıdan temellendirmeye çalışan ilk Şii âlimidir. Bununla birlikte çağdaşı Hişâm b. Hakem mezhep tarihçileri, Şiâ tabakat yazarlarıncâ İmâmiyye'nin kurucusu olarak gösterilmekte ve şahsiyeti İbn Mîsem'den öne çıkarılmaktadır. Eş'arî ise irade sıfatı konusunda farklı görüş beyan eden Şii fırkalarının ikincisinin, nesih konusunda da üçüncüsünün imamı olarak İbn Mîsem'i gösterir (*Ma'kalât*, s. 42, 54). Kaynaklarda Hişâm b. Hakem ile İbn Mîsem'e müştereken nisbet edilen kelâmî görüşler şöylece özetlenebilir: Allah sonlu ve sınırlı bir varlıktır. Hareket-sükûn, yakınlık-uzaklık gibi maddî özellikler taşınması mümkündür. İlim sıfatı hâdistir ve ilâhî bilginin aksi zahir edebilir. Bütün mâsiyetler ilâhî irade ile gerçekleşir. İrade zâtın ayırıcıdır ve Allah için hareket âmilidir. Kâfirlerin küfre düşmesi Allah'ın onları buna zorlaması sebebiyledir. Kur'an, Hz. Peygamber'den sonra bazı ilâve ve çıkarmalar yapılmak suretiyle değiştirilmiştir. İman mârifet, ikrar ve itaat unsurlarından oluşur. Hz. Peygamber, adını ve soyunu belirterek Ali b. Ebû Tâlib'i halife tayin etmiş, ümmet ise buna muhalefet ederek onun yerine Ebû Bekir ve Ömer'i seçmiştir. Ümmet bu şekilde davranmakla en üstün olan kişiyi hilâfete seçmeme hatasını işlemiş, fakat günaha girmemiştir. Osman'dan teberrî etmek gerekir. Ali'ye karşı savaşanlar ise kâfir konumundadır.

Bu görüşlerinden anlaşıldığına göre İbn Mîsem ulûhiyyet konularında teşbih ve cebir akidesini benimsemiş, Kur'an'ın değiştirilmesi gibi aşırı ve iman bakımından tehlikeli bir iddiada bulunmuş, buna karşılık nassa rağmen hilâfete Ebû Bekir ve Ömer'i getirmelerinden dolayı ashâbı tekfir etmemiş, böylece imâmet noktasında mutedil bir tavır ortaya koymuştur. Kaynaklarda İbn Mîsem'e *el-Kâmil fi'l-imâme*, *el-İstihkâk fi'l-imâme*, *Mecâlisü Hişâm b. Hakem*, *Kitâbü'n-Nikâh*,

Kitâbü'l-Müt'a ve Kitâbü't-Talâk adlı eserler nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hayyât, *el-İntişâr*, s. 14, 75, 103, 104; Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbü'l-Ma'kalât* (nşr. M. Ce-vâd Meşkûr), Tahrân 1963, s. 92; Nevbahtî, *Fıraku's-Şiâ*, s. 9, 69; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 42, 54, 516; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, III, 379-381; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 223; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), V, 39-40; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348 hş., s. 79-87, 262-263, 555; a.mlf., *Ricâlü't-Tûsî* (nşr. M. Sâdik Âl-i Bahrülülüm), Necef 1381/1961, s. 58; a.mlf., *el-Fihrist*, Beyrut 1403/1983, s. 117; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 169; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *er-Ricâl* (nşr. M. Sâdik Âl-i Bahrülülüm), Necef 1392/1972, s. 135; Makrîzî, *el-Hıttat*, II, 351; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 265; a.mlf., *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 316-318; *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 669; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, Tebriz, ts., VI, 50-52; Abdullah Feyyâz, *Târîhu'l-İmâmiyye*, Beyrut 1395/1975, s. 77-78; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 198-199, 236; *A'yânü's-Şiâ*, VIII, 167; Abdullah Ni'me, *Felâsifetü's-Şiâ*, Beyrut 1987, s. 334-335; "Ibn Miham", *EP² Suppl.* (İng.), s. 393-394.



MUSTAFA ÖZ

İBN MİSKEVEYH

(ابن مسكويه)

Ebü Ali Ahmed b. Muhammed
b. Ya'küb b. Miskeveyh el-Hâzin
(ö. 421/1030)

Ahlâk âlimi, filozof ve tarihçi.

Doğum tarihi ve yeri konusunda kesin bilgi yoktur. Şii müellifi Hânsârî onun Rey'de dünyaya geldiğini ileri sürmektedir (*Ravzâtü'l-cennât*, s. 70); başta Muhammed Arkoun (Erkûn) ve Henry Corbin olmak üzere birçok çağdaş yazar da Hânsârî'yi takip etmiştir. İlk defa David Samuel Margoliouth, İbn Miskeveyh'in doğum yılını bazı karînelere dayanarak 330 (942) olarak vermiştir (*Lectures on Arabic Historians*, s. 137). Abdülazîz İzzet 325 (937), Abdurrahman Bedevî de 320 (932) tarihini tercih etmektedir (*İbn Miskeveyh*, s. 79; *el-Hikmetü'l-hâlide*, neşredenin girişi, s. 21). Bu tarihlerden en uygun görüneni sonuncusudur. Zira İbn Miskeveyh'in Büveyhî sarayında Vizir Mühellebî tarafından ilk defa görevlendirilmesi 340 (952) yılına rastladığına göre böyle bir vazife için onun en az yirmi-yirmi beş yaşlarında olması gerekir. Ebû Ali künyesinin Şii eğitimden geldiğini iddia edenler olmuştur (Muhsin el-Emîn, X, 164). Ancak asıl tanıdığı İbn Miskeveyh'in isim, künye veya lakap oluşu hususu tartışmalıdır. Pehlevîce okunuşu Misküye (Musküye) olan ve genellikle Miskeveyh (Miskeveyhi) şeklinde Arap-

çalıştırılan bu kelimenin kendisine ait bir lakap olduğunu kaydeden müellifler yanında dedesinin lakabı veya büyük dedesinin ismi olduğunu belirtenler de vardır. Konuyu tartışan klasik kaynakların muhtelif tercihleri çağdaş araştırmacılar da devam etmiştir. Meselâ İbn Miskeveyh ile yakın ilişkisi olduğu bilinen Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Miskeveyh kelimesini filozofun lakabı olarak anar (*el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, I, 32, 35-36; *Meşâlibü'l-vezireyn*, s. 18-19; krş. Yâkût, II, 88; Arkoun, *L'humanisme arabe*, s. 61). İbnü'l-Kıftî (*İhbârü'l-ulemâ*, s. 331), İbn Hallikân (*Vefeyât*, II, 91) gibi müellifler ise bu ismi "İbn" ile kullanmayı tercih etmiş, Brockelmann da (*GAL Suppl.*, I, 582) bu yaklaşımı benimsemiştir. Muhtemelen Vezir Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in kütüphanecisi olduğu veya Adudüddeve'nin hazinedarlığı yaptığı için "Hâzin" unvanıyla da anılır. Yâkût el-Hamevî, İbn Miskeveyh'in Mecûsi iken Müslümanlığı kabul ettiğini söylerse de (*Mu'cemü'l-üdebâ*, II, 91) babasının isminin Muhammed olması bu iddiayı çürütmektedir. Ancak dedesi veya dedelerinden biri Mecûsi olabilir.

Büveyhîler devrinin ünlü düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh'in hayatına dair bilgiler sınırlıdır; özellikle çocukluk ve yaşlılık dönemine ait hemen hiçbir bilgi yoktur. Onun hakkında anlatılanlar kısmen kendi eseri *Tecâribü'l-ümem*'e, kısmen de çağdaşları Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin eserlerine dayanmaktadır. Bunlara ayrıca, İbn Miskeveyh ile mektuplaşmaları olan Bedüzzamân el-Hemedânî ile Ebû Bekir el-Hârizmî gibi iki çağdaşı daha eklenmelidir (*Resâ'il*, s. 323). Sicistânî'ye atfedilen *Şivânü'l-hikme*'den sonra bu kaynaklardan hareketle İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserleri hakkında derli toplu bilgi veren esaslıca kitap Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-üdebâ*'dır (II, 88-96). Diğer kaynaklar büyük ölçüde Yâkût'u takip etmiştir. Abdülaziz İzzet ve Muhammed Arkoun, Sicistânî'nin İbn Miskeveyh'in hayatına dair bir risâle yazdığını, fakat bunun günümüze ulaşmadığını belirtmekteyse de (*İbn Miskeveyh*, s. 45, 71; *BEO*, XVII, 7-18). Joel Kraemer aynı görüşü paylaşmamaktadır (*Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 135).

İbn Miskeveyh'in henüz genç iken Büveyhî vezirlerinin dikkatini çekmesi o yaşlarda iyi bir eğitim gördüğüne işaret eder. Ancak hem bir ilim adamı hem de bürokrat olarak yetişmesi Büveyhîler'in hizmetine girmesiyle başlar. Bu hânedan mensuplarıyla ilk ilişkisi, Muizzüddeve'nin veziri Mühellebî'nin 340'ta (952) onu ken-

disine nedim olarak tayin etmesiyle başlamıştır (*Tecâribü'l-ümem*, II, 124-125). İbn Miskeveyh, vezirin öldürüldüğü 352 (963) yılına kadar Bağdat'ta onun hizmetinde bulundu. Bu zaman içinde resmî kişilerin yanı sıra devrin âlimleriyle tanıştı. Aynı zamanda bir ilim adamı olan vezir, İbn Miskeveyh'ten tarih alanında kendini yetiştirmesini istedi. Bunun üzerine sık sık, Taberî'nin öğrencisi olan Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil'in Bağdat'taki evine giderek ondan tarih dersleri aldı ve Taberî'nin *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* adlı eserini okudu (*a.g.e.*, II, 184).

Muizzüddeve, Mühellebî'yi öldürtmesinden sonra İbn Miskeveyh'i de görevden uzaklaştırınca filozof Bağdat'ı terkedip Rey'e gitti ve orada yaklaşık iki yıl kaldı. Ardından Rüküddeve'nin veziri Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd, İbn Miskeveyh'i 354'te (965) Rey'e davet etti. İbn Miskeveyh, vezirin kütüphanecisi ve defterdarı olarak onun öldüğü 360 (971) tarihine kadar zamanının çoğunu kütüphanede geçirerek vezire hizmet etti (*a.g.e.*, II, 198, 276). Bu arada onunla birlikte biri Azerbaycan'a olmak üzere bazı seferlere katıldı (*a.g.e.*, II, 231). İbnü'l-Amîd diğer Büveyhî vezirleri gibi aynı zamanda bir ilim adamıydı; özellikle felsefî ilimler, matematik ve mekanikte meşhurdur ve zengin bir kütüphanesi vardı. İbn Miskeveyh'in ifadesine göre burada her ilme ait "100 deve yükünden fazla" eser toplanmıştı. Horasanlılar'ın 355 (966) yılındaki istilâları sırasında kütüphaneyi yağmalanmaktan bizzat İbn Miskeveyh kurtarmıştır (*a.g.e.*, II, 224-225). Öyle anlaşılıyor ki bu vezirin ilmi kişiliği ve kütüphanesindeki felsefî ilimlere ait eserlerin yoğunluğu İbn Miskeveyh'i felsefî ilimlerle uğraşmaya sevk etmiş, sık sık kütüphaneye gelen filozof Ebû Süleyman es-Sicistânî ile bu dönemde tanışmış, ondan mantık ve felsefe dersleri almıştı; ayrıca bu devrede matematik ve kimya ile de meşgul olmuştur.

Rüküddeve, Ebü'l-Fazl'ın ölümü üzerine oğlu Ebü'l-Feth'i 360 (971) yılında yerine vezirliğe getirdi; yeni vezir de İbn Miskeveyh'i kütüphaneci ve defterdar olarak görevlendirdi. Filozof bu vezirle 364'te (975) Vâsit seferine katıldı. Ebü'l-Feth, aynı yıl Rey'den Bağdat'a gelince İbn Miskeveyh de onunla geldi; vezirin 366'da (977) Bağdat'ta öldürülmesine kadar onun hizmetinde bulundu (*a.g.e.*, II, 338). Bu tarihten sonra İbn Miskeveyh muhtemelen tekrar Rey'e döndü. Büveyhî Hükümdarı Müeyyüddeve'nin veziri Sâhib b. Abbâd, İbn Miskeveyh'i saraya davet ettiyse de filozof bu veziri kendisin-

den aşağı gördüğü için davetini kabul etmedi (Seâlibî, I, 96; Yâkût, II, 90). İbn Miskeveyh, daha sonra Şîraz'da Büveyhî Hükümdarı Adudüddeve'nin hizmetine girdi ve beytümâl yöneticisi, hükümdarın hazinedarı ve nedimi olarak çalıştı (*Tecâribü'l-ümem*, II, 393). Kendisi de bir ilim adamı olan Adudüddeve'nin vefatına kadar (372/983) sarayda kaldı. Bu arada saray tabibi İbnü'l-Hammâr ile özel dostluk kurarak tıp ilmiyle de meşgul olma imkânı bulmuştur.

İbn Miskeveyh, Adudüddeve'nin ölümü üzerine 373'te (983) Şîraz'dan ayrılarak onun Rey'de hükümdarlık yapan oğlu Samsâmüddeve'nin hizmetine girdi. Vezir İbn Sa'dân'ın da nedimi oldu (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *eş-Şadâka ve's-şadîk*, s. 31). Bu sırada şair İbnü'l-Haccâc, filozof Ebû Hayyân et-Tevhîdî, mantıkçı İbn Zür'a, matematikçi Ebü'l-Vefâ el-Büzcânî gibi âlimlerle tanıştı. İbn Sa'dân'ın 375 (985) yılında öldürülmesi üzerine İbn Miskeveyh'in Samsâmüddeve ile ilişkisi de sona erdi. Kaynaklarda yer alan bu döneme ait bilgiler ihtilâflı ve şüpheli olduğundan filozofun hayatının yaklaşık kırk-kırk beş yıl süren bundan sonraki dönemi iyi bilinmemektedir. Seâlibî ve onu takip eden Abdurrahman Bedevî, İbn Miskeveyh'in Samsâmüddeve'den sonra Bahâüddeve'nin hizmetine girdiğini zikretmektedir (*Tetimmetü'l-Yetime*, I, 96; *el-Hikmetü'l-hâlîde*, neşreden giriş, s. 19). Buna karşılık Muhammed Sâlim Han, filozofun Büveyhîler ile olan yaklaşık otuz beş yıllık ilişkisinin 375'te (985) sona erdiğini düşünerek onun Bahâüddeve'nin hizmetine girmediğini ileri sürmektedir. Nitekim bu hükümdarın tarihini kaleme alan Hilâl es-Sâbî ve Rûzrâverî, *Tecâribü'l-ümem*'e yazdıkları zeyillerde bunu doğrulayan hiçbir bilgi vermemektedir (M. S. Khan, XXI-XXII [Leiden 1968-1969], s. 235-247).

Bazı kaynaklarda, İbn Miskeveyh'in Büveyhîler'den sonra Hârizmşahlar'ın hizmetine geçtiğine dair bilgiler de vardır. Bunlardan biri, müellifi ve yazılış tarihi bilinmeyen *Mevâlidü'l-ulemâ*' adlı eserdir. Bu eserden naklen Muhsin el-Emîn el-Âmilî, İbn Miskeveyh'in aralarında İbn Sî-nâ, Bîrûnî ve İbnü'l-Hammâr gibi şahsiyetlerin de bulunduğu bazı âlim ve düşünürlerle birlikte Hârizmşahlar'ın hizmetine geçtiğini yazmaktadır (*A'yânü's-Şi'a*, X, 141). Fakat Abdülaziz İzzet, benzer bilgilerin Beyhâkî'nin *Tetimmetü'l-Şivânü'l-hikme*'sinde de yer aldığını söyleyerek bunları şüpheli karşılamaktadır (*İbn Miskeveyh*, s. 3). Beyhâkî'ye göre İbn Mis-

keveyh, Hârizmşahlar'ın hizmetinde tabip olarak görev yapmıştır. Anlattığı bir hikâyeye göre İbn Miskeveyh'in ders verdiği bir sırada İbn Sînâ gelmiş ve filozofu bazı ilmi konularda bilgisizlikle itham etmiştir. Bunun üzerine İbn Miskeveyh öfkele-nerek *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserini İbn Sînâ'ya doğru fırlatmıştır (*Tetimme*, s. 28-29; krş. İbnü'l-Kiftî, s. 332).

İbn Miskeveyh'in bazı eserlerinde muhtemelen hayatının son devresiyle ilgili bir kısım bilgiler bulunmakta birlikte bunlar açık ve aydınlatıcı değildir. Meselâ Seâlibî, İbn Miskeveyh'in kendini eleştirdiği ve Amîdülmülk adlı bir kişiyi övdüğü kasidesini nakletmektedir (*Tetimmetü'l-Yetîme*, I, 97). Bu kimsenin bir devlet adamı olduğu bilinmekle birlikte hangi devlete mensup bulunduğu belli değildir. Yine filozof, *el-Fevzû'l-aşgar* adlı eserinin başında kitabını "el-emîrû'l-muzaffer" olarak nitelendiği bir emîrin isteği üzerine yazdığını belirtmesine rağmen emîrin kimliği kesin olarak bilinmediğinden onun son dönemine ait bilgileri açıklığa kavuşturma imkânı da bulunmamaktadır. Arkoun bu emîrin Adudüddeve olduğunu ileri sürer (*L'humanisme arabe*, s. 109). Bu tahmin isabetli olsa bile İbn Miskeveyh'in son devrine ait yeni bir bilgi vermemektedir.

Yâkût el-Hamevî, İbn Miskeveyh'in 9 Safer 421'de (16 Şubat 1030) vefat ettiğini belirtmiş (*Mu'cemü'l-üdeba'*, II, 88) ve hemen bütün kaynaklar bu tarihi nakletmiştir. Kaynaklarda İbn Miskeveyh'in öldüğü yerle ilgili bilgi verilmediği halde bazı çağdaş yazarlar (meselâ Hânsârî) onun ölümünden önce İsfahan'da bulunduğunu ve orada vefat ettiğini, mezarının da şehrin Hâcî mahallesinde olduğunu yazmaktadır (*Ravzâtü'l-cennât*, s. 71; ayrıca bk. Zirîklî, I, 204-205).

Bazı çağdaş Şii yazarları İbn Miskeveyh'in İmâmîyye mezhebine bağlı olduğunu iddia ederler (meselâ bk. Abdullah Ni'me, s. 141-142). Konuyla ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte bu iddianın, İbn Miskeveyh'in genel olarak Şii eğilimli Büveyhîler'in hizmetinde oluşundan kaynaklandığı söylenebilir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî çeşitli eserlerinde ondan kötül-yici bir dille bahsetmekte; ahlâken düşük, ilmen zayıf bir şahsiyet ve kimya gibi maddî menfaat sağlayan ilimlerle meşgul olarak zamanını boşa geçiren, felsefe kabiliyeti bulunmayan, anlayışı kıt bir kişi olduğunu ileri sürmekte; Sicistânî'den ve Ebû'l-Hasan el-Âmirî gibi âlimlerden pek faydalanmadığını söylemektedir. Yine Tevhîdî, Rey'de bulunduğu bir sırada

İbn Sa'dân'ın huzurunda İbn Miskeveyh'e, Âmirî'nin talebesi Ebû'l-Kâsım el-Kâtib'in Aristo'nun *Kategoriler*'i ile birlikte Furfürîyûs'un (Porphyrius) *İsâgûcî*'si üzerine yazdığı bir şerhini incelemek üzere verdiğinde bu kitaplardan fazla bir şey anlamadığını da yazar (*el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, I, 32-36, 48, 136; II, 2, 39; III, 227). İbn Miskeveyh ile aynı zamanlarda Büveyhîler'in hizmetinde bulunan Tevhîdî'nin rekabet yüzünden onun hakkında söylediklerinde aşırılığa kaçtığı kabul edilebilir. İbn Miskeveyh'in, ahlâkî açıdan kendini olgunlaştırmak için on beş prensip koyduğuna ve onlara uymaya çalıştığına dair Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgi (*Mu'cemü'l-üdeba'*, II, 95-96; ayrıca bk. Donaldson, s. 123), onun bir ahlâk düşünürü olması yanında şahsî hayatı bakımından da ahlâkî olgunluğa önem verdiğini göstermektedir. Tevhîdî de İbn Miskeveyh'in ahlâkî yaşantısı için koyduğu bu kuralları filozofun adını anmadan iktibas etmiştir (*el-Mukâbesât*, s. 306-309).

İbn Miskeveyh'in ilmi ve fikrî şahsiyetinin gelişmesinde devlet adamlarından gördüğü teşviklerin ve devrinin âlimleriyle münasebetinin önemli rolü olmuştur. Vezir Mühellebî'nin teşvikiyle edep literatürüne yönelmiş, Bağdat'ta Ahmed b. Kâmil'den tarih öğrenmiş, daha sonra Sâbit b. Sînân ile tanışarak onun tarihle ilgili eserini incelemiş, Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd ve oğlu Ebû'l-Feth zamanında matematik ve kimya gibi akli ilimlerle uğraşmıştır. Bu dönemde Ebû Süleyman es-Sicistânî'den mantık ve felsefe tahsil etmiştir. Ayrıca Ebû Tayyib er-Râzî'den kimya dersleri almış, onunla Câbir b. Hayyân ve Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin kimyaya dair kitaplarını okumuştur. Adudüddeve'nin teşvikiyle felsefeyi ve diğer felsefî ilimleri öğrenmiştir; aynı şekilde devrin ünlü Aristo yorumcusu ve "ikinci Hipokrat" unvanıyla anılan Hıristiyan filozof ve tabip İbnü'l-Hammâr'dan felsefe ve tıp konusunda faydalanmıştır. Bu arada Ebû'l-Hasan el-Âmirî, Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebû'l-Vefâ el-Büzcânî gibi devrin diğer ünlü filozof ve bilginleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Hayatının son dönemini ilme ve eserlerinin telifine adanmış İbn Miskeveyh gerek ilmi kişiliği gerekse eserleriyle haklı bir şöhrete kavuşmuş, bu sebeple kendisine "el-muallimü's-sâlis" unvanı verilmiştir (Muh-sin el-Emîn, X, 139).

Tarihten felsefeye, matematikten tıba kadar ilimlerin her çeşidinde eser vermekle birlikte İbn Miskeveyh daha çok

tarihçi, filozof, özellikle ahlâk düşünürü olarak dikkat çeker. Felsefede Fârâbî veya İbn Sînâ ile boy ölçüşecek seviyede olmasa da dikkate değer eserler ortaya koymuştur. Ahlâk alanında yaptığı çalışmalar birçok bakımdan ilk olma özelliğine sahiptir ve asırlar boyunca müslüman ahlâkçıları etkilemiştir. Seâlibî'nin ondan naklettiği şiirler ise onun güçlü bir şair olduğuna işaret eder nitelikte değildir.

Başta Arkoun olmak üzere bazı çağdaş yazarlar, İbn Miskeveyh'i modern anlamda hümanist bir düşünür olarak tanımlanmaktadır. *Tecâribü'l-ümem*'de Hz. Muhammed dahil hiçbir peygamberin tarihine yer vermemesi, genelde hür düşüncenin temsilcisi kabul edilen Büveyhîler'in hizmetinde oluşu gibi bazı hususlar bu iddiaya kanıt olarak gösterilmektedir. Ancak felsefe ve ahlâk üzerine yazdığı eserleri (meselâ *el-Fevzû'l-aşgar*) dikkate alındığında onun dine saygılı olduğu görülür.

İbn Miskeveyh aynı zamanda ünlü bir tarihçidir. Onun tarihçilik anlayışı *Tecâribü'l-ümem*'in muhtevasında görülebileceği gibi bu eserin kısa önsözünden de çıkarılabilir. Ona göre tarih bir nakil değil yorumdur. Akılcılık, tenkitçilik ve faydacılık prensiplerine bağlı kalınarak yapılan bir tarihçilikte amaç geçmiş olayları doğru tesbit etmek, bunları sebepleriyle açıklamak, nihayet bu olaylara dayanıp gelecek için var sayımlar üretmektir. İbn Miskeveyh'e göre tabiatta olduğu gibi tarihte de tesadüfe yer yoktur. Tarih milletlerin sebepler zincirine dayanan belgesidir. Bu belge yorumlanırken devrin ahlâk, iktisat ve toplum psikolojisiyle ilişkileri kurulmalıdır. Tarihî olaylar birbirinin benzeri olarak tekrerrür eder; benzer sebepler benzer sonuçlar doğurur. Ancak bu görüş, İbn Miskeveyh'in determinist bir tarih anlayışı sergilediği anlamına gelmez. Ona göre tarih, esas anlamını insan zihninden aldığı için insan zihninin gelişimine ve değişimine paralel biçimde değişken ve hareketlidir. Bu anlayışından dolaydır ki Caetani ve İkbâl başta olmak üzere birçok yazar İbn Miskeveyh'i çağdaş tarih anlayışının öncüsü saymıştır (*The Tâjarib al-Umam*, neşredenin girişi, I, 11-12; M. İkbâl, s. 26).

Felsefesi. A) Metafizik. İbn Miskeveyh'in metafizik hakkındaki görüşleri Tanrı'nın varlığını ispat, Tanrı-âlem ilişkileri ve kozmik varlıkların hiyerarşisi konularında yoğunlaşmıştır. Teolojik bir mesele olarak Tanrı'nın ispatı, filozofa göre varlığı esasen apaçık bir gerçeklik olması baki-

mından kolay, fakat insan aklının O'nun varlığını kavrarken gözün kamaşması türünden bir acze düşmesi sebebiyle zor bir meseledir. Ancak insan, hayvanlar gibi varlık ve oluşu sadece duyu idrakiyle algılamakla yetinmeyip aklıyla onların gerçeklerini yahut metafizik ilkelerini de kavrayabilir. Ayrıca fizikî varlığa ilişkin duyu idrakleri bu varlık alanındaki değişmelere bağlı olarak değişir; metafizik ilkelerin akli bilgisi ise (ma'kulât) değişmez. Çünkü fizik ötesi varlık alanı sabittir; dolayısıyla duyulur âleme ilişkin gelip geçici algılarla oyalanmak yerine bütün bu değişmelerin sabit, akli ve metafizik ilkelerini kavramaya yönelmek felsefi hayatın esasını teşkil eder. Metafizığe yönelmek ve onda derinleşmek zordur, bu sebeple de avamın tercih edeceği bir yol değildir. Fakat bu zorlu yolculuğun ardından elde edilecek sonuç kesintisiz hazlar, mutlu bir âkibet, meleklerle komşuluk, cennet ve nihayet Tanrı'ya yakınlıktır. Bu ulvî hedefe ulaşmanın zorluğu felsefi faaliyetin belli aşamalara göre yapılmasını gerektirmektedir. Bu aşamalar, esasen nazari felsefenin fizik (el-ilmü'l-ednâ), matematik (el-ilmü'l-evsat) ve metafizik (el-ilmü'l-a'lâ) şeklinde tasnifinden de çıkarılabilir (el-Fevzû'l-aşgar, s. 35-40).

İbn Miskeveyh'e göre, filozof ismini almaya hak kazanmış büyük düşünürlerden hiçbiri Tanrı'ya veya O'nun cüd, hikmet ve kudret sıfatlarını inkâra sapmamış, aksine bunları kabul edip ispata çalışmıştır. İbn Miskeveyh'in iddiasına göre eski Yunan filozoflarından metafizikçi yönelişlere sahip olanların hepsi Tanrı'nın varlığını ve birliğini kabul etmek konusunda hem kendi aralarında ittifak halinde hem de peygamberlerin getirdiği ilâhî mesajlarla tam bir uyum içindedir.

İbn Miskeveyh'in Tanrı'nın varlığını başlıca ispat vasıtası hareket delilidir. Filozofa göre fenomenler dünyasındaki her çeşit değişim bir harekettir, hareket en bâriz olgudur, dolayısıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamak bakımından en ikna edici kalış noktasıdır. O dönemin felsefe muhitlerinde yaygın olan Aristo'nun ünlü hareket delili İbn Miskeveyh tarafından sadakatle benimsenmiştir.

Tanrı'nın varlığının yanı sıra birliğini de ispata yönelik İbn Miskeveyh, Kindî ve Fârâbî'yi hatırlatır tarzda ilk sebep olarak Tanrı'nın mürekkebe bir varlık olamayacağını, O'nu birden çok kabul etmenin her birinin varlığını mürekkebe, yani ötekiyle farklı kabul etmek anlamına geleceğini, dolayısıyla her birini diğerinden ayıran bir

“fasl”ın bulunması icap ettiğini belirterek sonuçta terkibi oluşturan bir müessir varlığı (Tanrı) kabul etmek gerekeceğini ileri sürer. Bu suretle var ve bir olduğu kanıtlanan Tanrı filozofa göre cisim değildir ve cisme ait çokluk, birleşim, hareket özelliklerinden hiçbirleriyle tavsif edilemez. Çünkü cismanî özelliklerden olan çokluk kavramını birlikle tezat teşkil eder; birleşim ve hareket ise başka bir müessir ve muharrik varlığın kabulünü gerektirir. Ayrıca Tanrı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) ve ezelidir. O'nun zorunlu oluşu varlığının kendinden olduğu (zâtî), başka hiçbir şeye muhtaç olmadığı anlamına gelir. Böyle kozmolojik süreçlere tâbi bulunmayan varlık sonradan meydana gelmiş olamaz; dolayısıyla ezelidir. İbn Miskeveyh Tanrı'nın kâdîmini ispat için de hareket deliline başvurur ve bu delili ontolojik kavramlarla temellendirmek ister (a.g.e., s. 41-52).

Filozofa göre Tanrı'nın sıfatları meselesine “O nedir?” sorusuyla değil, “O ne değildir?” sorusuyla yaklaşmak şarttır. Aksi takdirde Tanrı hakkında beşerî terimlerle konuşmak ve antropomorfizme düşmek tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Gerek dinde gerekse fikrî gelenekte kullanılan bu tür terimlerin anlamı da beşerî anlamlara nisbet edilmeden kavranmalı ve Tanrı her türlü olumlu vasfın yaratıcısı olarak bütün sınırlı vasıflandırmaların ötesinde kabul edilmelidir. Ancak ilâhiyât açısından benimsenecek en doğru tavır negatif teolojinin (burhânü's-selb) yaklaşımıdır. Bu arada İbn Miskeveyh, Tanrı'ya zâtından ayrı sıfatlar yüklenemeyeceği fikriyle de geleneksel felsefi görüşü devam ettirir.

İbn Miskeveyh, Tanrı-âlem münasebetleriyle ilgili olarak İslâm dünyasında Fârâbî'nin bir metafizik kozmoloji şeklinde sistemleştirdiği feyiz (sudûr) nazariyesini takip etmiştir. Dolayısıyla onun kozmik akıllar, nefisler ve felekler hakkındaki görüşleriyle feleklerin hareketine dair açıklamaları Fârâbî'nin görüşlerinden farklı değildir. Ancak İbn Miskeveyh, bu feyiz nazariyesini yoktan yaratma öğretisiyle de uzlaştırmak istemiştir. Buna göre cismin madde ve süretten terkip edilişi bir hareket, bir oluş tarzıdır ve bir muharriki gerektirir. Madde ve süret kozmik varlık alanında tek başına mevcut bulunmadığına, aksine terkiple varlık kazandığına göre bu muharrik aynı zamanda bir varlık verendir ve her iki cevheri de yoktan var edip birleştirmektedir. Esas itibarıyla oluş ve bozuluşa ortaya çıkaran “tabii süreçler”in peşpeşe gelişidir. Tabiat ise bü-

tün bu tabii süreçlere yön veren ilâhî bir kuvvettir. Bu ana fikre karşılık tabii sonuçların -ilâhî olmayan- tabii sebeplere dayalı olarak meydana geldiğini ve bu sürecin metafizik bir müdahaleden bağımsız olduğunu ileri süren tabii determinizm yanlılarına karşı İbn Miskeveyh tabii süreçlerin yoktan varlığa geldiğini savunmaktadır (a.g.e., s. 52-59).

Kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, bu hiyerarşiyi oluşturan varlık mertebelerinin birbirine bitişik halde bulunduğunu ileri süren İbn Miskeveyh'in varlık mertebeleri hakkında ortaya koyduğu şema esas itibarıyla nübüvvet teorisini temellendirme amacına yöneliktir. Fakat meselenin kendisi doğrudan doğruya onun ontolojisiyle ilgilidir. Bu ontolojik bakış açısına göre arzın merkezinden en son gök cisminin dış yüzeyine kadar kozmik varlık, organları değişik olsa da bütünlük arzeden canlı bir organizmadır. Bu bütünlüğü sağlayan şey, çeşitli varlık mertebelerinin âleme sirayet etmiş bulunan ilâhî hikmetle uygun bir hiyerarşik yapı arz etmesidir. Bu mertebeleniş, ana hatlarıyla ve en aşağıdan başlamak üzere inorganik cisimler, bitkiler, hayvanlar, beşerî varlık ve melekler şeklindedir. Dolayısıyla basitten karmaşığa, inorganik olandan giderek karmaşıklık yapı kazanan organizmalara, nihayet fizikî varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşi söz konusudur. İbn Miskeveyh'e göre her mertebeye de kendi içinde çok sayıda katmanlara ayrılır. Meselâ hayvanlar mertebesi, kendi içinde en basit türlerden itibaren yükselen katmanlar halinde bir hiyerarşi oluştururken en yüksek hayvan türü olan maymunların teşkil ettiği mertebenin son sınırı ile (ufuk) insanlık mertebesinin ilk ve en aşağı mertebesi bitişmiş olur. İnsanlık mertebesinin ufku ise meleklerin ufkuyla bitişiktir. Fakat insan, herhangi bir mertebeden farklı olarak kendi başına bütünlük arzeden bir küçük âlemdir, bedenî varlığı ve psikolojik / epistemolojik güçleri tıpkı makrokozmos gibi hiyerarşik bir yapı arzeder; bu küçük âlemdaki beşerî güçler kozmik mertebeler gibi bitişme ve terakkî ilişkisi içindedir (a.g.e., s. 111-118; krş. Tehzîbü'l-aḥlāk, s. 76-81). Sudûr sisteminde nüzûl mükemmelden az mükemmele doğru olurken urûc, dört unsurdan başlayarak az mükemmelden daha mükemmele doğru ilerlemektedir. Türler arası alt ve üst sınırdan da söz edilmekle birlikte bu teorinin çağdaş anlamdaki evrimle bir ilişkisi yoktur.

B) Psikoloji. İbn Miskeveyh, psikoloji disiplinine hem metafizik hem de ruhun güçleri açısından yaklaşmıştır. Onun metafizik psikolojisi, nefsin mânevî bir cevher oluşu ve ölümsüzlüğü meselesi üzerinde odaklanmaktadır. Filozof, insan ruhunun (nefis) cismanî bir cevher yahut cisme ilişkin bir araz olmadığı fikri üzerinde ısrarla durmuştur. İbn Miskeveyh'e göre cisim bir sûret aldığı anda başka bir sûret alamazken ruh çok sayıda bilgi formunu kabul edebilir; üstelik ruh hem duyulur hem de akledilir formları idrak edebilmektedir. Bu ise insanın bütün bilgilerinin duyulardan gelmediğini ve cismanî olmayan soyut bilgiye cismanî olmayan ruhî bir melekeyle ulaştığını gösterir. Ayrıca bu, duyulur nesnelerin kendi benzeri olan fizikî bir melekeyle algılandığı anlamına gelmez. Onlara ait formları da mânevî bir cevher olarak nefis algılamaktadır. Eğer böyle olmasaydı aklın algı yanıltmalarını düzeltmesi mümkün olmazdı (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13-17; *el-Fevzû'l-aşğar*, s. 61-67). Nefsin mânevî bir cevher olduğu fikri, İbn Miskeveyh tarafından *Risâle fi'n-nefis ve'l-âkı* adlı müstakil bir eserde de savunulmuştur. Bu kitap, Helenistik dönemde gelişen sensüalist bilgi teorisine materyalist ruh görüşünü birleştiren Stoacılaşma karşı yazılmış bir eserdir. İnsan ruhunun bir tabii ısı olarak tanımlandığı Stoacı "pneuma" kavramı İbn Miskeveyh tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. Buna göre tabii ısı hayat için gereklidir fakat hayatın ilkesi değildir. Aksi doğru olsaydı cansızlardaki ısının da onlara hayat vermesi gerekirdi (*en-Nefs ve'l-âkı*, s. 69-70, 80).

İnsan ruhunun ölümsüzlüğü fikriyle ilgili olarak İbn Miskeveyh Aristo'nun öğretisini takip eder görünse de bu konudaki görüşleri Aristo'ya göre daha açıktır. Eflâton ve Proclus'e atıflarda bulunan İbn Miskeveyh çeşitli delillerle ruhun ölümsüzlüğü fikrini temellendirmeye çalışır. Canlı, sürekli ve ölümsüz bir cevher olan ruhun biri akla, diğeri maddeye doğru iki yönlü bir hareketi vardır. Akla yönelen ruh kendi ilkesiyle birleşecek ve kurtuluşa erecek, bedene yani maddeye yönelen ruh ise cismin çokluğunda boğulup kendi özünden uzaklaşacak ve mutsuzluğa düşecektir (*el-Fevzû'l-aşğar*, s. 84-90).

Fizik açısından bakıldığında İbn Miskeveyh'in psikolojisi bir meleke psikolojisidir ve insan ruhu bu defa insan organizması aracılığıyla fonksiyon icra eden güçleri açısından ele alınır. Filozof, Eflâton'un üçlü tasnifini benimseyerek ruhun şehvet,

öfke ve akıl güçleri olduğunu ileri sürer. Yine Eflâton'dan gelen bir anlayışla ruhun şehvânî gücünü domuza, öfke gücünü yırtıcı hayvana, düşünme gücünü de melekelerle benzetirken tecrübeyle donanmış, bilgiyle aydınlanmış aklın, eğitimle evcilleştirilmeye yatkın olan öfke gücünü kendi direktiflerini uygulamaya hazır hale getirmesi ve böylece tabiatı gereği eğitimi kabul etmeyen şehvânî gücü dizginlemesi gerektiğine işaret etmektedir. Şu halde yapılması gereken şey, öfke gücünün eğitilerek aklın emrine sokulması ve bu gücün üstün gelme tutkusunun ölçü tanıması şehvânî tutkuların dizginlenmesi amacıyla yönlendirilmesidir (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 23-24, 61-63). Bunun sağlanması psikolojik sağlığın ve ahlâkî dengenin kazanılması demek olacağından ruhun güçleri konusu ahlâk meselesinin temellendirilmesi açısından da önem taşımaktadır.

C) Ahlâk Felsefesi. İbn Miskeveyh'e göre karakter formasyonu (tehzîbü'l-ahlâk) ahlâk ilminin asıl amacını teşkil eder. Karakter (huluk, çoğulu ahlâk), ruhu kendi fiillerini düşünüp taşınmadan davranışa sevkeden psikolojik yapıdır (*a.g.e.*, s. 91). Söz konusu fiillerin fazilet ölçülerine uygun olup olmaması bakımından kazanılan karakter formasyonunun ahlâkî önemi açıktır. Ancak burada filozofun öncelikle temellendirmek istediği konu ahlâkın değişip değişmediğidir. Çünkü eğer ahlâkî yapı doğuştan geliyorsa değiştirilemez ve bu durumda ahlâk eğitiminin hiçbir anlamı kalmaz. İbn Miskeveyh konuyla ilgili tahlilin başlangıcında, tabii ahlâkî bir veri olarak kabul etmekle birlikte doğrudan tabii mizaçtan kaynaklanmayan her türlü ahlâkın eğitim ve alışkanlıkla değiştirilebileceği fikrinden yana olduğunu özellikle vurgulamıştır. Tahlilin sonunda tabii ahlâk kavramını reddeder her türlü ahlâkın er veya geç değiştirilebileceğine dair Aristocu görüşte karar kılmıştır (*a.g.e.*, s. 41-44).

Ahlâkî eğitimle kazanılan psikolojik yapının niteliği esasen ahlâkî fazilet kavramıyla ilgilidir. Bu sebeple filozof, karakter formasyonu kavramını Eflâtoncu geleneğe uyararak nefsin temel güçleriyle irtibatlandırmıştır. Ancak İbn Miskeveyh, bazan Aristo'yu takip ederek fazileti ikisi de rezilet olan iki aşırılığın ortası, bazan da fazileti reziletin karşısı sayar. Sonuçta akıl gücünün fazileti hikmet, öfke gücünün fazileti şecaat, şehvet gücünün fazileti ise iffettir. Bütün bu güçlerin dengeli ve uyumlu işleyişi ise adalet faziletini ortaya çıkarır. Ruhî güçlerin dengeli ve uyumlu

işleyişi gerçek bir fazilet ölçüsü olan itidal ilkesine göredir. İtidalden fazilet, ifrat ve tefritten de reziletler doğar (*a.g.e.*, s. 26-27, 34-37). İbn Miskeveyh, adalet kavramına ahlâkî bir fazilet olmanın ötesinde anlamlar yüklemiş ve bu konuya ayırdığı *Risâle fi mâhiyyeti'l-âdı*'de adaleti tabii, vaz'î ve ilâhî olmak üzere üçe ayırmıştır. Bir de insana ait ihtiyarî adaletten söz edilirse de filozofa göre bu kavram anılan üçlü tasnif içinde zaten açıklanmıştır. Tabii adalet birlik ve bütünlük arzeden tabii âlemdeki denge, uyum ve düzenin ilkesi olup bu adalet Fârâbî'nin de üzerinde durduğu kozmik düzendeki adalettir. Vaz'î adalet, yasama faaliyetleriyle ilgili olup evrensel ve yerel hukukun ilkesini oluşturur. İlâhî adalet metafizik âleme hükmeden denge ve düzen ilkesidir. Filozofa göre Pisagorcular bu ilkenin sayı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İhtiyarî adalet ise ruhun güçlerinin uyum içinde işleyişinden doğan bir ahlâkî fazilet olup mânevî sağlığın teminatıdır (*Risâle fi mâhiyyeti'l-âdı*, s. 12-20).

Ruhun belli tutkularının tatmin edilme veya edilmeme durumu ahlâkî yaşantının merkezine haz-elem tecrübelerini yerleştirir. İbn Miskeveyh'e göre haz, Ebû Bekir er-Râzî'nin tanımladığı gibi "tabii duruma dönüş" değildir; çünkü bu tanım, mânevî olanları bir yana maddî hazları bile yeterince açıklayamamaktadır. Fizikî âlem oluş ve bozuluşlar dünyasıdır; düzenli oluşlar kadar bozuluşlara da açık olan fizikî durum gerçek anlamdaki maddî hazların kaynağı olamaz. Maddî hazlar için yönelmemiz gereken amaç adalet ölçüsüdür. Dolayısıyla maddî hazların kaynağı adalete dönmek, maddî elemelerin kaynağı adaletten sapmaktır; bu ise adaletin zıddı olan zulümdür (*el-Lezzât ve'l-âlam*, s. 100-101).

Filozofa göre haz, esas itibarıyla yaşayan bir varlığın var oluş gayesine ulaşımını algılaması olduğu için kemal fikriyle irtibatlıdır. Gerçek ve mutlak haz kaynağı ise mutlak iyi olan Allah'tır; çünkü O mutlak gaye ve mutlak kemaldır. Her varlık O'na âşıktır ve O'na yönelmiştir. Dolayısıyla gerçek haz ve mutluluğun doruğu O'na duyulan aşk ile ulaşılabilir (*a.g.e.*, s. 98-99). Ancak bütün İslâm filozofları içinde en açık ifadeyle İbn Miskeveyh bu kavramların çağrıştırdığı sosyal hayattan uzak, uzlete dayalı bir çileci ahlâk anlayışını kesinlikle reddeder. Zira insan içtîmâî ve siyasî bir varlıktır. Sosyal hayattan ayrılmak insanın tabiatına aykırıdır. Ayrıca temel faziletler, ancak insanın bir toplum

inde yaşamasıyla ortaya çıkacak olan değerlerdir. İslâm dininin hac, cuma namazı ve cemaatle namaz gibi yükümlülükler getirmesi de bunu gösterir. Çünkü dinin amacı, "insan" kelimesinin kökünde bulunan "ünsiyet"i toplu ibadet şekilleri vasıtasıyla cemiyet içinde yerleştirmektir (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 22-23, 38, 153-154).

D) Nübüvvet. İbn Miskeveyh'in nübüvvet teorisi onun din felsefesinin esasını teşkil etmektedir. Bu teori, hem evren hem de insan bakımından varlığın hiyerarşik bir tarzda mertebelenişi, her mertebenin kendi kemalini gerçekleştirmek üzere varlığının sınırlarına ulaşma amacı taşıması fikrini temel alır. İnsanlığın, kendisi için mümkün olan yetkinliğin son sınırına ulaşması ya fikrî terakkî yahut da doğrudan mesaj alma vasıtasıyla olur. Fikrî terakkî, beşerî kapasitenin el verdiği kadar varlıkların mahiyet hakikati üzerine felsefî bir çaba sonucu gerçekleşebilir. Ancak bu süreç bazı mizaçlar için tersine işleyebilir ve felsefî terakkiye ters bir gelişme takip ederek semavî feyzanın akli, aklın fikrî kuvveti, bu kuvvetin mütehayyileyi ve mütehayyilenin de duyu güçlerini etkilemesi şeklinde gerçekleşir.

İbn Miskeveyh, nübüvvet fenomenini açıklama girişiminde bulunan ilk İslâm filozofu Fârâbî'yi takip ederek *el-Fevzû'l-aşğar* adlı eserinde muhayyile kavramı ile feyiz teorisini birleştirmiştir. Aristocu psikoloji şeması aşağıdan yukarı bir terakkî süreciyle ilgili olduğu için nübüvvet ve vahiy fenomenini tek başına açıklayabilecek bir model değildir. Halbuki nübüvvet ve vahiy fenomeni, yukarıdan aşağıya inen dikey bir metafizik etki fikriyle irtibatlandırılmadan açıklanamaz. Bu sebeple filozof Fârâbî'nin sudûr teorisine de başvurmuştur. Feyzin akli ışıtın etkisi akıldan düşünme gücüne, oradan mütehayyileye, oradan da duyu gücüne inince peygamber, özünde akledilir olan soyut gerçeklerin somutlaşmış misallerini âdeta dış dünyada mevcut imiş gibi algılayabilir. Burada mütehayyilenin fonksiyonu akledilir gerçekleri hâricî ve duyulur sûretlere dönüştürmektir (*el-Fevzû'l-aşğar*, s. 126-127).

Metafizik hakikatlerin kavranışı filozofta felsefî terakkî, peygamberde ise feyzan sonucu gerçekleşmekte veya yüksek hakikatler peygamberin mütehayyilesinde filozoftan ayrı olarak duyu planında algılanabilir misallere dönüştürülmektedir. Ayrıca peygamber, sıradan insanlarda bulunmayan bir güce ve vahiy alması için yaratılmış özel bir mizaca sahiptir (Marcotte, LXXI/2 [1997], s. 5-6). Ancak bu, müslü-

man düşünürlerin Kindî'den beri kabul ettikleri gerçeğin birliği ilkesini zedeleyecek bir farklılık değildir. İbn Miskeveyh'e göre filozofla peygamberin dile getirdiği gerçekler birbiriyle çelişmez. Aralarındaki yegâne fark, filozofun aşağı duyulur âlemde akledilir gerçeklere felsefî çabasıyla yükselmesi, peygamberin ise kendisine ineni telakkî etmesidir. Filozof için çıkış, peygamber için iniş söz konusudur (*el-Fevzû'l-aşğar*, s. 128).

Sâdık rüyanın nübüvvet fenomenini kanıtlayan bir tecrübe olduğunu ima eden filozofa göre kapalı şuur halinde insan nefsi duyulur sûretlerden karmakarışık rüyalar hâsıl edebileceği gibi aklın tarafına yönelmesi durumunda gelecekte vuku bulacak bazı olayları aynen yahut sembolik görünümler halinde algılayabilir. Nitekim nebevî tecrübenin şekillerinden biri de uykuda veya uyanıklık halinde geleceğe ilişkin vizyonlar görmektir.

Eserleri. 1. Tecâribü'l-ümem ve te'â-kibü'l-himem. Tûfandan Adudüddevle'nin vefat yılı olan 372 (983) tarihine kadar vuku bulmuş olayları içine alan bir tarih kitabıdır. Büveyhîler'in tarihiyle ilgili son kısmı, İbn Miskeveyh'in şahsî müşahedelerine ve dolayısıyla birinci elden verilere dayandığı için eser bu hânedanın tarihi için en değerli kaynaklardan biri kabul edilir. Eserin önemli bir kısmında Taberî'nin *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*'ünden faydalanılmıştır. Ancak filozof, Taberî'den farklı olarak Hz. Muhammed de dahil peygamberlerin kıssalarına yer vermemiştir. İbn Miskeveyh'in diğer önemli kaynağı, özellikle Muktedir-Billâh'ın halife olduğu 295'ten (908) 340 (952) yılına kadarki olaylar için Sâbit b. Sinân'ın bugün elde bulunmayan *et-Târîh* adlı eseridir. *Tecâribü'l-ümem*'in en eski ve tamam olan tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 3116-3121). Altı cilt halindeki bu nüsha, İbn Miskeveyh'in ölümünden yaklaşık seksen beş yıl sonra (505/1111) istinsah edilmiştir. Eserin biri Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 5838), diğeri Escorial Library'de (nr. 1709) bulunan eksik iki nüshası daha vardır. Kitap üzerine Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin es-Sâbî (ö. 448/1056) ve Ebû Şücâ' er-Rûzrâverî (ö. 488/1095) tarafından iki zeyil yazılmıştır. İkinci zeyil 389 (999) yılına kadar geçen olayları konu almaktadır. Her iki zeyil de Büveyhîler devrinin en önemli kaynaklarından. *Tecâribü'l-ümem*'in 101-256 (719-870) yıllarına ait kısmı iki cilt halinde Gâzân'da basılmıştır. Batı'da, 196-251 (812-865)



İbn Miskeveyh'in *Tecâribü'l-ümem* adlı eserinin I. cildinin unvan sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3116)

yılları arasındaki bölümünü *Fragmenta Historicorum Arabicorum* (II, 1871) içinde neşrederek ilk defa tanıtan kişi Michael Jan de Goeje olmuştur. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasının ilk üç cildi, Leone Caetani tarafından *The Târîb al-Umam or the History of Ibn Miskawayh* adıyla tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (London 1909-1917). Daha sonra Henry Frederick Amedroz ve David Samuel Margoliouth, Abbâsîler'in son devriyle Büveyhîler'e dair kısmı, Ebû Şücâ' er-Rûzrâverî'nin zeyiliyle birlikte *The Eclipse of the Abbaside Caliphate* başlıklı yedi ciltlik bir seri içinde neşredip İngilizce'ye çevirmişlerdir (Oxford-London 1920-1921). Bu serinin ilk üç cildi eserin Arapça tenkitli neşri, IV, V ve VI. ciltler İngilizce tercümesini, VII. cilt de notlar, açıklamalar ve fihristi ihtiva etmektedir. Kitabın VI ve VII. ciltlerinin Kıvâmüddin Burslan tarafından yapılan tercümesi Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. **2. Tehzîbü'l-ahlâk* ve tahtîrû'l-a'râk** (*Kitâbü't-Tahâre ve tahâretü'n-nefs*). İbn Miskeveyh'e asıl ününü kazandıran, İslâm dünyasında bu konuyla ilgili olarak yazılmış ilk sistematik eserdir. Kitabın ilk tahkiki neşri Constantine K. Züreyk tarafından yapılmış olup (Beirut 1966) nâşir eseri *The Refinement of Character* adıyla İngilizce'ye de çevirmiştir (Beirut 1968).

Eserin Fransızca tercümesi ise Muhammed Arkoun tarafından *Traité d'éthique* adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1969). **3. Cāvîdân-ḥired***. Arapça *el-Ḥikmetü'l-ḥâlîde* adıyla da tanınan ahlâkî hikemiyata dair bir eserdir. Fars, Hint, Arap, Grek ve İslâm kültür havzasının hikemiyatının derlendiği eserde, dünya entelektüel tarihinde ortak ve sürekli bir hikmet geleneğinin mevcut olduğu fikri işlenmektedir. Abdurrahman Bedevî'nin yayımladığı eserin (Kahire 1952) "Luğazü Kâbis" başlıklı bölümü René Basset tarafından *Tableau de Cébég* adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (Alger 1898). **4. el-Fevzû'l-aşğar**. İbn Miskeveyh'in günümüze ulaşan metafizik ve teolojiyle ilgili en sistematik eseri olup "el-emîrû'l-muzaffer" şeklinde nitelendirilen bir devlet adamının isteği üzerine yazılmıştır. Bu emîrin kim olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte Arkoun onun Adudüddöle (978-983) olduğunu kabul etmekte, dolayısıyla eserin yazılış tarihini de 978-983 arasındaki bir yıl olarak göstermektedir (*L'humanisme arabe*, s. 109). Eser Allah'ın varlığı ve ispatı, nefis ve halleri, nübüvvet olmak üzere üç meseleyi ele almaktadır. Çeşitli kütüphanelerde sekiz nüshası bulunan eserin Tahran Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde kayıtlı yazması (II, 634/31) *el-Cevâb fi'l-mesâ'il-i's-selâs* adını taşımaktadır. Bu isim, İbn Miskeveyh'in önsözde emîrin isteği üzerine eserde üç meseleyi ele alacağını söylemesinden esinlenerek konmuş olmalıdır. Beyrut (1319) ve Kahire'de (1325) basılan eserin tahkikli neşri A. F. A. Fuâd (Bingazi 1974) ve Sâlih Uzeyme (Tunus 1987) tarafından yapılmıştır. John Windrow Sweetman Beyrut baskısına dayanarak kitabı İngilizce'ye çevirmiştir (*Islam and Christian Theology* içinde [London 1945], I, 93-185). Öte yandan Roger Arnaldez eseri *Le petit livre de salut* adıyla Fransızca'ya tercüme etmiş ve bu tercüme Sâlih Uzeyme'nin neşrine ekli olarak basılmıştır. **5. Kitâbü'l-Hevâmil ve's-şevâmil**. Kaynaklarda Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye atfedilirse de Tevhîdî tarafından kaleme alınan eser, Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e yönelttiği sorularla (hevâmil) İbn Miskeveyh'in bunlara verdiği cevapları (şevâmil) ihtiva ettiğinden iki yazarlı bir kitap olarak değerlendirilmelidir. Kitabın Kahire'de mevcut tek yazma nüshası Ahmed Sakr ve Ahmed Emîn tarafından neşredilmiştir (Kahire 1370). Son tarafından bazı varakları eksik olan eserin önsözünden anlaşıldığına göre aslında 180 soru ve cevap bulunması gerekirken mevcut nüshada 175

soru ve cevap yer almaktadır. Felsefî, ilmi, filolojik ve kelâmî konuların incelendiği eserde sorular Tevhîdî'ye, cevaplar İbn Miskeveyh'e ait olmakla birlikte 68, 69 ve 161. sorular İbn Miskeveyh tarafından sorulmuş ve Tevhîdî tarafından cevaplandırılmıştır. Stern, Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e bu soruları Rey'de sormuş olabileceğini düşünmektedir (*EP* [İng.], I, 126-127). Ancak İbn Miskeveyh, ilki 353-360 (964-971), ikincisi 363-370 (974-981) yılları arasında olmak üzere Rey'de iki defa bulunmuştur. Muhammed Arkoun eserin yazım tarihi olarak 365 (976) yılı civarını vermektedir (*L'humanisme arabe*, s. 111). **6. Risâle fi mâhiyyeti'l-'adl**. Adalet kavramının felsefî açıklamasını konu alan bu küçük eser, Ali b. Muhammed es-Sûfî'nin filozofa sorduğu soruya cevap olarak yazılmıştır. Varlık kavramıyla ilgili bir girişten sonra İbn Miskeveyh adaleti tabii, vaz'î ve ilâhî olmak üzere üç kısma ayırarak ele alır. Fârâbî, Eflâtun ve Aristo etkilerinin görüldüğü eser, İbn Miskeveyh'in çalışmalarının listesini veren klasik kaynaklarda yer almazsa da çağdaş yazarlar kitabı İbn Miskeveyh'e atfederler. Risâlenin sekiz varaktan oluşan tek yazma nüshası Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 137). Bu kütüphanenin katalogunda eserin ismi Farsça'ya çevrilmiş, başlıktaki "mâhiyyet" in yerini "hakikat" kelimesi almıştır. Bundan ötürü eserin aslını görmeyen çağdaş yazarlar onu *Risâle fi ḥaḳīqati'l-'adl* şeklinde kaydetmişlerdir (Brockelmann, I, 584; Abdülazîz İzzet, s. 131; *el-Ḥikmetü'l-ḥâlîde*, neşreden giriş, s. 24). Arkoun tarafından yayımlanan risâleyi ("Risala fi ma'iyat al-'adl wa bayan Aqsamih de Miskawayh", *Hespérus-Tamuda*, II [1961], s. 215-230) daha sonra Muhammed Sâlim Han İngilizce tercümesiyle (*An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice*, Leiden 1964) birlikte neşretmiştir. **7. Tertîbü's-sa'âdât ve menâzilü'l-'ulûm**. *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta zikredilen (meselâ bk. s. 23) eserin içinde Aristo'ya göre yapılmış bir ilimler tasnifi kısmı bulunmaktadır. Genel konusu mutluluk olup Ebû'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in isteğiyle kaleme alındığına göre 358-360 (969-971) yılları arasında yazılmış olmalıdır (nşr. Ali et-Tûbacî es-Süyûtî, Kahire 1982). **8. el-Lezzât ve'l-âlam**. Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 1463) İbn Miskeveyh'e ait on iki risâle arasında yer almaktadır. **9. Risâle fi'n-nefs ve'l-'aql**. Aynı mecmua içindedir. Muhammed Arkoun bu iki risâleyi birlikte neşretmiş ("Deux épîtres de Miskawayh",

BEO, XVII [1961-1962], s. 7-74), her iki risâle daha sonra Abdurrahman Bedevî tarafından da yayımlanmıştır (*Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab* içinde [Beyrut 1981], s. 57-97). **10. Kitâbü'l-'Aql ve'l-ma'kül**. Adı geçen mecmua içinde bulunan risâleyi Muhammed Arkoun neşretmiş ("Miskawayh: De l'intellect et de l'intelligible", *Arabica*, XI [Leiden 1964], s. 83-87) ve Grégoire Cuvelier Fransızca'ya çevirmiştir ("Le livre de l'intellect et de l'intelligible de Miskawayh. Présentation et essai de traduction", *a.g.e.*, XXXVII [Leiden 1990], s. 114-122). Eserin İngilizce tercümesi de Roxanne Marcotte tarafından yapılmıştır ("The Risâlah fi al-'Aql ve al-Ma'kül of Ibn Miskawayh: An Epistle on the Intellect and the Intelligible", *JC*, LXX/2 [Haydarâbâd 1996], s. 1-17). **11. Vaşıyye**. Filozofun hayatı boyunca bağlı kalmaya söz verdiği ahlâkî kuralları ihtiva etmekte olup Yâkût el-Hamevî tarafından nakledilmiştir (*Mu'cemü'l-üdeba'*, II, 95-96). Bu kuraları Tevhîdî de aktarmış, ancak müellifin adını zikretmemiştir (*el-Mukâbesât*, s. 306-309). Muhammed Nâsir b. Ömer metin üzerinde tasavvufî yönden bir inceleme yapmış, *Vaşıyye*'nin Arapça metnini ve İngilizce tercümesini de yayımlamıştır ("Miskawayh's Theory of Self-Purification and the Relationship between Philosophy and Sufism", *Journal of Islamic Studies*, V/1 [1994], s. 35-51).

Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki mecmuada yer alan diğer risâleler de (*Risâle fi't-tabî'a*, *Risâle fi cevheri'n-nefs*, *Fi'l-Bahş 'anhâ*, *Maḳâle fi'n-nefs*, *el-Meḳûlâtü's-selâs*, *Fi İsbâti's-suveri'r-rûḥâniyye*, *Fi İsbâti zâlike eydan*, *Fi İsbâti zâlike eydan fi'l-'illeli'l-ülâ*, *el-Faşl beyne'd-dehr ve'z-zamân*) Muhammed Arkoun tarafından yayımlanmış ("Textes inédits de Miskawayh", *Isl.*, V [1963], s. 181-205) ve Grégoire Cuvelier tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir ("Le 'textes inédits' attribués à Miskawayh. Présentation et traduction", *Revue philosophique de Louvain*, LXXXVII [1989], s. 215-234). İbn Miskeveyh'e nisbet edilen eski kimyaya dair *el-Kenzü'l-kebir*, *Risâle fi'l-Kimiyâ*, *Risâle fi zikri'l-ḥaceri'l-a'zam* da günümüze ulaşmıştır (Sezgin, IV, 291). Onun kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâb fi edviyeti'l-müfredede*, *Kitâb fi terkibi'l-bâcât mine'l-eḳ'ime*, *Ünsü'l-ferîd* (İbnü'l-Kiftî, s. 331-332), *Kitâbü'l-Eşribe*, *Kitâbü't-Tabîḥ* (İbn Ebû Usaybia, s. 331), *Kitâbü'l-Câmi'*, *Kitâbü's-Siyer*, *Kitâbü'l-Müstevfâ* (Yâkût, II, 91).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-aḥlāk*, s. 13-17, 22-27, 34-38, 41-44, 61-63, 76-81, 91, 153-154; a.m.f., *el-Fevzül-ʿaṣḡar* (nşr. Sâlih Uzeyme), Tunis 1987, tür.yer.; a.m.f., *Risâle fi mâhiyyeti'l-'adl: An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice* (trc. ve nşr. M. S. Khan), Leiden 1964, s. 12-20; a.m.f., *en-Nefs ve'l-'akl* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nuşûş fi'l-felsefe ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab* içinde), Beyrut 1981, s. 69-70, 80; a.m.f., *el-Lezzât ve'l-âlam* (nşr. Abdurrahman Bedevî, a.e. içinde), s. 98-99, 100-101; a.m.f., *Tecâribü'l-ümem*, II, 124-125, 184, 198, 231, 224-225, 276, 338, 393; a.e.: *The Tajarib al-Umam or The History of Ibn Miskawayh* (nşr. L. Caetani), London 1909, neşredenin girişi, I, 11-12; a.m.f., *el-Hikmetü'l-hâlîde: Câvidân-ḥîred* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1952, neşredenin girişi, s. 15, 19, 21, 24; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivânî'l-ḥikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 151-156; Bedüz-zamân el-Hemedânî, *Resâ'il*, İstanbul 1298, s. 323; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 32-36, 48, 136, II, 2, 39, III, 227; a.m.f., *el-Mukâbesât* (nşr. M. Tevfik Hüseyin), Beyrut 1989, s. 306-309; a.m.f., *Meşâlibü'l-vezireyn* (nşr. İbrâhîm el-Kilânî), Dimaşk 1964, s. 18-19; a.m.f., *eş-Şadâka ve's-sadîk* (nşr. İbrâhîm el-Kilânî), Dimaşk 1964, s. 31, 67-68; Seâlibî, *Tetimmetu'l-Yetîme* (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1353/1934, I, 96-100; Beyhakî, *Tetimme*, s. 28-29; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, II, 88-96; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 331-332; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 331; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), II, 91; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, Tahran 1307/1889, s. 70-71; M. İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908, s. 26; D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Delhi 1977, s. 11, 128-137; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 582, 584; Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şifâ*, Dimaşk 1945, X, 139, 141, 164; Abdülazîz İzzet, *İbn Miskeveyh: Felsefetühü'l-aḥlâkıyye ve meşâdiruhâ*, Kahire 1946, s. 3, 45, 71, 79, 81, 131, 134; D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, s. 123; Zirikî, *el-A'lâm*, I, 204-205; Sezgin, *GAS*, IV, 291; Mohammed Arkoun, *L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle: Miskawayh philosophe et historien*, Paris 1982, s. 61, 109, 111; a.m.f., "Deux épîtres de Miskawayh", *BEO*, XVII (1961-62), s. 7-18; a.m.f., "Miskawayh", *EP²* (İng.), VII, 143-144; J. L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 131-143, 209, 216; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul 1987, s. 105-116; Abdullah Ni'me, *Felâsîfetü's-Şifâ*, Beyrut 1987, s. 141-142; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 107-123; İzmîrli İsmâil Hakkı, "Ebû Alî Miskeveyh 'İbn Miskeveyh' el-Hâzin", *DİFM*, III/10 (1928), s. 17-33; a.m.f., "Miskeveyh'in Felsefesi Eserleri", a.e., III/11 (1929), s. 59-80; M. S. Khan, "Miskawayh and the Buwayhids", *Oriens*, XXI-XXII, Leiden 1968-69, s. 235-247; Mohammed Nasir b. Omar, "Miskawayh's Theory of Self-Purification and the Relationship Between Philosophy and Sufism", *Journal of Islamic Studies*, V/1, Oxford 1994, s. 35-51; Roxanne Marcotte, "İbn Miskawayh: Imagination and Prophecy (Nubuwwah)", *IC*, LXXI/2 (1997), s. 1-13; S. M. Stern, "Abû Hayyân al-Tawhîdî", *EP²* (İng.), I, 126-127.



MEHMET BAYRAKDAR

İBN MUÂZ

(ابن معاذ)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Muâz el-Ceyyânî
(ö. 471/1079'dan sonra)

Astronomi âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 379'da (989-90) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Ceyyânî nisbesini taşımasından uzun süre Ceyyânî'de (Jaén) yaşadığı anlaşılmaktadır; 1012 yılının başında 1017'nin sonuna kadar Kahire'de bulundu. Ölüm tarihi kesin olarak tesbit edilememekle birlikte 29 Zilhicce 471'de (1 Temmuz 1079) gerçekleşen tam güneş tutulmasını gözlemlediği ve bu konuda bir eser yazdığı bilinmekte, dolayısıyla ölümünün bu tarihten sonra vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Latince'ye çevrilen eserlerinde adı Abenmoat, Abumadh, Abhomadh veya Aburnoad şeklinde geçer. İbn Beşkûvâl'in *Maḳâle fi şerḥi'n-nisbe* adlı eserinde nahiv, fıkıh ve matematik âlimi ve bir yerde de kadı diye bahsettiği İbn Muâz ile aynı kişi olduğu sanılmaktadır.

İbn Muâz'ın güneş tutulmasıyla ilgili eseri ve tan olayını (aş. bk.) konu alan diğer bir çalışması XIV. yüzyılda Samuel ben Yahuda tarafından İbrânîce'ye (Paris, MS, Hebr. 1036, vr. 1^a-6^b, 7^a-9^b) ve bunların ikincisi Cremonalı Gerard tarafından *Liber de crepusculus* adıyla Latince'ye çevrilmiştir; halen her ikisinin de Arapça asılları mevcut değildir. *Liber de crepusculus* XVI. yüzyıldan itibaren uzun süre İbnü'l-Heysen'e maledilmiştir. Muhtemelen bu durum, eserin bazı mecmualarda *Perspectiva* veya *De aspectubus*'tan hemen sonra yer almasından ve bazı nüshalarda yazarının adından söz edilmemiş olmasından kaynaklanmıştır; yanlışlığı tesbit eden Sabra'dır (bk. bibl.).

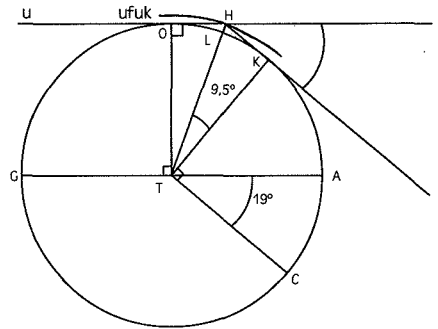
İbn Muâz ve Ebû'l-Hasan İbn Yûnus gibi müslüman âlimler, güneşin doğuşundan önce ve batışından sonra ufuk üzerinde görülen aydınlığı "tan olayı" olarak adlandırmışlardır. İbn Muâz, gündüz tanının başlangıcında ve akşam tanının sona erişinde güneşin depresyon açısının ufkun altında 18 derece olduğunu tahmin etmiştir ki günümüz modern astronomisi de bunu aynen benimsemiş durumdadır. İslâm âlimleri değişik depresyon açılarını, meselâ Habeş el-Hâsib ve Neyrîzî 19 dereceyi, Bîrûnî hem 18 hem de 17 dereceyi kullanmışlardır. Diğer taraftan birçoğu da gündüz ve akşam tan olaylarının

simetrik, yani depresyon açılarının eşit olmadığını kabul eder. Bunlardan İbn Yûnus sabah tan için depresyon açısı olarak 19, akşam tan için 17 derecelerini kullanmıştır. İslâm'da namaz vakitlerinin tayininde tan olayının tesbiti önemli olduğu halde İbn Muâz konunun bu yönüyle ilgilenmeyip tan olayından faydalanarak atmosferin yüksekliğini tayin etmiş, onun bu çalışması Latin Ortaçağı'nda ve Rönesans'ta büyük ilgi görmüştür. Bunu yaparken uyguladığı yöntem, güneş ışınlarının paralel olduğu var sayılarak şu şekilde açıklanabilir: Şekilde "T" merkezli daire yeri ve "O" da yer üzerinde bulunan bir gözlemciyi gösterebilir. Gözlemciyi yer merkezine birleştiren "OT" yarı çapına "O" noktasında teğet olan düzlem gözlemcinin ufuk düzlemdir (OU). Bu durumda güneş ufkun altında 19 dereceye vardığında ufuk üzerinde aydınlattığı kısım, gönderdiği ışınla ufkun kesiştiği H noktası olacak ve HTK açısı da 9.5 dereceyi gösterecektir. Yerin yarı çapına "r" (OT) ve atmosferin yüksekliğine "h" (HL) denildiğinde de

$$\text{Sec } 9.5 = (r+h) / r = 1,01391$$

$$h = 0,1391 r$$

sonucu elde edilecek ve yerin yarı çapı yaklaşık 3818 mil olduğuna göre atmosferin yüksekliği de 53 mil civarında olacaktır.



Müellifin *ez-Zicü'l-Ceyyânî* diye bilinen eseri Latince'ye *Liber tabularum Iahen cum regulis suis* adıyla Cremonalı Gerard tarafından çevrilmiş ve Nuremberg'de *Saraceni cuiusdam de Eris* adıyla basılmıştır (1549). Eser meridyen doğrultusu, zamanın ve namaz vakitlerinin tayini, kblenin tesbiti, takvim hazırlanması, yeni ayın görülebilirliği, tutulmaların tahmini ve horoskop düzenlenmesi gibi konularda özellikle kadıların anlayabileceği açıklamalar içermektedir. Ayrıca İbn Muâz'ın bu eserinde daha önceki astrolojiyle ilgili teorileri eleştirdiği görülür; meselâ Hârizmî ve Batlamyus'un burçla-

rın taksimatını ve Ebû Ma'ser'in ışık yayınına hakkındaki teorisini reddeder. Kendisinin astrolojiyle ilgili zamanlaması Hint kaynaklarına dayanmaktadır. *Libros del saber*'de İbn Muâz'ın eşit uzunlukta on iki burç yayı kabul ettiği anlatılmaktadır (DSB, VII, 82).

İbn Muâz'ın astronomi alanındaki çalışmaları arasında Latince'ye *Tabula residuum ascensionum ad revolutiones annorum solarium secundum Muhad Arcadius* adıyla çevrilen eseriyle *Maṭraḥu şufâ'âtî'l-kevâkib*'i zikredilmektedir. Öte yandan onun matematikle ilgili birçok çalışması günümüze kadar gelmiştir. *Saraceni cuiusdam de Eris*'de sözü edilen *Kitâbü mechûlâtı kisiyyî'l-küre* küresel trigonometri hakkındadır. İbn Rüşd, cisim, yüzey ve çizgi ile beraber (*Tefsîru Mâ ba'de't-ṭabî'a*, II, 665) bir dördüncü büyüklük olarak açığı düşünenler arasında İbn Muâz'ı da sayar. Her ne kadar İbn Rüşd, bu görüşü inandırıcı bulmuyorsa da İbn Muâz'ı yüksek düzeyde bir matematikçi kabul etmektedir. İbn Muâz geometride kullandığı sayı, çizgi, yüzey, açı ve katı cisimden ibaret beş unsurun tariflerini verir. Onun Grek dışı bir görüşle sayı geometrinin bir unsuru olarak kabul etmesinin sebebi çalışmalarında oran konusunu temel almasıdır. Oran konusundaki *Maḳâle fî şerḥi'n-nisbe* adlı eseri ise Öklid'in bir savunması niteliğindedir.

Floransa'daki Biblioteca Medicea Laurenziana'da (Or., nr. 152) kayıtlı bulunan *Kitâbü'l-Esrâr fî netâ'ici'l-efkâr* adlı eser ona aidiyeti kesin değilse de İbn Muâz'ın bir başka çalışması kabul edilmektedir. Kitapta yaz gündönümünün gündüz uzunluğu on beş saat olarak verilmektedir. Kurtuba'nın enlemine (37° 53') göre bu değer 40 dereceye tekabül eder. Bununla beraber eğer güneşin doğuş ve batışı esnasında atmosferin yol açtığı kırılma göz önüne alınırsa gündüzün uzunluğu için on beş saate yakın bir değer elde edilir. Bu sebeple eserin matematik ve astronomide üstat bir kişi tarafından yazıldığı şüphesizdir. Eldeki nüsha 644 (1246) tarihini taşımaktadır; her ne kadar bu nüsha güzel bir istinsah ise de çizimler İbn Muâz tarafından veya onun isteği doğrultusunda hazırlananlardan kötüdür. Bu eserin 1v-46r varakları 1-5 numaralı saatlere benzer oyuncaqlarla ilgilidir. Nr. 6-20 ve 27-30 su saatleri, nr. 21-24 kule şeklinde harp makineleri, nr. 25 ile 26 tekerlekler aracılığıyla suyu yükselten makineler ve nr. 31 ise evrensel bir güneş saatidir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-ṭabî'a* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1942, II, 665; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 860; Suter, *Die Mathematiker*, s. 96, 214; Sezgin, *GAS*, V, 109; Yvonne Dold-Samplonius – Heinrich Hermelink, "Al-Jayyānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Mu'adh", *DSB*, VII, 82-83; *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Roshdi Rashed – Régis Morelon), London 1996, I, 244, 258, 265, 279-280; II, 517-520, 536, 718; A. I. Sabra, "The Authorship of the Liber de crepusculis", *ISIS*, LVIII (1967), s. 77-85; a.m.f., "A Note on Codex Bibliotheca Medicea-Laurenziana Or. 152", *Mecelletü Târîḫi'l-'ulûmi'l-'Arabîyye*, I/2, Halep 1977, s. 276-283; D. A. King, "Medieval Mechanical Devices", *History of Science*, XIII/22 (1975), s. 284-289; Donald R. Hill, "A Treatise on Machines by Ibn Mu'adh Abū 'Abd Allāh al-Jayyānī", *MTUA*, I (1977), s. 33-46; Bernard R. Golstein, "Ibn Mu'adh's Treatise on Twilight and the Height of the Atmosphere", *Archive for History of Exact Sciences*, XVII, Heidelberg - New York 1977, s. 97-118; J. Samsó, "Notas sobre la trigonometria esférica de Ibn Mu'adh", *Awrâq*, sy. 3, Madrid 1980, s. 60-68; J. Verent – R. Casals YMV. Villuendas, "El Capítula Primera Del kitâb asrâr fî natâ'iy al-afkâr", *a.e.*, sy. 5-6 (1980), s. 60-61; M. G. Doncel, "Quadratic interpolations in Ibn Mu'adh", *Archives internationales d'histoire des sciences*, XXXII, Paris 1982, s. 68-77; A. Mark Smith, "The Latin Version of Ibn Mu'adh's Treatise: On Twilight and the Rising of Clouds", *Arabic Sciences and Philosophy*, II, Cambridge 1992, s. 83-132; Bijan Vahabzadeh, "Two Commentaries on Euclid's Definition of Proportional Magnitudes", *a.e.*, IV (1994), s. 181-198; E. S. Kennedy, "Ibn Mu'adh on the Astrological Houses", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, IX, Frankfurt 1994, s. 153-160.

▲ MUAMMER DIZER

İBN MUHAYSIN

(ابن محيىن)

Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahmân
b. Muhaysin es-Sehmî
(ö. 123/741)

On dört kıraat imamından biri.

Adının Muhammed, babasının adının Abdullah olduğu söylenmişse de Buhârî ve İbn Ebû Hâtim gibi müellifler, diğer ihtimallerden söz etmeksizin onu Ömer b. Abdurrahman olarak zikretmişlerdir. İbn Muhaysin'dan Abdurrahman b. Muhaysin diye söz eden Zübeyrî'nin babasının adıyla onununki karıştığı anlaşılmaktadır. Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ'* adlı eserinde (I, 223; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 32-35) ismiyle ilgili olarak altı görüşün bulunduğunu belirttiikten sonra, "Bunların en doğrusu Ömer b. Abdurrahman b. Muhaysin'dır; nitekim Vâkıdî'nin İshak b. Hâzim'den naklettiği rivayette Abdullah b.

Müemmel, Süfyân b. Uyeyne ve İshak b. Hâzim onu bu şekilde adlandırmışlardır" demektedir. Zehebî ayrıca Ömer ve Muhammed'in kardeş olduklarını zannettiğini söylemektedir (*el-İber*, I, 121). İbn Muhaysin, Kureş'in Benî Sehm kolundan olduğu için Sehmî, Kureşî ve ayrıca Mekke'nin nisbeleriyle anılmış, ancak sonraki bazı kaynaklarda Benî Sehmî'nin mevlâsı olarak zikredilmiştir (Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ'*, I, 221; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 167).

Kıraat tahsilini Mücâhid b. Cebr, Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı Dirbâs ve Saîd b. Cübeyr'den yapan İbn Muhaysin Atâ b. Ebû Rebâh, Muhammed b. Kays b. Mahreme, Ebû Seleme b. Süfyân, Safiyye bint Şeybe'den ve babası Abdurrahman'dan rivayette bulunmuştur. Kendisinden Şibl b. Abbâd, kurrâ-i seb'adan Ebû Amr b. Alâ, İsa b. Ömer el-Kârî gibi şahsiyetler kıraat öğrenirken Abdullah b. Müemmel, Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, İshak b. Hâzim, İbn Cüreyc ve Hüseym b. Beşîr hadis rivayet etmişlerdir. İbn Muhaysin'in hocalarından Dirbâs, Kur'an ve Arap dili konusunda ondan daha bilgili birini görmediğini söylemiş (Mizzî, XXI, 430); Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm da Mekke kurrâsı olarak Abdullah b. Kesîr, Humeyd b. Kays el-A'rec ve İbn Muhaysin'in isimlerini zikrettikten sonra bunlar arasında Arapça'sı en sağlam olanın İbn Muhaysin olduğunu belirtmiştir (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 167). İbn Mücâhid de İbn Muhaysin'in bu konudaki üstünlüğünü anlatarak hocası Mücâhid b. Cebr'in onu bu yönüyle övdüğünü ifade etmiştir. İbn Muhaysin, Ebû'l-Kâsım el-Hüze'î'nin tesbitine göre 123 (741) yılında Mekke'de vefat etmiş olup bu tarih diğer kaynaklarda da yer almaktadır. Ancak Sibtü'l-Hayyât ve Ebû Abdullah el-Kassâ'nın onun 122'de (740) öldüğünü zikrettikleri de belirtilmiştir (a.g.e., a.y.).

İbn Muhaysin'in kıraat ilmindeki yeri tartışmalı olup İbn Mücâhid'e göre kıraat konusuna önemle eğilmesine rağmen çevresi onun okuyuşuna tâbi olmamış, Mekke'de İbn Kesîr'in kıraati üzerinde meydana gelen icmâ onun kıraati üzerinde gerçekleşmemiştir. Arapça'sının mükemmeliğine, kıraat konusundaki ehliyetine ve İbn Kesîr'le birlikte Mekke kârîi olarak şöhret bulmasına rağmen yedi, sekiz ve on kıraatle ilgili olarak telif edilen pek çok eserde kıraati tercih edilmemiştir. Kendisine, *el-İzâh* adlı eserinde Halef b. Hişâm'ın yerine on imamın dördüncüsü olarak ilk defa yer veren müellif Enderâbî (ö.

470/1077) olmuştur (*Ḳirâ'atü'l-kurrâ'î'l-ma'rûfîn*, s. 28; ayrıca neşredenin girişi, s. 75-76). Ebû İsmâîl Mûsâ b. Hüseyn el-Muaddel (ö. tah. 500/1106), on beş imamın kıraati hakkında telif ettiği *Ravzâtü'l-huffâz* adlı eserinde (Nuruosmaniye Ktp., nr. 40) dördüncü sırada, Sibtu'l-Hayyât ise (ö. 541/1146) sekiz kıraati bir araya getirdiği *el-Mübhc fi'l-kirâ'âti's-se-mân* adlı eserinde (nüshaları için bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, I, 108-109) sekiz imama ilâve olarak yer verdiği dört imam içinde ilk sırayı İbn Muhaysîn'a vermiş (İbnü'l-Cezvî, *en-Neşr*, I, 83), fakat bu kayıtlar, İbn Muhaysîn'in daha sonra meşhur olan ve "aşere" tabirinin kapsamına giren kurrâ arasında yer almasına yetmemiştir. İbn Muhaysîn'in kıraatine ilgi duyan müelliflerden İbnü'l-Cündî (ö. 769/1368), on dört imamın kıraatine dair *Bustânü'l-hüdât fi'htilâfi'l-e'immeti ve'r-ruvât* adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 23) İbn Muhaysîn'i dördüncü imam olarak zikretmiştir. Günümüzde on dört kıraat denince akla gelen imamlardan biri de İbn Muhaysîn olup *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz* adlı eserinde ortaya koyduğu on dörtlü sistem içinde on birinci imam olarak ona yer veren ilk müellifin İbnü'l-Kabâkûbî diye meşhur Muhammed b. Halîl el-Halebî (ö. 849/1445) olduğu anlaşılmaktadır (Kastallânî, I, 91). Halebî'yi *Leṭâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kirâ'at* adlı eseriyle Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer bi'l-kirâ'âti'l-erba'ate 'aşer* adlı kitabıyla Ahmed b. Muhammed el-Bennâ takip etmiş, her iki müellif de on dört imamın kıraatine yer verdiği eserinde İbn Muhaysîn'i on birinci imam olarak zikretmiştir. Bennâ, eserine yazdığı mukaddimede aşere dışındaki kıraatlerin şâz sayıldığı ve bu tür kıraatleri okumanın haram olduğu hususunda cumhurun ittifakı bulunduğunu, ancak Kur'an olduğuna inanmamak şartıyla bazı şer'î ve edebî meseleleri incelemek için bu kıraatlerin okunabileceğini ve kitaplarda yazılabileceğini söylemiştir. Zehebî de İbn Muhaysîn'in kıraati için şâz terimini kullanmıştır.

İbn Muhaysîn'in kıraatinde dikkati çeken bazı hususlar şunlardır: 1. İdgam uygulamalarında ifrata gidilmiştir. Meselâ *ثَلَاثَةٌ* (en-Nisâ 4/6) kelimelerinin okunuşunda birinci "tâ" ikinci "tâ"ya idgam edilerek *عن الانفال ثَلَاثَةٌ* (el-Enfâl 8/1) sözünde ise birinci "nûn" "lâm"a idgam edilerek *عنفاً* şeklinde bir kıraat tercih edilmiştir (İbn Hâleveyh, s. 29, 48; Bennâ, II, 76). 2. *وَأَنبِئِم أَحَدِيْهِن* (en-Nisâ 4/20),

يَعِدْكُمْ اللهُ أَحَدِيْ (el-Enfâl 8/7) gibi örneklerde görülen *أَحَدِيْ* kelimesindeki hemzenin hareketi bir önceki harfe nakledilerek şu şekilde okunmuştur: *يَعِدْكُمْ اللهُ أَحَدِيْ وَأَنبِئِم أَحَدِيْ* (İbn Hâleveyh, s. 25, 49; Bennâ, I, 507; II, 76). 3. Harf-i ta'riften önce gelen *هَذِهِ* işaret ismindeki ikinci "hâ" "yâ"ya tebdil edilmiş ve vâsil durumunda okuyuş -iki sâkinin yan yana bulunmasından dolayı- bu "yâ"nın da hazfiyle olmuştur: *هَذِهِ الْقُرْآنُ ← هَذِي الْقُرْآنُ، هَذِهِ الشَّجَرَةُ ← هَذِي الشَّجَرَةُ* gibi (Bennâ, I, 388).

İbnü'l-Cezvî, bunlardan daha önemli olarak İbn Muhaysîn'in kıraatinde Mus-haf'ın hattına aykırı unsurlar bulunduğunu söylemiş ve bu yüzden söz konusu kıraatini meşhur kıraatler arasında yer alamadığını belirtmiştir. Hasan b. Ali el-Ahvâzî, Hasan-ı Basrî ile İbn Muhaysîn'in kıraatte ihtilâf ettikleri noktalar hakkında *Rivâyetü'l-Ḳur'ân* adlı eserinde *Abdillâh Muḥammed b. Muḥaysîn es-Sehmî (Ḳirâ'atü'l-Ḳur'ân)* adıyla bir risâle yazmış olup bir nüshası Kudüs'te Mescid-i Aksâ Kütüphanesi'nde (nr. 70, vr. 1-15) bulunmaktadır (Hudâr İbrâhim Selâme, I, 88). Eserin *el-Fihrisü's-Şâmil*'de (I, 78) -Mescid-i Aksâ Kütüphanesi'ndeki aynı nüshaya atıfta bulunulmasına rağmen- *Risâle fi ma'htelefe fihi Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥaysîn es-Sehmî ve Ebû 'Amr b. el-'Alâ'* adıyla zikredilmesine bir anlam ve

rilememiştir. Öte yandan Kastallânî'nin *Leṭâ'ifü'l-işârât*'ında zikredilen (I, 91, 169) *Müfredetü (Müfredatü)'l-Ahvâzî* ile *Keşfü'z-zunûn* (II, 1322) ve *Hediyyetü'l-'ârifîn*'de (I, 275) Ahvâzî'ye nisbet edilen *Ḳirâ'atü İbn Muḥaysîn*'in, Ahvâzî'ye ait olup Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 31, vr. 84-95) *Kitâb fihi rivâyetü Ebî 'Abdillâh Muḥammed b. Muḥaysîn* adlı risâle ile aynı eser olduğu anlaşılmaktadır.

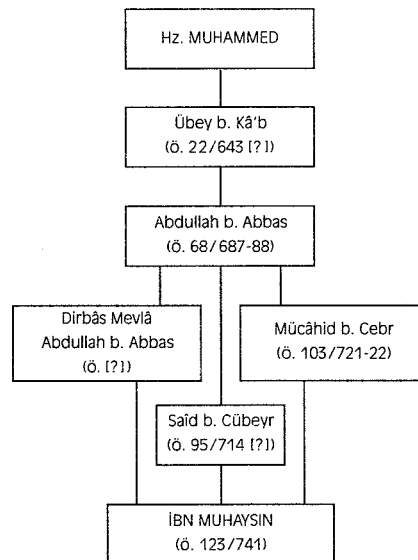
İbn Hibbân İbn Muhaysîn'in biyografisine *Kitâbü's-Şikâ't*'ında yer vermiş, Zehebî hadiste rivayetlerinin alınmasında sakınca görmediğini belirtmiş (*Mizânü'l-i'tidâl*, III, 212), İbnü'l-Cezvî ise onu sika olarak değerlendirmiştir. İbn Muhaysîn'in rivayet ettiği bir hadis bazı sahih hadis kitaplarında yer almıştır (*Müsned*, II, 248; Müslim, "Birr", 52; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳur'ân", 4/24; Nesâî, VI, 328; ayrıca bk. Mizzî, XXI, 430-431). İbn Muhaysîn'in biyografisini incelerken ismini Muhammed olarak zikreden Ahmed Pâketçî, onun rivayet ettiği hadisin senesinde geçen Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman b. Muhaysîn es-Sehmî ile Mekke kârii İbn Muhaysîn'in aynı kişi olmadığını zannetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 248; Müslim, "Birr", 52; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳur'ân", 4/24; Zübeyrî, *Nesebû Kureyş*, s. 407; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VI, 173; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman - Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1991, VI, 328; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 65-66; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 121; İbn Hibbân, *es-Sikâ't*, VII, 178; İbn Hâleveyh, *Muḥtasar fi şevâzî'l-Ḳur'ân* (nşr. G. Bergsträsser), Dâ-rülhicre 1934, bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 151; Enderâbî, *Ḳirâ'atü'l-kurrâ'î'l-ma'rûfîn* (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 28; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 75-76; Mizzî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 212; a.mlf., *el-'İber*, I, 121; Safedî, *el-Vâfi*, III, 223; İbnü'l-Cezvî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 167; a.mlf., *en-Neşr*, I, 8, 83, 97; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 474-475; Kastallânî, *Leṭâ'ifü'l-işârât* (nşr. Âmir es-Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhîn), Kahire 1392/1972, I, 91, 169; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1322; Bennâ, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer* (nşr. Şa'bân M. İsmâîl), Beyrut 1407/1987, I, 71-72, 75, 76, 80, 121-122, 388, 507; II, 76; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 275; Hudâr İbrâhim Selâme, *Fihrisü maḥtûṭâti Mektebeti'l-Mescidi'l-Aksâ*, Kudüs 1401/1980, I, 88; *el-Fihrisü's-şâmil: 'Ulümü'l-Ḳur'ân, maḥtûṭâtü'l-kirâ'at* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1407/1987, I, 78, 108-109; Ahmed Pâketçî, "İbn Muḥaysîn", *DMBİ*, IV, 589-590.

▲ TAYYAR ALTIKULAÇ

İbn Muhaysîn'in kıraatini Hz. Peygamber'e ulaştıran sened-in şeması



İBN MUKBİL

(bk. TEMİM b. ÜBEY).

İBN MUKLE

(ابن مقله)

Ebû Ali Muhammed
b. Ali el-Hüseyn (el-Hasen)
b. Mukle el-Bağdâdî
(ö. 328/940)

Hattatlığıyla ünlü
Abbâsî veziri.

21 Şevval 272'de (31 Mart 886) Bağdat'ta doğdu; hattat bir aileye mensuptur. İbn Mukle lakabını, İbnü'n-Nedîm'e göre babasının lakabı olduğu (*el-Fihrist*, s. 12), Yâkût el-Hamevî'ye göre ise babasının Mukle adındaki karısına daima, "Ey babasının muklesi" (gözbebeği) şeklinde hitap ettiği (*Mu'cemü'l-üdebâ'*, IX, 28) için almıştır. Yazısının güzelliğinden dolayı çocuk yaşta divanda çalışmaya başlayan İbn Mukle, daha sonra o sırada henüz vezir olmayan İbnü'l-Furât'ın kâtipliğini yaptı; bir süre de Fars bölgesindeki bazı şehirlerin idaresiyle ve haracını toplamakla görevlendirildi. İbnü'l-Furât 296'da (908) vezirliğe tayin edilince onu önce Dîvânü'l-hâtem'in, ardından Dîvânü'd-dâr'ın başkanlığına getirdi ve ona Ahvaz, Kirman, Haremeyn, Uman, Azerbaycan, İrmîniye âmillikleriyle çevredeki hükümdarlara gönderilecek yazıları hazırlama görevini verdi. İbnü'l-Furât'ın 299'da (912) azledilerek yerine Ali b. İsâ b. Cerrâh'ın tayin edilmesinden sonra görevi, Halife Muktedir-Billâh'ın annesi Seyyide Şağab ve çocuklarının kâtipliğini yapmakla sınırlandırıldı. İbnü'l-Furât'ın ikinci vezirliği sırasında (917-919) onun yakın adamları arasına girerek gittikçe yükseldi ve bu arada vezirden devlet yönetimiyle ilgili çok şey öğrendi; idarî tecrübe kazandı. 306'da (919) Sevâd'ın malî işlerine bakmakla görevlendirildi. İbnü'l-Furât, üçüncü vezirliği esnasında (923-924) rakipleriyle iş birliği yaptığı için İbn Mukle'yi Şiraz'a sürdü ve ayrıca valiye bir mektup göndererek onu öldürtmesini istedi (İbnü'l-Cevzî, VI, 309). İbn Mukle, İbnü'l-Furât'ın 312'de (924) azlinden sonra vezirlik makamına tayin edilen Ebû'l-Kâsım Ubeydullah (Abdullah) İbn Hâkân (924-925), Ebû'l-Abbâs Ahmed (925-926) ve tekrar vezir olan Ali b. İsâ b. Cerrâh (926-928) dönemlerinde itibarını korudu. Ali b. İsâ tara-

fından Dîvânü'd-diyâ'n başına getirildi ve bu sırada Hâcib Nasr'ın da güvenini kazandı.

Son dönem vezirliğinde devlet işlerini yürütmekte sıkıntılarla karşılaşan Ali b. İsâ, Halife Muktedir-Billâh'tan görevden affını istedi. Muktedir-Billâh, Kâidü'l-ceyş Mûnis el-Muzaffer ile görüşüp vezirliğe getirilecek kişi hakkında fikrini sordu. Mûnis aralarında İbn Mukle'nin de bulunduğu dört isim önerdi. İbn Mukle, bu gelişmeleri haber alınca vezir olmak için yoğun bir faaliyet başlattı, Hâcib Nasr gibi devlet yetkilileriyle görüşerek onların da desteğini sağladı ve Halife Muktedir-Billâh'a 500.000 dinar verip kendini vezir tayin ettirmeyi başardı (15 Rebülâhîr 316/7 Haziran 928).

Boş bir hazine devralan İbn Mukle gelir sağlamak için hemen işe başladı. Bu arada kardeşi Hasan b. Ali'yi Dîvânü'd-diyâ'l-hâssa ve Dîvân-ı Dârü'l-hilâfe, diğer kardeşi Abbas b. Ali'yi Dîvânü'l-Furât ve Dîvânü'l-cünd'ün başına getirdi; oğulları da önemli görevlere tayin edildiler. Ancak birkaç ay sonra kumandanlar arasında huzursuzluk çıktı. Muktedir-Billâh, Dînever ve Hulvân hâkimi Hârûn b. Garîb'i emîrül-ümerâ tayin etmek isteyince o sırada Rakka'da bulunan Kâidü'l-ceyş Mûnis el-Muzaffer Bağdat üzerine yürüyerek hilâfet sarayını ele geçirdi ve Muktedir-Billâh'ı tahttan indirip yerine Kâhîr-Billâh'ı çıkardı (15 Muharrem 317/28 Şubat 929). Fakat iki gün sonra Muktedir-Billâh tekrar halife olmayı başardı ve İbn Mukle'yi yeniden vezir tayin etti. İbn Mukle, bu karışık dönemde halifelerin menşurlarını ve tevki'leri kaleme almaktan başka bir şey yapmadı (İbn Miskeveyh, I, 200).

Halife Muktedir-Billâh, bir müddet sonra İbn Mukle'yi Mûnis el-Muzaffer ile iş birliği yapmakla suçlamaya başladı. Nihayet Mûnis'in Bağdat dışında bulunduğu bir sırada onu tevki' ettirerek evini yakırdı (16 Cemâziyelevvel 318/16 Haziran 930); ardından da mallarına el koyup kendisini Fars'a sürdü (İbn Hallikân, V, 114). Döndüğünde durumu öğrenen Mûnis el-Muzaffer sert tepki gösterdi. Muktedir-Billâh bunun üzerine İbn Mukle'nin öldürülmesini emretti; ancak Ali b. İsâ b. Cerrâh buna engel oldu. İbn Mukle bir yıl sürgünde kaldı, bu süre içerisinde başşehirde karışıklıklar yaşandı ve sık sık vezir değişikliği yapıldı. Sonunda Mûnis el-Muzaffer yine sarayı zaptetti ve bu defa Halife Muktedir-Billâh'ı öldürtüp yerine

tekrar Kâhîr-Billâh'ı geçirdi (320/932). Yeni halife İbn Mukle'yi Bağdat'a çağırarak vezir tayin etti (Mes'ûdî, s. 376).

İbn Mukle vezâret makamına gelince (10 Zilhicce 320 / 12 Aralık 932) aleyhinde bulunan kişileri cezalandırmakla işe başladı ve halifenin de muvafakatini sağlayarak birçok ünlü ailenin mallarına el koydu. Ancak çok geçmeden halife ile arası açıldı. Devlet yönetimini tamamen kendi eline almak isteyen İbn Mukle Mûnis el-Muzaffer, Hâcib Yelbak ve oğlu Ali b. Yelbak ile iş birliği yaparak Kâhîr-Billâh'ı tahttan indirip yerine Müktefî-Billâh'ın oğlu Ebû Ahmed'i çıkarmak için planlar yapmaya başladı. Fakat durumu haber alan Kâhîr-Billâh, ülke çapında büyük bir nüfuz kazanan Muhammed b. Yâkût'un da desteğiyle karşı harekete geçti ve Ebû Ahmed b. Müktefî-Billâh tevki' edilirken Hâcib Yelbak ve oğlu öldürüldü. Saklanıp kurtulan İbn Mukle ise Sâciyye ile Huce-riyye'ye mensup gulâmların yardımını sağlayarak Kâhîr-Billâh'ı tahtından indirmeye muvaffak oldu (6 Cemâziyelevvel 322 / 24 Nisan 934). Daha sonra Muktedir-Billâh'ın oğlu Ebû'l-Abbâs Ahmed, Râzî-Billâh lakabıyla halife ilân edildi (İbn Miskeveyh, I, 286). Yeni halife, Ali b. İsâ'nın kabul etmemesi üzerine kardeşi Abdurrahman b. İsâ'yı vezir tayin etti. Bunu duyan İbn Mukle, Sâciyye gulâmlarının reisine giderek 500.000 dinar karşılığında aracı olmasını sağladı ve 9 Cemâziyelevvel 322'de (27 Nisan 934) yeniden vezirlik makamına oturmayı başardı (İbn Hallikân, V, 114).

İbn Mukle önce Kâhîr-Billâh'ın hapsedtiği kişileri serbest bıraktı. Fakat daha işin başında hâcib ve kâidü'l-ceyş olan Muhammed b. Yâkût'un katı otoritesi ve ciddi muhalefetiyle karşılaştı. Onun otoritesi altında yaşamak istemeyen İbn Mukle kurtulmak için fırsat kollamaya başladı. Nihayet Halife Râzî-Billâh'ın kumandanlara hil'at vermek amacıyla tertiple-diği bir merasimde Muhammed b. Yâkût'u, kardeşi Muzaffer b. Yâkût ile birlikte yakalatıp sarayın zindanına attırdı (6 Cemâziyelevvel 323/13 Nisan 935); halife de Muhammed b. Yâkût'un nüfuzundan rahatsız olduğu için buna rızâ gösterdi. Fakat Bağdat'ta karışıklıklar çıktı ve askerler İbn Mukle'nin evine saldırdılar. Bu sırada Ahvaz mültEZİMİ Ebû Abdullah el-Berîdî devlete baş kaldırmak üzereydi. İbn Mukle onu isyandan vazgeçirmeyi başardı. Öte yandan Nâsirüddeve el-Hamdâni

Musul'da halifeye karşı tavır almıştı. İbn Mukle halifenin emriyle, daha önce bütün divan işlerini yürütmekle görevlendirildiği oğlu Ebü'l-Hüseyn'i Bağdat'ta vekil bırakıp Nâsîrüddevle üzerine yürüdü. Nâsîrüddevle el-Hamdânî bunu haber alır almaz kaçtı. İbn Mukle onu Zevzân'a kadar takip ettiyse de yakalayamadı; Musul ve Diyârırebîa'ya bir vali tayin edip Bağdat'a döndü (15 Şevval 323/17 Eylül 935).

324'te (936) Bağdat'ta fiyatlar fahiş oranlarda artınca İbn Mukle tüccardan un alarak halka dağıttı. Bu sırada hapisten çıkarılan Muzaffer b. Yâkût'un başkanlığındaki bir grup muhalif ondan intikam almak için çalışmaya başladı. Sâciyye ve Huceriyye gulâmlarının desteğiyle İbn Mukle yakalandı (16 Cemâziyelevvel 324/11 Nisan 936) ve durum halifeye bildirildi; halife de bu hareketi olumlu karşıladı. Vezirin ve oğlunun hapsedildiğini duyan halk evlerini yağmaladı. Bu sırada Emîrül-ümerâ İbn Râik bütün devlet işlerine el koymuş, halife devletin idaresini âdetâ ona bırakmıştı; hutbede onun da adı okunuyordu (a.g.e., V, 114). İbn Mukle, İbn Râik'in müsadere ettiği malları geri almak için çaba sarfettiyse de başarılı olamadı. Bunun üzerine halifeye haber gönderip İbn Râik'i tutuklayıp ve kendisini vezirlik makamına getirirse 3 milyon dinar ödeyeceğine dair taahhütte bulundu. Fakat 29 Ramazan 326 (30 Temmuz 938) gecesi halifeyle bizzat görüşmek için saraya gittiğinde yakalanarak zindana atıldı. İbn Râik, halifeden onun kendi aleyhine yazılar yazdığı sağ elinin kesilmesini istedi ve kadıdan da fetva alınarak bu istek yerine getirildi. Ancak halife sonradan pişman olmuş ve doktoru Sâbit b. Sinân'a onu tedavi ettirmiştir (İbn Miskeveyh, I, 287-291, 322-329; İbn Hallikân, V, 115). İbn Mukle'nin üç halifeye vezirlik yaptığını, iki defa mushaf yazdığını ve pek çok hadis kaleme aldığını, buna karşılık hırsızlara revâ görülen bir cezaya çarptırıldığını ve hayatında en çok buna üzülüğünü söylediği rivayet edilir (İbn Hallikân, V, 115). İbn Mukle, eli kesildikten sonra da halifeye hapisten üst üste mektuplar gönderip kendisini vezirliğe tayin etmesini istedi. Fakat Râzî-Billâh etrafındakilerin telkinleriyle dilini de kestirdi (İbnü'l-Cevzî, VI, 311; İbn Hallikân, V, 113-115). İbn Mukle, 10 Şevval 328'de (19 Temmuz 940) vefat etti. Cenazesi önce dârü'l-hilâfede toprağa verildiyse de daha sonra ailesinin iste-

ği üzerine kendi evine, ardından da karısının isteğiyle onun Kasr-ı Ümmü Habîb'deki evine nakledildi (Sûlî, s. 142; İbnü'l-Cevzî, VI, 311).

İbn Mukle çeşitli ilim ve sanatlarda, özellikle belâgat, lugat, şiir ve edebiyat-özelliğin önde gelen simalarından biriydi; bazı şiirleri çeşitli eserlerde yer alarak günümüze kadar intikal etmiştir (İbn Hallikân, V, 116-117). Onun asıl şöhreti ise hat sanatı alanındadır. Kardeşi Ebû Abdullah Hasan ile birlikte kâğıt ebadına, kalem kalınlığına ve yazıldığı mevkîye göre adlandırılan mevzun hatlarda bir tasfiye ve tasnif yaparak aklâm-ı sittenin teşekkülünde en önemli rolü oynamıştır. İbn Mukle'nin tevki' ve rikâ', Ebû Abdullah'ın ise neshî yazıda uzmanlaştıkları bilinmektedir. Harflerin geometrisi İbn Mukle ve kardeşi vasıtasıyla tesbit edilerek harf bünyeleri daire esasına göre belli nisbetlere ve kurallara bağlandı. Onların ortaya koyduğu usul ve kurallar İbnü'l-Bevvâb'ın (ö. 413/1022) zuhuruna kadar bütün kâtip ve hattatlara örnek oldu. Üslûp sahibi üstatlar, İbn Mukle ve kardeşinin hat sanatına getirdikleri esaslardan hareketle kendi üslûplarını geliştirdiler. Yâkût el-Hamevî, İbn Mukle'nin Seyfüddevle el-Hamdânî'ye elçi olarak gönderildiğini ve onun için birkaç cilt kitabı istinsah ettiğini (Mu'cemü'l-üdebâ', IX, 31-32), İbnü'n-Nedîm de iyi bir hattat olan babasının yazdığı bir mushafı gördüğünü (el-Fihrist, s. 12) söyler. Oğullarından Ebü'l-Hasan Ali de dönemin meşhur hattatları arasında yer alıyordu. Ancak bu aileden günümüze ulaşmış herhangi bir yazı örneği bulunmamaktadır. Müstakimzâde Tuhe' de, İbn Mukle'den yazı meşkede- rek veya onun hattını örnek alarak meşhur olmuş hattatların isimlerini zikreder; bunların bazıları şunlardır: Ahmed b. Ebân b. Seyyid, Ahmed b. Ahmed, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Ebû Saïd es-Sîrâfî, Halef b. Süleyman, Abdullah b. Muhammed b. Esed b. Ali b. Saïd, Ali b. Heytem, Kudâme b. Ca'fer, Yahyâ b. Adî b. Hamîd. İbn Mukle ve İbnü'l-Bevvâb gibi hattatların yazı malzemeleri Fâtîmîler döneminde Kahire'de kurulan Dârülhikme'de korunuyordu. Dırgâm b. Âmir de İbn Mukle üslûbunda müveşşah örnekleri yazmıştır. İbn Mukle'ye nisbet edilen "Risâle fi'l-ğat ve'l-kalem" adlı bir çalışma Hilâl Nâcî tarafından *İbn Mukle hattâtan ve ediben ve insânen* adlı eserinin içinde yayımlanmıştır (Bağdat 1989).

BİBLİYOGRAFYA :

Sûlî, *Ahbarü'r-Râzî-Billâh ve'l-Muttahi-Lil-lâh* (nşr. J. Heyworth Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 5, 7, 31, 62, 81, 84, 90, 105, 142, 143, 242; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 376, 379, 388, 389; Arîb b. Sa'd, *Şılatü Târihi'l-Taberî* (Taberî, *Târih* [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 99, 117, 130-133, 147, 154, 156; Ebû Ali et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara* (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1391-93/1971-73, I-VII; ayrıca bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 12; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 184, 187, 193, 200, 203, 204, 243-247, 252, 258-259, 265, 268, 286-291, 293-294, 306, 309, 318-319, 321-329, 335-336, 387, 393; Seâlibî, *Şimârü'l-kulûb* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1985, s. 210-212; Hilâl b. Muhassın es-Sâbî, *el-Vüzerâ'* (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, s. 6, 22, 27, 42, 46, 64, 71-72, 105, 128, 141, 186, 192, 211; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemdânî, *Tekmilletü Târihi'l-Taberî* (Taberî, *Târih* [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 210, 228, 229, 240, 250, 258, 260, 261, 263, 268, 270, 274-275, 276-278, 303, 315; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 309-311; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, IX, 28-34; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 99, 140, 142, 183-186, 188, 201, 203, 206, 218-219, 245-246, 250-257, 277-279, 282-283, 287-288, 300, 303-306, 312-316, 345-347, 365; İbnü't-Tiktakî, *el-Fahrî*, s. 270-273; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 113-118; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 224-231; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, II, 454, 456, 457-459, 460-468, 475; III, 11, 13, 23-29, 30-33, 37-39, 47-48, 94, 145, 151, 472; XI, 306; XIV, 124, 132, 195, 239; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), IV, 144-145; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, *el-Vasîl fi'l-edebî'l-Arabî ve târihih*, Kahire 1335/1916, s. 197-201; G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924, s. 220; Muhittin Serin, *Hat San'atımız: Tarihçesi, Malzeme ve Âletler-Meşkler*, İstanbul 1982, s. 43-44; Muammer Ülker, *Başlangıçtan Günümüze Türk Sanatı*, Ankara 1987, s. 17; Ali Alparslan, "İbn Mukle'nin İslâm Yazısına Hizmeti", *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan-2 Mayıs 1986 Bildiriler*, İstanbul 1988, s. 11-13; Hilâl Nâcî, *İbn Mukle: hattâtan ve ediben ve insânen*, Bağdat 1989; H. A. Harley, "İbn Mukla", *BSOAS*, III (1923-25), s. 213-229; Nâfî Tevfik el-Abbûd, "el-Vezîr Ebû 'Alî Muhammed b. 'Alî b. Mukle", *el-Mevrid*, XI/1, Bağdat 1982, s. 61-72; Abdüllatif Hâşim, "el-Vezîrül-ğattâ İbn Mukle", *el-Arabî*, sy. 298, Küveyt 1983, s. 92-103; Yasser Tabbaa, "The Transformation of Arabic Writing Part I, Qur'anic Calligraphy", *Ars Orientalis*, XXI, Washington 1991, s. 121-130; K. V. Zetterstéen, "İbn Mukle", *IA*, V/2, s. 775-776; a.m.f., "İbnülcerrâh", a.e., V/2, s. 847-848; a.m.f., "İbnülfurât", a.e., V/2, s. 854-855; D. Sourdel, "İbn Mukla", *EP* (İng.), III, 886-887; Nihad M. Çetin, "Aklâm-ı Sitte", *DIA*, II, 276-277; Hakkı Dursun Yıldız, "Beckem", a.e., V, 298; Ali Refîî, "İbn Mukle", *DMBİ*, IV, 683-685.

ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

İBN MÛSÂ el-MERRÂKÛŞÎ

(bk. MERRÂKÛŞÎ, İbn Mûsâ).

İBN MU'Ŧİ

(ابن معطي)

Ebü'l-Hüseyn (Ebü Zekeriyâ)
Zeynüddin Yahyâ b. Abdilmu'Ŧî
b. Abdinnûr ez-Zevâvî el-Mağribî
(ö. 628/1231)

Arap dili âlimi,
edip ve şair.

564 (1168-69) yılında Cezayir'de doğdu. Cezayir'in liman şehri Bicâye (Bougie) bölgesinde yaşayan Zevâve kabilesine mensup olduğu için Zevâvî nisbesiyle de anılır. Cezayir'de Ebû Mûsâ İsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî'den nahiv ve fıkıh dersleri aldıktan sonra Doğu'ya gitti. Uzun süre ikamet ettiği Dimaşk'ta dil, kıraat ve hadis âlimi Ebü'l-Yümün el-Kindî ile muhaddis Ebü Muhammed İbn Asâkir'in derslerine devam etti. Cevherî'nin *es-Şihâhî*'yi gibi birçok temel eseri ezberleyen İbn Mu'Ŧî daha sonra Âdiliyye Medresesi'nde nahiv dersleri vermeye başladı. Bu sırada tanıştığı Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin İsâ (1218-1227) tarafından camilerin yönetimiyle ilgili resmî bir göreve tayin edildi. el-Melikü'l-Kâmil Nâsirüddin (1218-1238), Dimaşk'ı ziyareti sırasında tanıyarak ilmî seviyesini beğendiği İbn

Mu'Ŧî'yi Mısır'a götürüp Fustat'taki Amr b. Âs Camii'nde nahiv ve edebiyat dersleri okutmakla görevlendirdi. 30 Zilkade 628 (29 Eylül 1231) tarihinde Kahire'de vefat eden İbn Mu'Ŧî, İmam Şâfiî Türbesi'nin yanına defnedildi. Tabip İbrâhim İbnü's-Süveydî ile Radıyyüddin el-Kusantî'nin onun öğrencilerindedir.

İbn Mu'Ŧî, Arap nahvine dair elfiyyesi başta olmak üzere birçok manzum eser telif etmesinin yanı sıra ezberin önemli bir öğretim yöntemi olarak benimsendiği o devirde ezberlenmesini kolaylaştırmak amacıyla birçok eseri nazma çekmiştir. Arap gramerine dair kaleme aldığı eserlerinde genellikle Basra dil mektebinin terimlerini kullanmış ve onların görüşlerine yer vermiş olmakla birlikte Kûfe ve Bağdat mektepleriyle hocası Cezûlî'nin görüşlerinden de faydalanmıştır. Didaktik manzumelerinin dışında sanat amaçlı şiirler de yazan İbn Mu'Ŧî'nin bu tür şiirlerinden bazı parçalar Yâkût'un *Mu'cemü'l-üdebâ'* adlı eseriyle (XX, 35-36) İbnü'l-Verdî'nin *Tetimmetü'l-Muhtaşar'ı* (II, 232) gibi bazı kitaplarda yer almıştır. Endülüsv ve Mağrib'den Doğu'ya göç eden birçok âlim gibi İbn Mu'Ŧî de içinde yaşadığı ortama ve şartlara göre mezhep değiştirerek Mağrib'de Mâlikî, Suriye'de Şâ-

fîi ve Kahire'de Hanefî mezhebine intisap etmiştir.

Eserleri. İbn Mu'Ŧî Arap grameriyle edebiyat, belâgat, şiir, aruz, lugat ve kıraate dair telif ve şerh tarzında birçok eser kaleme almışsa da bunlardan birkaçı günümüze ulaşmıştır. 1. *ed-Dürretü'l-elfiyye fî 'ilmi'l-'Arabiyye (el-Urcüzetü'l-Elfiyye)*. Arap gramerini yaklaşık 1000 beyitlik bir manzumede anlatmayı amaçladığı için *el-Elfiyye* adını alan eser *Elfiyyetü İbn Mu'Ŧî* olarak meşhur olup bu konuda aynı adla kaleme alınan eserlerin ilkidir. On beş beyitlik mukaddime ve dört beyitlik hâtimesiyle birlikte tamamı 1021 beyitten oluşan recez bahrindeki manzume otuz iki bölümden meydana gelir. Akıcı bir üslubu olmakla birlikte anlaşılması güç yerleri de bulunan eserin çok sayıda şerhi yapılmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 155-157; Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, s. 188-196). XIX. yüzyılın sonundan itibaren Batı'da da tanınmaya başlayan eseri Karl Wilhelm Zettersteen Almanca bir mukaddime ve açıklamalarla birlikte neşretmiştir (Leipzig 1900). Eser ayrıca Hasan el-Cebbûrî'nin tahkik (Kahire 1410/1990) ve Ali Mûsâ eş-Şümeli'nin şerhiyle birlikte yayımlanmıştır (Riyad 1406/1985). Cemâleddin İbn Mâlik et-Tâî *el-Elfiyye'sini* bu eserden esinlenerek nazmettiğini kaydeder. İbn Mu'Ŧî ile İbn Mâlik'in elfiyyelerinin karşılaştırılmasına dair müstakil çalışmalar yapılmıştır (Hasan el-Cebbûrî, *el-Elfiyye beyne İbn Mu'Ŧî ve İbn Mâlik*, Kahire 1412/1991; Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, "Beyne elfiyyeti İbn Mu'Ŧî ve Elfiyyeti İbn Mâlik", *ed-Dâre*, IX/2 [Riyad 1404/1983], s. 96-97; a.mlf., "Beyne Elfiyyeti İbn Mu'Ŧî ve Elfiyyeti İbn Mâlik", *Maḳālât munteḥabe*, Riyad 1415/1994, s. 180-254). 2. *el-Fuṣûlü'l-ḫamsûn*. Arap gramerine dair her biri on fasıl ihtiva eden beş bölümden meydana gelen eserin ilk iki bölümünü E. Sjögren (Leipzig 1899), tamamını ise Muhammed et-Tanâhî neşretmiştir (Kahire 1398/1977). 3. *el-Bedî' fî 'ilmi'l-bedî' (el-Bedî' fî şinâ'ati's-şif'r)*. 297 beyitlik didaktik bir manzume olan eserde kırk yedi bedîî sanat örnekleriyle açıklanmıştır (nşr. Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, İskenderiye 1417/1996).

İbn Mu'Ŧî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Havâşî 'alâ Uşûli İbni's-Serrâc*, *Dîvânü ḫuṭab*, *Dîvânü Şif'r*, *Nazmü Şihâhî'l-Cevherî* (tamamlanmamıştır), *Şerḫu ebyâti Sibeveyhi*, *Şerḫu ba'zî'l-Cezûliyye*, *Şerḫu'l-*

İbn Mu'Ŧî'nin *ed-Dürretü'l-elfiyye fî 'ilmi'l-'Arabiyye* adlı eserinin ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3485)



Cümel fi'n-nahv, el-Ükûd ve'l-kavâ-nîn, Kaşîde fi'l-kırâ'âtî's-seb', Kaşîde fi'l-'arûz, Nazmü'l-Cemhere, el-Mü-selleş fi'l-luğa.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mu'î, *el-Fuşûlü'l-hamsûn* (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî), Kahire 1977, neşredenin girişi, s. 11-139; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XX, 35-36; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, IV, 44-45; Münzirî, *et-Tekmile*, III, 292-293; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 197; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 48; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, III, 151; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXII, 324; İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muhtaşar* (nşr. Ahmed Rif'at Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 232; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 344; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 196; *Keşfü'z-zunûn*, I, 155-157; II, 1269-1270; Serkis, *Mu'cem*, I, 245-246; Brockelmann, *GA*, I, 366-367; *Suppl.*, I, 530-531; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, V, 663-667; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a'lâmi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980, s. 167-168; Abdülkerîm M. el-Es'ad, *Ma'kâlât münte-habe*, Riyad 1415/1994, s. 180-254; Moh. b. Cheneb, "İbn Mu'î", *İA*, V/2, s. 776-777; G. Troupeau, "İbn Mu'î", *EP* (İng.), III, 893; İnâ-yetullah Fâtihî Nijâd, "İbn Mu'î", *DMBİ*, IV, 644-645.



NEVZAT H. YANI

İBN MÜCÂHİD

(İbn مجاهد)

Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936)

Kıraat âlimi.

Rebülâhir 245'te (Temmuz 859) Bağdat'ta Sûkulataş mahallesinde doğdu, bu mahalleye nisbetle Ataşî diye de anılır. Hayatını Bağdat'ta geçirdiği anlaşılan İbn Mücâhid, Ebü'z-Zarâ Abdurrahman b. Abdûs'tan Kur'an ve kıraat dersleri aldı ve bu zattan arz yoluyla Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraati için yaklaşık yirmi; Ebû Amr b. Alâ, Hamza b. Habîb ve Ali b. Hamza el-Kisâî kıraatleri için de birkaç hatim indirdi (*Kitâbü's-Seb'a*, s. 88, 98, 99; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, I, 468). Ayrıca kıraat ilmini Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'nin talebesi Ebû Eyyûb el-Hayyât'tan tahsil etmiş olan Abdullah b. Kesîr el-Müeddib ve Halef b. Hişâm'ın râvisi İdrîs b. Abdülkerîm'den bu alanda istifade etti. 279 (893) yılında hac maksadıyla gittiği Mekke'de birkaç gün Kunbülün evinde kalarak ondan Ebû Ma'bed İbn Kesîr'in kıraatini öğrendi (*Kitâbü's-Seb'a*, s. 92; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, II, 533-535). İbn Mücâhid'in hadis hocaları arasında Sa'dân b. Nasr, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, Muhammed b. İshak es-Sâgânî, Mufaddal b.

Muhammed el-Cenedî, Muhammed b. Abdullah b. Mübârek ve Abbas b. Muhammed ed-Dürî gibi isimler yer alır. Kendisinden kıraat konusunda pek çok talebe istifade etmiş olup Ebû Tâhir Abdülvâhid b. Ebû Hâşim, Sâlih b. İdrîs, Ebü'l-Ferec eş-Şenebüzî, Abdullah b. Hüseyin es-Sâmerrî, Dükkî, Ali b. Hüseyin el-Gadâirî bunlardan bazılarıdır. İbnü'l-Ahrem ed-Dimaşkî, Bağdat'a gittiğinde İbn Mücâhid'in kıraat halkasının 300 kadar talebeden oluştuğunu gördüğünü zikretmiştir. Ömer b. Şâhin, Dârekutnî, Ebû Müslim Ahmed b. Muhammed el-Kâtib gibi şahsiyetler ise ondan hadis rivayet ettiler. Dindarlığı ve güzel ahlâkı ile tanınan İbn Mücâhid 20 Şâban 324'te (13 Temmuz 936) vefat etti ve evinin bahçesine defnedildi. İbnü'n-Nedîm ölüm tarihini şâban ayının son gecesi olarak zikretmiştir.

Hatîb el-Bağdâdî ile Zehebî'nin sika diye söz ettiği ve Sa'leb Ahmed b. Yahyâ en-Nahvî'nin kendi zamanında Allah'ın kitabını İbn Mücâhid'den daha iyi bilen bir kimsenin kalmadığını söyleyerek övdüğü İbn Mücâhid'in kıraat ilmine yaptığı en önemli katkı, meşhur ve mütevâtir kabul edilen kıraatleri konunun otoritelerini ikna edecek kurrâ seçimiyle (Nâfi' b. Abdurrahman, Ebû Amr b. Alâ, Abdullah b. Âmir, Abdullah b. Kesîr, Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb, Ali b. Hamza el-Kisâî) *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât* adlı eserinde bir araya getirmiş olmasıdır. İbn Mücâhid'den önce, içlerinde bu yedi kurrânın da yer aldığı daha çok sayıda imamın kıraati Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve İbn Cerîr et-Taberî gibi müellifler tarafından bir araya getirilmişse de (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 33-34) bunlardan hiçbirini onun eseri kadar kabul görmemiş, gelecek nesillerde yayılma şansı bulamamıştır. Bu eseriyle İbn Mücâhid meşhur yedi kıraati ilk defa bir araya getirmiş, "Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu" meâlindeki hadiste "yedi harf"le yedi kıraat kavramı arasında karışıklığa yol açtığı ileri sürülerek bazı âlimler tarafından eleştirilmiş olsa bile (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 36, 39), "yediyi yedi yapan müellif" olarak literatürde yerini almıştır. İbn Mücâhid eserine aldığı yedi kurrâdan bazıları sebebiyle de tenkit edilmiş ve meselâ İbn Âmir'in yerine A'meşî (Ebû Şâme, s. 162), Hamza b. Habîb yerine Ya'kûb el-Hadramî'yi (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 39) tercih etmesinin daha doğru olacağı ileri sürülmüştür. Ancak eserin şöhreti günümüze kadar ulaşmış, sahîh ve mütevâtir kabul edilen yedi kı-

raatin ilk kaynağı olma vasfını korumuştur. Eserin üne kavuşmasında, hadiste geçen "yedi" sayısı ile İbn Mücâhid'in bu seçimindeki sayının aynı olmasının da tesiri bulunduğunu düşünmek mümkündür (bk. el-AHRUFÜ'S-SEB'A). İbn Mücâhid'in kitabına aldığı kurrâ sayısını belirlerken muteber kıraatlerin bunlardan ibaret olduğuna inandığı ve hadiste geçen "yedi harf"le yedi kıraat arasında aynılık iddiasında bulunduğu şeklindeki anlayış doğru olmadığı gibi Watt'ın, "İbn Mücâhid, bir hadise dayanarak her biri aynı derecede muteber yedi kıraatin bulunduğu görüşünü ortaya attı" (*İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 328) sözünün de bir mesnedi yoktur.

İbn Mücâhid ayrıca şâz sayılan kıraatleri okuyanlarla mücadele ederek onları bu tutumlarından vazgeçirmeye çalışmış, konuyu siyasî otoritenin müdahalesini sağlayacak noktaya kadar taşıyarak İbn Şenebüz ve İbn Miksem el-Attâr gibi Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b ve diğer bazı sahâbilerden rivayet edilen şâz kıraatleri icra eden kurrânın engellenmesini sağlamıştır (Ebû Şâme, s. 186 vd.; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, II, 549 vd., 589 vd.).

Eserleri. 1. Kitâbü's-Seb'a*. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât* adıyla ve Şevkî Dayf'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1972, 1980). **2. İhtilâfü kurrâ'i'l-emşâr**. Bir nüshasının Dublin'de (Chester Beatty Library, nr. 4930) bulunduğu belirtilmektedir (Sezgin, I, 14). Ahmed Pâketçî, bu eserin bir önceki kitabın bir bölümü olduğunu söylemişse de bu görüşün hemen ardından zikrettiği kaynaktan buna dair bir açıklık bulunmamakta, adı geçen kütüphane katalogunda ise eserin başka bir nüshasının mevcut olmadığı kaydedilmektedir (Arberry, VI, 146). **3. Kitâbü's-Şevâz fi'l-kırâ'ât**. İbn Cinnî, *el-Muhte-seb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-izâhi 'anhâ* adlı eserinde (nşr. Ali en-Necdî Nâsîf – Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kahire 1386/1966) bu kitaptan alın-tılar yapmıştır.

İbn Mücâhid'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Kırâ'âtü'l-kebîr*, *el-Kırâ'âtü's-şaqîr*, *Kitâbü'l-Yâ'ât*, *Kitâbü'l-Hâ'ât*, *Kırâ'atü Ebî 'Amr*, *Kırâ'atü İbn Kesîr*, *Kırâ'atü 'Âsım*, *Kırâ'atü Nâfi'*, *Kırâ'atü Hamza*, *Kırâ'atü'l-Kisâ'i*, *Kırâ'atü İbn 'Âmir*, *Kırâ'atü'n-nebî*, *İnfirâdü'l-kurrâ'i's-seb'a*, *Kırâ'atü 'Alî b. Ebî Tâlib*, *İhtilâfü'l-kırâ'ât ve taşrifü vücûhihâ* (İbnü'n-Nedîm, s. 154; İbn Hayr, s. 23-24).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mücâhid, *Kıtabü's-seb'a* (nşr. Şevkî Dayf), Kahire 1972, s. 16-33, 88, 92, 98, 99; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 153-154; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 144-148; Enderâbî, *Kırâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn* (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 29, 31-33; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 23-24; Yâkût, *Mu'cemü'l-üde-bâ'*, V, 65-73; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 162, 187-192; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), I, 468; II, 533-538, 549 vd., 589 vd.; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 272-274; İbn Kesîr, *el-Bîdâye*, XI, 185; İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-Nihâye*, I, 139-143, 206-207; II, 54-56; a.mlf., *en-Neşr*, I, 33-35, 36, 39; *Keşfü'z-zunûn*, I, 1320; *İzâhu'l-meknûn*, II, 350-351; *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 59; Sezgin, *GAS*, I, 14; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 328-329; A. J. Arberry, *Arabic Manuscripts*, Dublin 1963, VI, 146; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 327-328; J. Robson, "İbn Mücâhid", *EP* (İng.), III, 880; Ahmed Pâketçi, "İbn Mücâhid", *DMBİ*, IV, 582-584.



TAYYAR ALTIKULAÇ

İBN MÜFERRİC

(ابن مفرج)

Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed
b. Muhammed el-Kurtubî
(ö. 380/990)

Mâlikî fakihî ve muhaddis.

315 (927) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Babasının büyük dedesi Müferric, Abdurrahman b. Hakem veya Abdurrahman b. Muâviye'nin mevlâsı idi (Kâdî İyâz, II, 435). İbn Müferric Kurtuba'da Kâsım b. Asbağ, Muhammed b. Abdullah b. Ebû Düleym, Muhammed b. Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî, Ahmed b. Ubâde er-Ruaynî ve akranlarından hadis dinledi. 337'de (949) çıktığı hac ve ilim yolculuğu sırasında Hicaz, Yemen, Şam ve Mısır'a uğradı; aralarında Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Hayseme b. Süleyman, Ebü'l-Hasan İbn Nâfi' el-Huzâî, Ebü'l-Abbas es-Sükkerî, Ebû Muhammed İbnü'l-Verd, İbnü's-Seken, Ebû Ali Hasan b. Mervân el-Bezzâz, Ebû Ya'kûb İbn Hamdân ve Ebü'l-Meymûn Abdurrahman b. Râşid'in de bulunduğu birçok âlimden hadis öğrendi. Endülüs'te ve ziyaret ettiği bölgelerde pek çok kimse kendisinden hadis rivayet etti. Bunlar arasında hocası Ebû Saîd İbn Yûnus, Ebü'l-Velîd İbnü'l-Faradî, İbrâhim b. Şâkir, Ebü'l-Mutarrif Abdurrahman b. Mervân el-Kanazî ve Ebû Ömer et-Talemenkî gibi âlimler yer almaktadır. 345 (956) yılında Endülüs'e dönen ve II. Hakem'in yanında saygın bir yeri bulunan İbn Müferric İsticce (Ecija) ve Reyve (Rayo, Raiyo) şehirlerinde kadılık görevinde bulundu. 11 Receb 380 (4 Ekim 990) tarihinde vefat etti.

Hadis ilminde ve özellikle hadis ricâli konusunda derin bilgi sahibi olan İbn Müferric'in fikhü'l-hadîse ve Hasan-ı Basrî ile Zührî'nin görüşlerini derlediği kitapları başta olmak üzere tâbiîn fikhina dair eserler telif ettiği, Kâsım b. Asbağ'ın rivayetlerini mûsned şeklinde topladığı, ayrıca şiirinin bulunduğu kaydedilmektedir. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*'te Endülüs ulemâsıyla ilgili olarak kendisinden birçok nakilde bulunmuştur (III, 575).

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelûs* (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süveyfî), Beyrut 1417/1997, s. 367-368; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Tâvî et-Tancî), Kahire 1953, s. 38; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 200, 206; II, 435, 547, 727, 749, 787; III, 575; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 49-50; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 390-391; a.mlf., *Tezki-retü'l-huffâz*, III, 1007-1009; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 409; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 314; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 400; Makkarî, *Nefhu't-ţîb*, II, 218-219; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 97.



KÂMİL YAŞAROĞLU

İBN MÜFERRİĞ

(ابن مفرغ)

Ebü Osmân Yezîd
b. Ziyâd b. Rebîa el-Himyerî
(ö. 69/688)

Hiciv şairi.

Basra'da doğdu ve orada büyüdü. Aslen Yemenli Yahsub kabilesine mensuptur. Farsça şiirler de yazması, soyunun İslâm'dan önce Yemen'e göç etmiş olan İranlılar'la ilgisi olabileceğini düşündürmektedir (Şevkî Dayf, II, 235). Bu sebeple muhadram şairlerden olması da muhtemeldir (Cezzâr, III, 1584). Dedesi veya babası, tutuştuğu bahiste bir tulum sütü bir defada içip bitirdiği için "Müferrîğ" (boşaltan, bitiren) lakabı ile anılmıştır. Ne-sebi Yezîd b. Ziyâd b. Rebîa b. Müferrîğ el-Himyerî (İbn Hallikân, VI, 342) ve Yezîd b. Rebîa b. Müferrîğ el-Himyerî olmak üzere iki şekilde geçer (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 254). Meşhur şair Seyyid el-Himyerî onun torunudur.

İbn Müferrîğ'in, Sicistan Valisi İbn Ebû Bekre (671-673) ve Horasan Valisi Saîd b. Osman b. Affân'la dostluk kurduğu döneme kadarki hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. İbn Ebû Bekre tarafından Sicistan'a davet edilen İbn Müferrîğ onun için bazı kasideler yazmıştır. Saîd b. Osman Horasan valisi olunca ondan kendisiyle beraber gelmesini istemiş, ancak İbn Müferrîğ, İbn Ebû Bekre'den sonra Sicistan'a vali tayin edilen Abbâd b. Ziyâd b. Ebîh ile

kalmayı tercih etmişti. İbn Hallikân (VI, 344), Saîd b. Osman'ın İbn Müferrîğ'i Abbâd b. Ziyâd konusunda uyardığını ve istediği zaman Horasan'a gelebileceğini söylediğini kaydeder.

İbn Müferrîğ, Abbâd b. Ziyâd ile beraber Sicistan'a gitmiş, bir süre onunla birlikte kalmış, bu sırada kendisinden pek hoşlanmayan Abbâd'ın kardeşi Ubeydullah ile aralarında bir sürtüşme meydana gelmiştir. Bu olay, daha sonraki yıllarda şairin Ubeydullah'ı ağır bir dille hicvetmesine sebep olmuştur. İbn Müferrîğ, Abbâd'dan Saîd b. Osman'ın yanına gitmek için izin istemiş, Abbâd'ın izin vermemesi üzerine hicivlerinin dozunu arttırınca Abbâd onu hapsedmiş, köle, câriye, at ve silâhı ile eşyalarını sattırıp parasını alacaklılarına dağıttırıştır. İbn Müferrîğ, çok sevdiği köle ve câriyesinin satılmasından dolayı duyduğu üzüntüyü bir şiirinde dile getirmiştir (*Divân*, s. 95-97).

Hapiste iken Abbâd'ı hicvetmenin kendisine yarar sağlamayacağını anlayan İbn Müferrîğ onun hakkında iyi şeyler söylemeye başlayınca serbest bırakıldı. Önce Basra'ya, daha sonra Dimaşk'a giden şair, burada da Abbâd'ı ve babası Ziyâd b. Ebîh'i hicvetmeye devam etti (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 186). Ubeydullah b. Ziyâd, İbn Müferrîğ'in kendisi ve ailesi hakkındaki hicivleri Basra'da halkın diline düşünce onu hapsedti. Akrabası Münzir b. Cârûd'un aracılığına rağmen onu öldürmek için Muâviye'den izin istedi ve hicivlerinin Muâviye'ye kadar uzandığını, Muâviye'ye zina isnat edip oğlu Yezîd'e de küfrettiğini (*Divân*, s. 230-232) bildirdi. Ancak İbn Müferrîğ'in kabilesi Yezîd taraftarı olduğundan başka bir yolla cezalandırılması istendi. Ubeydullah da onu bir müşil içirdikten sonra eşeğe bindirip Basra sokaklarında dolaştırdı. Şair bu durumda bile onu eleştirmeye devam etti. Söylediği Farsça bir beyitte (Câhiz, I, 143) Ziyâd'ın annesi Sümeyye'ye dil uzatmaktan geri kalmadı. Ubeydullah'a, "Senin bana yaptığını su temizler, fakat benim senin hakkındaki sözlerim çürük kemiklerine kadar işleyecektir" deyince Ubeydullah onu tekrar hapse attırdı (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 264; İbn Hallikân, V, 392). Şair, Ubeydullah'ın kendisine yaptığı kötü muameleleri bir şiirinde dile getirmiştir (*Divân*, s. 53-59). İbn Müferrîğ hapiste de Ziyâd ailesini hicvetmeye devam edince Ubeydullah onu Sicistan'da bulunan kardeşi Abbâd'a gönderdi. Abbâd da evlerin ve dükkanların duvarlarına yazdığı hicivleri tırnaklarıyla kazıtıp sildirdikten sonra onu hapsedti.

İbn Müferrîğ'in bir cuma günü Dimaşk'ta mescidin merdivenlerinde bir adamına okuttuğu şiir Yemenliler'in dikkatini çekti. Onlar da Muâviye'ye giderek serbest bırakılmasını sağladılar. Onun, Kureyşliler ve Yemenliler'in Yezid b. Muâviye nezdindeki girişimleri sonucu hapisten kurtulduğu da rivayet edilir (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 274-278). İbn Müferrîğ hapisten çıkınca Muâviye'den, hakkındaki bazı hicivlerin Abdurrahman b. Hakem tarafından söylenip kendisine nisbet edildiğini belirterek özür diledi. Affedildikten sonra Musul'a yerleşti. Ardından Ahvaz'a gitti. Daha sonra Basra'ya gelerek Ubeydullah'dan özür dileyince Ubeydullah kendisini affetti. İbn Müferrîğ bir süre Basra'da kalıp Kirman'a gitti. Ubeydullah, Abdullah b. Zübeyr'e yenilip Basra'dan kaçtıktan sonra tekrar Basra'ya döndü ve Ziyâd ailesini yeniden hicvetmeye başladı (a.g.e., XVIII, 280, 282). Şair, Ubeydullah'ın Muhtâr es-Sekaff'nin adamları tarafından öldürülüşünden sonra bile onu hicvetmiştir. İbn Müferrîğ hayatının son iki yılını Basra'da geçirdi ve burada öldü.

Asmaî, İbn Müferrîğ'i Basra'nın Arap olmayan (müvelled) şairlerinden biri olarak tanımlar. İbn Müferrîğ'in şiirleri çoğunlukla hiciv olmak üzere gazel, medih ve hamâse türlerinden oluşur. Gazellerinin çoğu, kazandığı bütün malları kendisine verecek kadar âşık olduğu Ahvazlı Enahîd hakkındadır. Ancak onun şöhreti Ziyâd ailesi hakkındaki hicivlerine dayanır. Ubeydullah b. Ziyâd, onun iki beytine işaret ederek kendisinin bundan daha kötü hicvedilmediğini söylemiştir (a.g.e., XVIII, 285). Muâviye'yi hicvettiği şiirinde Hassân b. Sâbit'in Muâviye'nin babası Ebû Süfyan hakkındaki hicvinden iktibas yapılmaktadır (İbn Hallikân, VI, 350-351). Hz. Hüseyin, Muâviye ölüp yerine oğlu Yezid'i halef bıraktığı zaman İbn Müferrîğ'in Ubeydullah'ı hicveden bir şiirinin iki beytiyle (İbn Kuteybe, I, 362-363) bu olaya temas etmiştir. Yemen Himyer hükümdarlarından Tübbâ' b. Hassân'ın sıreti ve şiirlerinin İbn Müferrîğ tarafından uydurulduğu Asmaî'den nakledilir (Yâkût, XX, 43; Sezgin, II, 325). İbn Müferrîğ'in, "Köle sopa ile dövülür, hür kimseye ise kınama yeter" (Cumaî, II, 679) anlamındaki beyti meşhurdur.

İbn Müferrîğ'in şiirlerinin ne zaman ve nasıl rivayet edildiği bilinmemektedir. Fuat Sezgin'in verdiği bilgiye göre divanı kaybolmuştur (GAS, II, 325-326). Onun şiirlerinin bir kısmı Charles Pellat tarafından "Le poète Ibn Müferrîğ et son oeuvre" adıyla yayımlanmıştır (bk. bibl.). Dâvûd Sellûm'un *Şi'ru Yezid b. Müferrîğ el-*

Himyerî (Bağdad 1968) adlı eserinde de bazı şiirleri yer almaktadır. Abdülkuddûs Ebû Sâlih, İbn Müferrîğ'in çeşitli kaynaklardaki şiirlerini bir araya getirerek *Dîvânü Yezid b. Müferrîğ el-Himyerî* adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1395/1975, 1402/1982). Bazı Farsça şiirleri ise Charles Rempis ve G. Lazard tarafından incelenmiştir (Sezgin, II, 326).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Müferrîğ, *Dîvân* (nşr. Abdülkuddûs Ebû Sâlih), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, s. 7-48; Asmaî, *Fuḥûletü's-su'arâ'* (nşr. C. Torrey), Beyrut 1389/1970, s. 17; Cumaî, *Fuḥûlû's-su'arâ'*, II, 679, 686-693; Câhiz, *el-Beyân ve't-teb-yîn*, I, 143; III, 37; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*, I, 360-364; Taberî, *Târîḫ* (Ebû'l-Fazl), V, 317-321; VII, 192; Zeccâcî, *Emâli* (nşr. Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1382, s. 41-43; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XVIII, 186, 254-298; Yâkût, *Mu'cemû'l-üdeba'*, XX, 43-46; İbn Hallikân, *Ve-feyât*, V, 392; VI, 342-367; İbn Manzûr, *Muḥtaşaru Târîḫi Dimaşk*, XXVII, 340-351; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, III, 522-523; Brockelmann, *GAL*, I, 57; *Suppl.*, I, 92; Ch. Pellat, "Le Poète Ibn Müferrîğ et son oeuvre", *Mélanges Loui Massignon*, Damas 1957, III, 195-205; a.mlf., "Ibn Müferrîğ", *EL²* (İng.), III, 881-882; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), I, 243-244; Sezgin, *GAS*, II, 324-326; Şevki Dayf, *Târîḫü'l-edeb*, II, 235-237; Ömer Ferrûh, *Târîḫü'l-edeb*, I, 427-430; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1983, s. 418-421; Âzertâş Âzernûş, "İbn Müferrîğ", *DMBİ*, IV, 648-654.



KENAN DEMİRAYAK

İBN MÜFLİH, Burhâneddin

(برهان الدين ابن مفلح)

Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dimaşki (ö. 884/1479)

Hanbelî fakihî ve biyografi yazarı.

15 Cemâziyelevvel 816'da (13 Ağustos 1413) Dimaşk'ın Sâlihiye mahallesinde dünyaya geldi. Şehâvî doğum yılını 815, İbn Tolun ise 810 (1407) olarak kaydetmektedir. İlim ehli bir aileye mensuptur. Aile fertleri genelde ataları Şemseddin İbn Müflih'e (ö. 763/1362) nisbetle anılır. Aslen Filistin'de Nablus'a bağlı Vâdişşâir'in köylerinden Râmîni olan aile muhtemelen VIII. (XIV.) yüzyılın başlarından önce Beytülmağdis'e (Kudüs), daha sonra da Dimaşk'a göç etmiştir. Burhâneddin İbn Müflih, ilk öğrenimini babası ve dedesinden yaptıktan sonra hıfzını tamamladı ve Efremler Camii'nde imamlık görevine getirildi. Fıkıh ve usulüne, hadis usulü ve Arap gramerine dair bazı temel metinleri ezberledi. Hocaları arasında İbn Nâsirüddin ed-Dimaşki, Kâdî'l-ekâlim diye tanınan İzzeddin Abdülazîz b. Alî el-Makdisî

el-Bağdâdî, Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe, İbn Hacer el-Askalânî, Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah et-Tüsterî el-Bağdâdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ömer es-Safedî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Dâvûd el-Kâdirî, İbn Zeyd el-Âtikî el-Mevsilî ve Kutbüddin İbnü'l-Haydırî sayılabilir.

Üstün yeteneği ve kuvvetli hâfızası sayesinde başta fıkıh ve usulü olmak üzere lugat, nahiv, tefsir, hadis, ferâiz ve ma'rîfetü'r-ricâl dallarında derin bilgi sahibi olan İbn Müflih Dimaşk'ta Eşrefiyye Dârülhadisi, Mismâriyye, Hanbeliyye, Cevziyye ve Ebû Ömer medreseleriyle Câmiu'l-Muzafferî'de ders verdi. Meşhur talebeleri arasında Takıyyüddin el-Cerrâî, Şemseddin ed-Dürûsî, İbnü'l-Müneccâ et-Tenûhî, İbnü'l-Mibred, Bedreddin Hasan b. Ali el-Mâtânî, Nuaymî ve kendi öğrencileri Necmeddin Ömer ile Ali zikredilebilir.

845'te (1441) hocası Kadî İzzeddin Abdülazîz b. Ali el-Makdisî'nin nâibi oldu. 851 Recebinde (Eylül 1447) Dimaşk kadılığına getirildiyse de bir yıl sonra azledildi. Bu arada Mısır'da bulunan babasının yanına gitti. 29 Rebülâhîr 853'te (21 Haziran 1449) tekrar Dimaşk kadılığına döndü ve 857 Cemâziyelevveline (Mayıs 1453) kadar bu görevde kaldı. Daha sonra kendisiyle amcasının oğlu ve Halep Kadısı Alâeddin İbn Müflih arasında birkaç defa el değiştiren Dimaşk kadılığına 863'te (1459) tayin edilen Alâeddin'in azledilmesinin ardından son olarak yine Burhâneddin getirildi ve vefatına kadar bu görevini sürdürdü. 4 Şâban 884'te (21 Ekim 1479) vefat etti ve Kâsiyûn'da babasının mezarının yanına defnedildi. Dimaşk'ta mezhep taassubunun yol açtığı karışıklıkların sona ermesinde büyük rolü bulunan İbn Müflih, başta hocası Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe olmak üzere tabakat âlimleri tarafından takdîrîkâr sözlerle anılmıştır.

Eserleri. 1. *el-Mübdi' fi şerhi'l-Muḫni'*. Muvaffaküddin İbn Kudâme'nin eserinin önemli şerhlerinden biri olup Hanbelî fıkıhına dair bir ansiklopedi niteliğindedir (bk. el-MUKNİ'). Eser, Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (I-X, Beyrut 1399-1402/1979-1982) ve Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (I-VIII, Beyrut 1418/1997) tarafından neşredilmiştir. 2. *el-Maḫsadü'l-erşed fi zikri aş-hâbi('l-İmâm) Ahmed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, I-III, Riyad 1410/1990). Hanbelî âlimlerinin biyografisine dairdir. Mükerrerleriyle birlikte 1315 biyografinin yer aldığı eserde sayıları onu bulmayan kadın âlimler ilgili harflerin künyesiyle meşhur olan âlimler ise kitabın so-

nunda ayrı bir bölümde tanıtılmıştır. Eser, isim zincirindeki ilk iki isme göre alfabetik olarak düzenlenmekle birlikte bazan bu tertibe uyulmamış, ayrıca kitabın başında biyografisi verilen Ahmed b. Hanbel'den sonra Ahmed adlı diğer âlimler zikredilmiştir. İbn Ebû Ya'la ve İbn Receb'in tabakalarının telhis ve tekmilesi mahiyetindeki *el-Makşadü'l-erşed*'in başlıca kaynakları arasında Alemüddin el-Birzâli, Zehebî, İbn Hacer, Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe ve İbn Habîb el-Halebî gibi âlimlerin çeşitli kitapları yer almaktadır. Eseri Uleymî *el-Menhecü'l-ahmed*, Nuaymî *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, İbn Tolun *ed-Dımaşkı el-Kalâ'idü'l-cevheriyye*, İbnü'l-İmâd *Şezerâtü'z-zeheb*, İbn Humeyd *es-Sühübü'l-vâbile*'de kaynak olarak kullanmışlardır. 3. *el-İstifâze billâh mine ş-şeytâni'r-racim ve beyânü ves-vesetihî ve huda'ihî ve keşfi umûrihî* (Kahire 1311). Eser *Meşâ'ibü'l-insân min mekâyidi ş-şeytân* adıyla da yayımlanmıştır (nşr. Abdullah es-Siddîk, Kahire 1955; Kahire, ts. [Mektebetü'l-Hancî]; Beyrut 1404/1984; Kahire 1990). Müellifin kaynaklarda ayrıca *Mirkâtü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* adlı bir eseri zikredilmektedir. Bazı kaynaklarda İbn Müflih'e nisbet edilen *el-Âdâbü's-şer'iyye li-mesâ'ili'r-rafiyye* (*Hediyetü'l-ârifin*, I, 21; *İzâhu'l-meknûn*, I, 3) ve *Kitâbü'l-Fürû'* adlı eserler büyük dedesi Şemseddin İbn Müflih'e aittir.

BİBLİYOGRAFYA :

Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, III, 166-167; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-53; a.m.f., *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (nşr. M. Zühre eş-Şâviş), Beyrut 1399/1979, neşredenin girişi, I, 6-7; *Sehâvî, ed-Đau'ü'l-lâmi'*, I, 152-153; Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hımsî el-Ensârî, *Havâdisü'z-zamân ve vefeyâtü'ş-şüyûh ve'l-akrân*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1438, vr. 73^b, 76^b; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 59-61; İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye* (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, s. 161-163; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1097; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 338-339; İbn Humeyd, *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâ'ihî'l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Beyrut 1416/1996, s. 60-63; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 21; *Serkis, Mu'cem*, II, 1774-1775; *İzâhu'l-meknûn*, I, 3; II, 548-549; Tüneki, *Mu'cemü'l-muşannifin* (nşr. Siddîk Kemâl el-Mekkî), Beyrut 1344/1925, s. 373-374; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mu'errihîne'd-Dımaşkiyyin*, Beyrut 1398/1978, s. 258; Abdülkâdir Bedrân, *Münâdemetü'l-a'lâl ve müsâmeretü'l-hayâl*, Dımaşk 1406/1986, s. 232-233; Muhammed Hâdî Müezzîn-i Câmî, "İbn Müflih", *DMBİ*, IV, 655.



KASIM KIRBIYIK

İBN MÜFLİH, Şemseddin

(شمس الدين ابن مفلح)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed
b. Müflih b. Muhammed
el-Makdisî er-Râmîni
(ö. 763/1362)

Hanbelî fakihî ve muhaddis.

Hanbelî fıkının gelişmesinde önemli katkıları olan, birçok âlim ve kadı yetiştiren İbn Müflih ailesinin bilinen ilk simasıdır. Aile, aslen Filistin'de Nablus'a bağlı Vâdişşair'in köylerinden Râmîni olup önce Beytülmakdis'e (Kudüs), daha sonra Dımaşk'a göç etmiş, Şemseddin İbn Müflih de muhtemelen Beytülmakdis'te dünyaya gelmiştir. Doğumu için 706 ile 716 (1306-1316) arasında çeşitli tarihler zikredilmektedir. Elli yaşlarında öldüğü kaydedildiğine göre 712 (1312) veya 713 yılında doğduğuna dair rivayetlerin daha kuvvetli olduğu söylenebilir.

Şemseddin İbn Müflih İsâ el-Muta'im'den hadis; İbn Müsellem'den fıkıh ve nahiv; Kadı Burhâneddin ez-Zür'î'den usul; Kâdîkudât Cemâleddin el-Merdâvî'den fıkıh; Haccâr, Mizzi ve Zehebî'den hadis, ricâl ve tarih; İbnü'l-Füveyre'den Arap dili ve edebiyatı okudu. Ancak onun fikirlerinin oluşmasında hocası Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin büyük etkisi olmuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra kendini öğretim ve telif çalışmalarına veren İbn Müflih yerleştiği Dımaşk'ta Sâhibiyye, Şeyh Ebû Ömer, Selâmiyye, Sadriyye ve Dârü'l-hadîsi'l-âlîme gibi medreselerde ders verdi. Bir süre kayınpederi Cemâleddin el-Merdâvî'ye nâiblik yaptı. 2 Receb 763 (27 Nisan 1362) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti ve Kâsiyûn tepesindeki mezarlıkta Hanbelî fakihlerinden Muvaakkudîn İbn Kudâme'nin kabri yakınına defnedildi.

Geniş ilmi ve ahlâkî meziyetleriyle dikkati çeken İbn Müflih hakkında İbn Teymiyye, "Sen Müflih'in oğlu (İbn Müflih) değil bizzat müflihsin (kurtarıcı)" demiş, İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye de, "Gök kubbenin altında İmam Ahmed'in mezhebini İbn Müflih'ten daha iyi bilen bir kişi yoktur" diyerek mezhebin görüşleriyle İbn Teymiyye'nin fikirlerini öğrenmek için zaman zaman ona başvurmuştu. Hocası Zehebî onun ricâl hakkında bilgi sahibi olduğunu, İbn Kesîr de özellikle fûrû konularında ve Ahmed b. Hanbelî'nin mezhebini nakletme hususunda derin bilgisi bulunduğunu söylemiştir. İbn Teymiyye'nin katı muhaliflerinden

olan Takıyyüddin es-Sübki bile onu övmektedir (*el-Mu'cemü'l-muhtas*, s. 266; *el-Bidâye*, XIV, 294; Burhâneddin İbn Müflih, II, 519).

İbn Müflih'in dört oğlu da Hanbelî mezhebinin önde gelen simalarından olup bunlar Zeynüddin Abdurrahman, Burhâneddin ve Takıyyüddin İakaplarıyla anılan Dımaşk Hanbelî Kadısı Ebû İshak İbrâhim, Şehâbeddin Ahmed ve Şerefeddin Abdullah'tır. İbn Müflih'in torunları arasından da pek çok âlim yetişmiştir. Gazze'deki ilk Hanbelî kadısı Nizâmeddin Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim, Ekmeleddin Muhammed b. Abdullah, *el-Makşadü'l-erşed*'in müellifi Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed b. Abdullah ve Dımaşk Kadısı Şerefeddin Abdullah b. Ömer b. İbrâhim bunlardan bazılarıdır.

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Fürû'*. Hanbelî mezhebinin orta hacimdeki temel fûrû metinlerinden biridir. Kolay okunup ezberlenebilmesi için çok defa görüşler belirtilmekle yetinilmiş, delillere yer verilmemiştir. Müellif konuları genellikle mezhepte tercih edilen görüşe öncelik vererek ele almış, bu arada diğer üç fıkıh mezhebinin görüşlerine de yer vermiştir. Eserin çeşitli neşirleri vardır (I-III, Kahire 1339/1921; nşr. Abdüllatif Muhammed es-Sübki, I-VI, Kahire 1341/1922; nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, I-VI, Beyrut 1415/1985). *Kitâbü'l-Fürû'* üzerine Alâeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî *Taşhîhu'l-Fürû'* (nşr. Ali b. Abdullah Âi-i Sâni, Katar 1379/1960; nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, I-VI, Kahire 1388/1967, *Kitâbü'l-Fürû'* ile birlikte; Beyrut 1405/1985), Yûsuf el-Merdâvî *Nihâyetü'l-hükmi'l-meşrû' fi taşhîhi'l-Fürû'* ve Ahmed b. Ebû Bekir b. Muhammed b. İmâd el-Hamevî *el-Makşadü'l-mün-cihi li-Fürû'i İbn Müflih* adıyla birer şerh, İbn Nasrullah ve Ebû Bekir İbn Kundûs de birer hâşiye kaleme almışlardır. 2. *el-Âdâbü's-şer'iyye* (I-III, Kahire 1348/1929, 1987; Riyad 1391/1971, 1397/1977; I-III, nşr. Şuayb el-Arnaût – Ömer el-Kayyâm, Beyrut 1416/1996). İslâm ahlâkına dair olan eser Haccâvî tarafından *Şerhu Manzûmeti'l-âdâb li'bni Müflih* adıyla manzum hale getirilmiştir. 3. *en-Nûket ve'l-fevâ'idü's-seniyye 'alâ müşkilî'l-Muharrer li-Mecdidin İbn Teymiyye* İbn Teymiyye'nin *el-Muharrer fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* adlı kitabının şerhidir (I-II, Kahire 1369/1950; Riyad 1984). 4. *Uşûlü'l-fıkh*. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasarü'l-müntehâsı* derecesinde bir kitap olduğu, diğer pek çok Hanbelî usul

Kitabında bulunmayan meseleleri ihtiva ettiği söylenen eser, Fehd b. Muhammed es-Sedhân tarafından bir kısmı yüksek lisans, bir kısmı da doktora tezi olarak iki cilt halinde neşre hazırlanmıştır (1401, 1404, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Sü-ûd). Kaynaklarda İbn Müflih'in ayrıca *Şerhu'l-Muğni'*, *Hâşiye 'ale'l-Muğni'*, *Hâşiye 'ale'l-Müntekâ* adlı eserleri olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şemseddin İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'* (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, neşredinin girişi, I, 1-11; Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtaş bi'l-muħaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hilî), Taif 1408/1988, s. 265-266; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 294, 308; İbn Râfî', *el-Vefeyât* (nşr. Sâlih Mehdî Abbas – Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 252-253; İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl 'ale'l-İber* (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 99; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmîne*, IV, 261-262; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 16; Burhâneddîn İbn Müflih, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, I, 9-18; II, 517-520; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 43-44, 84-85; Ebü'l-Yürüm el-Uleymî, *el-Menhecü'l-aħmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaüt – Hasan İsmâil Merve), Beyrut 1997, V, 118-120; İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye* (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dimaşk 1401/1980, I, 243-244; Abdullah b. Ali es-Sübeiyî, *ed-Dürrü'l-müneddad fi esmâ'i kütübi mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 229-232; *Keşfü'z-zunûn*, I, 42; II, 1256; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 199-200; Muhammed eş-Şattî, *Muhtaşaru Tabakâti'l-Hanâbile* (nşr. Fevzâ Ahmed ez-Zemerî), Beyrut 1406/1986, s. 70; Abdülkâdir Bedrân, *el-Medħal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 437-438; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 129; *İzâhu'l-meknûn*, II, 678; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, V, 125-126; G. Makdisi, "İbn Müflih", *EP* (İng.), III, 882-883; Muhammed Hâdî Müezzîn-i Câmî, "İbn Müflih", *DMBİ*, IV, 654-656; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *DİA*, XV, 541.



FERHAT KOCA

İBN MÜHENNÂ

(ابن مهنا)

Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hasen el-Hillî (ö. 682/1283)

Kendi adıyla da anılan sözlüğüyle tanınmış Iraklı dil âlimi ve tarihçi.

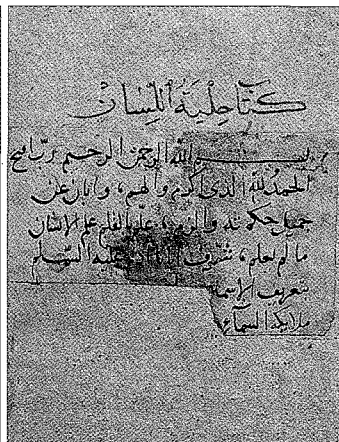
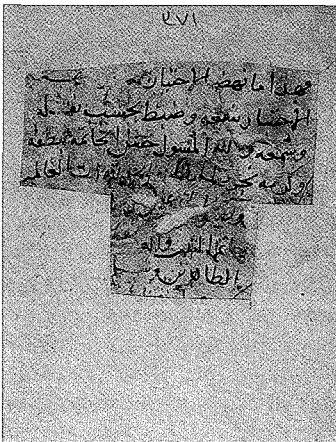
Nisbesinden Bağdat ile Kûfe arasındaki Hille şehrinde doğup büyüdüğü anlaşılan İbn Mühennâ'nın ailesi ve öğrenim durumu hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Hayatına dair bilinenler, çağdaşı ve muhtemelen talebesi olan Iraklı tarihçi İbnü'l-Fuvatî'nin (ö. 723/1323) verdiği sınırlı bilgilerden ibarettir. İbn Mühennâ'nın kitaplarından geniş ölçüde nakillerde bulunan İbnü'l-Fuvatî ondan büyük bir saygıyla söz eder (*Telhişu Mecma'i'l-âdâb*, IV/1, s. 100, 256).

İbn Mühennâ Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılışına şahit oldu (1258). Muhtemelen Bağdat'ta ve İlanlı Devleti'nin merkezi Merâğa'daki Dârü'l-ilm ve'l-hikme ve'r-rasâd'da resmî görevlerde bulundu. Zehebî, İbnü'l-Fuvatî'ye dayanarak Mühennâ'nın 682 yılı Safer ayında (Mayıs 1283) Bağdat'ta öldüğünü kaydeder (*Târihu'l-İslâm*, XI, vr. 107*). İbnü'l-Fuvatî'nin eserinden onun İzzeddin Hüseyin adında fakih, edip ve şair bir kardeşi olduğu, Dimaşk'ta yaşadığı ve 675'te (1276) vefat ettiği anlaşılmaktadır (*Telhişu Mecma'i'l-âdâb*, IV/1, s. 141-142).

İbn Mühennâ dil, tarih ve ensâb ilimlerinde geniş bilgi sahibiydi. Safedî İbn Mühennâ'yı devri için önemli bir pâyeye olan "tercümânü'z-zamân" unvanıyla zikreder

(*el-Vâfi*, I, 50). Tâceddin b. Muhammed el-Hüseynî onun *el-Müşeccer fi'l-ensâb* adlı eserini gördüğünü, bu eserde pek çok hata bulduğunu, şiir söylediğini fakat iyi bir şair sayılamayacağını belirtir (*Gâyetü'l-ihtîşâr*, s. 90).

XIII. yüzyıl ortalarında bütün İlanlı sahasında olduğu gibi Irak'ta da Farsça, Türkçe ve Moğolca önem kazanarak yaygın şekilde kullanılmıştır. İbn Mühennâ, *Hilyetü'l-insân ve ħalbetü'l-lisân* adlı sözlüğünü bu ortamda kaleme almıştır. Eserin XIII. yüzyılın ikinci yarısında Merâğa veya Bağdat'ta yazıldığı tahmin edilmektedir. İlanlı Devleti'nin resmî dili Türkçe olmakla beraber kültür, idare, ticaret ve toplum hayatında Arapça, Farsça ve Moğolca'nın da kullanıldığını dikkate alan İbn Mühennâ eseri bu üç dilin belli başlı özelliklerini esas alarak Arapça yazmış, böylece devrinde bir ihtiyaca cevap verdiği gibi Farsça, Türkçe ve Moğolca'nın önemli kaynaklarından sayılan bir eser ortaya koymuştur. Bir mukaddime ile üç kısımdan meydana gelen sözlüğün İstanbul nüshasına göre (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1202) 5-111. sayfaları Farsça'ya, 113-310 arası Türkçe'ye, 311-371. sayfaları Moğolca'ya ayrılmıştır. Eserin Farsça'ya ayrılan kısmı, genel dil bilgisi kurallarının anlatıldığı bir giriş ve yirmi sekiz bölümden meydana gelir. Birinci bölümde Allah'ın otuz üç ismiyle on üç terime Farsça karşılıklar gösterilmiştir. İkinci bölümde fiil çekimleri verilmiş, diğer bölümlerde ise çeşitli alanlardaki 1291 Arapça kelimelerin Farsça karşılıkları kaydedilmiştir. Sözlüğün Türkçe kısmı "nevi" adıyla iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde ses, şekil ve kısa etimoloji bilgilerine yer verilmiş, ardından yapım ve çekim ekleriyle isim tamlaması, zarflar ve edatlar işlenmiş, daha sonra fiil kip ve çekimleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde Allah'ın isimleriyle çeşitli ad grupları yirmi dört alt bölümde ele alınmıştır. 1563 ismin sıralandığı bu bölümün dizinini hazırlayan Abdullah Battal Taymas'a göre buradaki toplam kelime sayısı 2191'dir. Eserin Moğolca kısmında fiil ve zamir konusundaki bazı kısa bilgiler dışında dille ilgili herhangi bir açıklama yapılmamış, sadece çeşitli gruplara ait isim, fiil ve edatlar yirmi beş bölüm halinde sıralanmıştır. Bu kısımda 928 Moğolca kelimenin yer aldığı Nicholas N. Poppe neşrinde görülmektedir.



İbn Mühennâ'nın *Hilyetü'l-insân ve ħalbetü'l-lisân* adlı eserinin ilk ve son sayfaları (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1202)

Halk dilinden alınan malzeme ile madî ve mânevî kültür unsurlarına geniş yer verilen eser özellikle Türk ve Moğol kültür tarihi açısından önemlidir. Sadece sanat ve ziraata ait Türkçe tabir ve adların sayısı 100'den fazladır. Eserden, XIII. yüzyıl-da karışık bir etnik yapıya sahip olan bu bölgede konuşulan Türkçe'nin başka unsurlarla da karıştığı anlaşılmaktadır. Müellifin "Türkistan Türkçesi" diye nitelendirildiği Hâkâniye (Kâşgar) Türkçesi ile "bizim memleket Türkçesi" dediği Azerbaycan edebî Türkçesine de yer verdiği eser, Azerbaycan Türkçesi'nin mevcudiyetini ve karakteristik özelliklerini belirtmesi açısından önemli olduğu kadar (Caferoğlu, II, 148) Türkmen lehçesinden bahsetmesiyle de dikkat çeker. İbn Mühennâ sözlüğünü hazırlarken faydalandığı eserleri de belirtmiştir. Bunlar *Nâdirü'd-dehr 'alâ lûgati Meliki'l-'aşr*, *Kitâbü Yahya'l-melik*, *Kitâbü Tuhfeti'l-melik*, Muhammed b. Kays'ın adı belli olmayan bir eseri ve Şerefüzzaman Tâhir el-Mervezî'nin 418'de (1027) yazdığı *Kitâbü Tabâyi'i'l-ğayevân*'ıdır. Bunlardan ilk dördünün adı eserin Türkçe bölümünde, Türkler'in özelliklerinden bahseden beşinci eserin adı ise Moğolca bölümünde zikredilmiştir.

Türkçe üzerine yazılmış ilk eserlerden biri olan *İbn Mühennâ Lûgati*'nin altı nüshası bilinmektedir. Bunlardan biri İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 1202), üçü Oxford'daki Bodleian Library'de, biri Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 60), biri de Paris Bibliothèque Nationale'dedir (Anc. fond Turc., nr. 208). Eser ilim âlemine ilk defa, İstanbul nüshası dışındaki beş nüshayı karşılaştırarak bir doktora tezi hazırlayan Platon M. Melioranskiy tarafından tanıtılmıştır. İncelediği nüshalarda müellif ve kitap adıyla tarih bulunmadığı için çalışmasına "Türk dili hakkında bir Arap filologu" anlamında bir ad veren Melioranskiy eserin Türkçe kısmını bir önsözle birlikte 1900'de, Moğolca kısmını da 1904'te yayımlamıştır (bk. bibl.). Kilisli Rifat (Bilge) sözlüğün İstanbul nüshasını bir önsözle birlikte neşretmiş (İstanbul 1340), ayrıca bir makale ile eseri değerlendirmiştir ("İbn Mühennâ Lûgati", *İkdam*, nr. 9058, 5 Haziran 1338/1922). İstanbul nüshasının Türkçe bölümünün dizini Abdullah Battal Taymas tarafından hazırlanmıştır (*İbnü-Mühennâ Lûgati*, İstanbul 1934). Sergey Efimoviç Malov İstanbul nüshasını Türk dili yönün-

den değerlendirmiştir. Abdullah Battal Taymas ile Hasan Eren. müşterek olarak yazdıkları bir makalede yazma nüsha ile Kilisli Rifat neşrindeki bazı kelime farklılıkları ve açıklanması zor kelimeleri ele almışlardır. İstanbul nüshasının Moğolca bölümü Nicholas N. Poppe tarafından yayımlanmış, Louis Ligeti İstanbul nüshasındaki Moğolca kelimeleri inceleyen iki makale kaleme almıştır (bk. bibl.); Hüseyin Namık Orkun da Kilisli Rifat neşrinin tanıtan yazısında eserle ilgili bazı problemler üzerinde durmuştur (Szegeed József Attila Tudományegyetem, Altaisztikai Tanszék Németh Gyula Könyvtára, nr. 73). İbn Mühennâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Vüzerâ'ü'z-zevrâ'* (İbnü'l-Fuvâtî, IV/2, s. 724), *Letâ'ifü'l-me'ânî fî şu'arâ'i zamânî* (a.g.e., IV/3, s. 104, 304), *el-Müşeccer fi'l-ensâb* (a.g.e., IV/1, s. 100, 104). İbnü'l-Fuvâtî bu son eseri 681 (1282-83) yılında okuduğunu belirtmektedir (a.g.e., IV/1, s. 141).

İbn Mühennâ adıyla tanınan başka kişiler de mevcut olup İbnü'l-Fuvâtî bunların bir kısmını kaydetmiştir (a.g.e., IV/1, s. 256, 291). İbn Mühennâ bu şahıslardan bazılarıyla karıştırılmıştır. Onun en çok karıştırıldığı kişi, *'Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib* adlı eserin müellifi, Cemâleddin Ahmed b. Ali b. Mühennâ el-Asgar ed-Dâvûdî el-Hasenî'dir (ö. 828/1424) (Dihhudâ, X, 94). Ali Emîrî ile Kilisli Rifat Bilge (*Hilyetü'l-insân*, s. lâhika, h |ح|) sözlüğün, kaynaklarda İbn İnebe olarak anılan Cemâleddin Ahmed'e ait olduğunu ileri sürmüştür. Cemal Muhtar da (bk. bibl.) bu görüşe katılmıştır. İbn Mühennâ'yı Cemâleddin Ahmed ile karıştıranlardan biri de Muhammed Rızâ eş-Şebîbî'dir (*Risâletü'l-İslâmiyye*, XI/1, s. 18). Ancak Hüseyin Namık Orkun, eserin *'Umdetü't-tâlib* müellifi Cemâleddin Ahmed tarafından yazılma ihtimalinin bulunmadığını belirtmiştir. İbn Mühennâ ile karıştırılan diğer bir kişi de Ahmed b. Mühennâ b. İsâ el-Emîrî'dir (ö. 749/1348) (Safedî, VIII, 197). Kilisli Rifat'ın sözlük yazarı olma ihtimali üzerinde durduğu (*Hilyetü'l-insân*, mukaddime, h |ح|) bu şahıs bir bedvî emîridir. İbn Mühennâ adıyla şöhret bulan diğer bazı kişiler şunlardır: Tarihçi Abdülcebâr b. Abdullah b. Muhammed el-Havlânî ed-Dârinî (ö. 365/975'ten sonra), şair Ebû Abdullah Muhammed b. Mühennâ b. Muhammed (ö. 600/1204), Tâhâ

b. Muhammed el-Cebrîni el-Halebî eş-Şâfî (ö. 1178/1764).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mühennâ, *Hilyetü'l-insân ve halbetü'l-lisân* (nşr. Kilisli Rifat [Bilge]), İstanbul 1338-40, s. 1-8; mukaddime, h |ح|, lâhika h |ح|; Zehbi, *Târîhu'l-İslâm ve tabakâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3014, XI, vr. 107^a; Safedî, *el-Vâfi*, I, 50; VIII, 197-198; Tâceddin b. Muhammed el-Hüseyinî, *Ğâyetü'l-ihtisâr*, Bulak 1310, s. 90; İbn İnebe, *'Umdetü't-tâlib fî ensâbi âli Ebî Tâlib*, Bombay 1318, s. 1, 195; İbnü'l-Fuvâtî, *Telhişu Mecma'i'l-âdâb* (nşr. Mustafa Cevâd), Dimşk 1962-65, IV/1, s. 100, 102-104, 141-142, 256, 291, 323, 330, 355, 385, 533, 577, 943, 948, 1103, 1179-1180; IV/2, s. 689, 724; IV/3, s. 104, 184, 260, 304, 568, 671; IV/4, s. 671, 673, 699; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 294; W. Pertsch, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlich-Bibliothek zu Berlin. Türkischen Handschriften*, Berlin 1889, VI, 100-101, nr. 60; Ethé, *Catalogue*, I, 1022; Platon M. Melioranskiy, *Arap filolog o Turetskom yazıke*, St. Petersburg 1900; a.mlf., "Arap filolog o Mongol'skom yazıke", *ZVO*, sy. 15 (1904), s. 75-172; E. Blochet, *Bibliothèque Nationale catalogue des manuscrits persans*, Paris 1934, IV, 50-51, nr. 2080; Abdullah Battal [Taymas], *İbnü-Mühennâ Lûgati*, İstanbul 1934; a.mlf. - Hasan Eren, "İbn Mühenna Lûgati Hakkında", *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1950, I, 127-158; N. N. Poppe, *Mongol'skiy Slovar Mukaddimat al-Adab*, Leningrad 1938, s. 432-451; Abdülkadir İnan, "Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri", *TDAY Belleteri* (1953), s. 56-57, 61; Muhammed Rızâ eş-Şebîbî, *Mü'errihu'l-İrâk: İbnü'l-Fuvâtî*, Bağdad 1958, II, 196-200; a.mlf., "Sekâfetüne'l-luğaviyye fî 'aşri'l-Moğol", *Risâletü'l-İslâmiyye*, XI/1, Kahire 1959, s. 17-22; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, II, 6; Âğâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşâni'î's-Şî'a*, Beyrut 1972, VII, 81; Hüseyin Ali el-Mahfûz, "İbni Mühennâ", *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20 Ekim 1973) Bildiri Özetleri*, İstanbul 1973, s. 70; Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, İstanbul 1974, II, 144-149, 190; S. E. Malov, "İbn Muxanna o turetskom yazıke", *ZKV*, III (1928), s. 221-248; V (1930), s. 507-525; Hasan Eren, "Beiträge zur türkischen wortforschung", *KCs.A*, III/2 (1940), s. 2-5; Louis Ligeti, "Un vocabulaire mongol d'Istanbul", *AOH*, XIV (1962), s. 3-99; a.mlf., "Notes sur le vocabulaire mongol d'Istanbul", a.e., XVI (1963), s. 103-174; Cemal Muhtar, "İslâm'da Sözlük Çalışmaları", *MÜİFD*, IV (1986), s. 350; Süleyman Tülüçü, "İbn Mühennâ Sözlüğü ve Bu Sözlükte Kadın ve Kadın Akıbalık Adları İçin Kullanılan Sözcükler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 2, Erzurum 1995, s. 155-165; Dihhudâ, *Lûgatnâme*, X, 94; "Cemâlüddin, Ahmed İbni Ali", *TA*, X, 146; "İbni Mühenna Lûgati", *TDEA*, IV, 320.



MUSTAFA ERKAN

İBN MÜKERREM

(bk. İBN MANZÛR).

İBN MÜLCEM

(ابن ملجم)

Abdurrahmân b. Amr b. Mülcem
el-Murâdî el-Himyerî el-Kindî
(ö. 40/661)

Hz. Ali'nin katili.

Hayatının ilk dönemi hakkında fazla bilgi yoktur. Himyerî asıllı olduğu ve Hz. Ömer zamanında Medine'ye gelerek Muâz b. Cebel'den Kur'an öğrendiği bilinmektedir. Mısır'ın fethine katılıp orada yerleşen İbn Mülcem Sıffin'de Hz. Ali'nin saflarında savaştı, fakat Hakem Vak'ası'ndan sonra diğer Hâricîler'le birlikte ona karşı cephe aldı.

İbn Mülcem, Nehrevan Savaşı'nda (38/658) canını kurtaran Hâricîler'den Bûrek es-Sarîmî ve Amr b. Bekir (Bûkeyr) et-Temîmî (Zâzeveyh), Mekke'ye giderek 39 (660) yılında hac yaptıktan sonra ümmetin içine düştüğü durumu tartışılar ve yeryüzünde fesat çıkaran kişiler olarak gördükleri Ali, Muâviye ve Amr b. Âs'ın ortadan kaldırılmalarının gerektiğine karar verip bu kararı üçünü birden aynı zamanda öldürmek suretiyle uygulayacaklarına dair yemin ederler. Planlarını 17 Ramazan 40'ta (24 Ocak 661) gerçekleştirmeyi tasarlayan suikastçılardan İbn Mülcem Hz. Ali'yi öldürmek üzere Kûfe'ye gider ve orada Kindeli yakınlarıyla bir araya gelir, ancak niyetini açıklamaz. Bir gün, Nehrevan'da öldürülen arkadaşları için ağıt yakan Teymûr-Ribâb kabilesi mensupları ve bu arada onlardan çok güzel bir kadın olan Katâmi bint Şicne (Şihne) ile karşılaşır. Kadının güzelliğine hayran kalan İbn Mülcem ona evlenme teklifinde bulunur. Katâmi bu teklifi mehir olarak kendisine 3000 dirhem, bir köle, bir kadın hizmetçi vermesi ve Ali b. Ebû Tâlib'i öldürmesi şartıyla kabul edeceğini, çünkü Nehrevan'da babasıyla kardeşini kaybettiğini ve intikam almak istediğini bildirir; İbn Mülcem de esasen bu amaçla Kûfe'ye geldiğini söyler ve böylece anlaşılır. Daha sonra Katâmi, İbn Mülcem'e yardım etmesi için kabilesinden Verdân b. Mücâlid (Mes'ûdî'ye göre [Mürûcû'z-zeheb, II, 424] Mücâşi' b. Verdân) adında birini bulur; İbn Mülcem de Benî Eşca'dan Şebîb b. Becere (Mes'ûdî'ye göre [a.g.e., II, 424], Şebîb b. Necde) adlı bir Hâricî'nin kendilerine katılmasını sağlar. Olaydan önceki gece İbn Mülcem ve yardımcıları, Kûfe'deki el-Mescidü'l-

a'zam'da itikâfa çekilmiş bulunan Katâmi'yi ziyaret ederler. Daha sonra da zehirli kılıçlarını kuşanarak Hz. Ali'nin sabah namazını kıldırarak için çıkacağı evinin kapısının karşısına yerleşirler. Halife görünür görünmez Şebîb ona saldırır. Fakat kılıcı kapının pervazına çarpar ve hedefini bulamaz; o da kaçarak kalabalığa karışır. Aynı şekilde Verdân da kaçır ve eve döner; ancak orada durumundan şüphe eden bir yeğeni tarafından öldürülür. Tek başına kalan İbn Mülcem, "Hüküm ancak Allah'a aittir ey Ali, ne sana ne senin adamlarına!" diyerek Hz. Ali'yi başından yaralar. Kaçmaya teşebbüs ederse de Ebû Edmâ el-Hemdânî tarafından yere düşürülür. Daha sonra da evine götürülmüş olan Hz. Ali'nin huzuruna çıkarılır. İbn Mülcem Hz. Ali'ye, kılıcını kırk gün süreyle bilemediğini ve Allah'tan kendisine insanların en şerifini öldürmeyi nasip etmesini dilediğini söyleyince Hz. Ali de -eğer kısas gerekirse- onun bu kılıçla öldürülmesi emrini verir ve böylece onu insanların en şerîri olarak gördüğünü ima etmiş olur.

Hz. Ali'nin şehid edilmesi ve İbn Mülcem'le ilgili olarak Taberî'den özetlenen yukarıdaki bilgiler dışında olayın kahramanları, cereyan tarihi ve akisleri hakkında çok farklı rivayetler mevcuttur. Bunların içinde en fazla dikkat çeken Eş'as b. Kays ile ilgili olandır. Rivayete göre aslında Eş'as, İbn Mülcem'in niyetini bilmektedir; hatta o gece İbn Mülcem ile beraber olmuş ve şafak sökerken ona, "Şafak senin için söktü" şeklinde bir söz söylemiştir (İbn Sa'd, III, 36). Bu sözü duyan Hucr b. Adî suikastla ilgili olduğunu sezmiş ve halifeyi ikaz etmek istemişse de geç kalmıştır. Daha sonra da Hucr'un Eş'as'a, "Onu öldürdün ey tek gözlü!" dediği rivayet edilir (Müberred, III, 1169; Mes'ûdî, II, 424; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, s. 33). Müberred, Eş'as b. Kays'ın İbn Mülcem'in niyetini sezdikten sonra ve olaydan önce Hz. Ali'ye durumu bildirdiğini yazmaktadır (el-Kâmil, III, 1117). Şii kaynaklarının hemen hemen tamamı Hz. Ali'nin kaderini önceden bildiğini, Kûfe'ye gelip yerleşen İbn Mülcem'in niyetini ve onun kendisini öldüreceğini sezdiğini, fakat ölümden korkmayıp Allah'ın kaderine teslim olduğunu rivayet eder.

Kaynaklar, olayın bir cuma sabahı namaz vaktinde vuku bulduğunu büyük bir çoğunlukla bildirmelerini rağmen günün tarihini 17 veya 19 Ramazan 40 (24 veya 26 Ocak 661) olarak farklı verirler. Hz. Ali,

aldığı yaranın tesiriyle iki gün sonra vefat etmiştir; ancak her iki tarih de cumaya rastlamamaktadır. Genellikle kaynaklar, İbn Mülcem'e verilecek ceza hakkında Hz. Ali'nin her zaman olduğu gibi titiz davrandığını, eğer yaşarsa cezasını kendisinin takdir edeceğini, ölmesi halinde ona kısastan başka bir şey ulgulanmamasını, hatta affını istediğini belirtirler. Sonuçta İbn Mülcem Hz. Ali'nin vefatının ardından öldürülmüş ve cesedi yakılmıştır (Taberî, I, 3464).

Hâricîler'den İbâziyye'nin Hafsiyye koluna, "İnsanlar arasında Allah'ın rızasını kazanmak için canını verenler vardır" (el-Bakara 2/204) âyetinin İbn Mülcem hakkında indirildiğine inanır. Ayrıca onun için Hâricî şairleri tarafından birçok şiir yazılmış ve Hz. Ali'yi sevenler de bunlara cevap vermişlerdir. Bu şiirlerin en meşhurları İmrân b. Hittân'ın, "Ey bir dindar adamın vuruşu! O bu vuruşla arşın sahibinin rızasını kazanmaktan başka bir şey istememişti. Onu bugün anıyorum ve Allah katında amelleri bakımından yaratılmışların en zengini sayıyorum" beytiyle Şâfiî kelâm âlimi Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî'nin şair olmadığı halde ona karşı söylediği, "Ey bir kâfirin vuruşu! O bu vuruşla kendini cehennem ateşine atacak cezadan başka bir fayda elde etmemiştir. Ben onu din yönünden lânetliyorum; aynı zamanda onun için ebedî af ve bağışlanma dileyeni de lânetliyorum. Bu şakî insanların en şakîsidir; o insanların rabbi katında en hafifi, en değersizidir" mısralarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 33-37; *el-İmâme ve's-siyâse*, I, 137-138; Belâzûrî, *Ensâb*, II, 487-509; Dineverî, *el-Ahbârü't-tuvâl*, s. 218 vd.; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâli), Beyrut 1406/1986, III, 1115-1121, 1168-1169; Ya'kûbî, *Târîh*, s. 202; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 3456-3461, 3464 vd., 3469; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, IV, 359; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, II, 423-426; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Ma'âtilü't-Tâlibiyyin* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1949, s. 29 vd., 33, 38 vd., 41; Şeyh Müfid, *el-İrşâd* (trc. I. K. A. Howard), London 1981, s. 5-14; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), İstanbul 1979, s. 81, 91; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, Haydarâbâd 1318-19, s. 481-484; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü âli Ebi Tâlib*, Necef 1375/1956, III, 92-100; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 387 vd.; a.mlf., *Üsdü'l-gâbe*, IV, 116-121; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamis*, II, 280-282; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 114-115; Emîn Muhammed Talî, *Aşlü'l-Muvahhidine'd-Dürüz ve uşûlühüm*, Beyrut 1961, s. 24; A'yânü's-Şî'a, I, 534 vd.; L. Veccia Vaglieri, "İbn Muldjam", *EP* (İng.), III, 887-890; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali", *DİA*, II, 374.



ETHEM RUHI FİĞLALI

İBN MÜNÂZİL(bk. ABDULLAH b. MUHAMMED
b. MÜNÂZİL).**İBN MÜNCİB es-SAYRAFÎ**

(bk. İBNÜ's-SAYRAFÎ, Ebü'l-Kâsım).

İBN MÜNKİZ

(ابن منقذ)

Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer)
Müeyyidüddeve Necmüddin Üsâme
b. Mürşid b. Ali b. Mukalled
b. Nasr b. Münkiz eş-Şeyzerî
el-Kinânî el-Kelbî
(ö. 584/1188)Münkizogulları hânedanına mensup
emîr, tarihçi ve edip.

27 Cemâziyelâhir 488' de (4 Temmuz 1095) babası Mürşid'in emîri bulunduğu Şeyzer'de doğdu. Babası ve daha sonra onun inzivaya çekilmesi üzerine yerini alan amcası Ebü'l-Asâkir Sultan tarafından, kendilerinin ardından emirlik makamına geçeceği düşüncesiyle iyi bir asker, idareci ve edip olarak yetiştirildi. Hocaları arasında Trablus Dârü'lilmî'nin başkanı Ebû Abdullah et-Tuleytîlî, Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebü'l-Hasan Ali es-Sinbisî gibi âlimler bulunmaktadır; İbn Habbûs ve İbnü'l-Hayyât et-Tağlibî gibi şairlerle de yakın ilişkileri vardı. Doğumundan dört yıl sonra Kudûs Haçlı istilâsına uğradı. Bu sebeple çocukluğundan itibaren Haçlılar'la yapılan savaşları yakından takip etme ve onları tanıma imkânı buldu. Amcası Ebü'l-Asâkir Sultan'ın bir oğlunun olması üzerine veliahtlığını iptal etmesine son derecede üzülen İbn Münkiz 524'te (1130) Şeyzer'den ayrılıp Dimaşk'a gitti ve Haçlılar'a karşı savaştı; daha sonra da Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin hizmetine girdi. Haçlı ve Bizans kuvvetlerinin 533'te (1138-39) Şeyzer'i kuşatmaları üzerine onlara karşı düzenlenen askerî harekâta katıldı. Tehlikenin bertaraf edilmesinden sonra şehre giren İbn Münkiz, amcası Ebü'l-Asâkir Sultan'ın kendisini rakip gördüğünü anlayınca Dimaşk'a döndü ve Emîr Üner'in hizmetine girip oraya yerleşti. Daha sonra Dimaşk-lılar'la Haçlılar arasında yapılan savaşlara ve barış görüşmelerine katılarak bü-

yük kahramanlık ve yararlıklar gösterdi. Fakat Üner'in Zengî aleyhine Haçlılar'la iş birliği yapmaya teşebbüs etmesi yüzünden 539 (1144-45) yılında Fâtımîler'in başşehri Kahire'ye gitti ve burada hem halife hem de vezirler nezdinde büyük itibar gördü. Mısır'da on yıl kalan İbn Münkiz, siyasî mücadeleler ve saray entrikaları sebebiyle tekrar Dimaşk'a dönüp Nüreddin Mahmud Zengî'nin hizmetine girdi (549/1154). Bu sırada 4000 cilt tuttuğu söylenen kitapları zayi oldu. 552'de (1157) meydana gelen deprem sırasında Münkizogulları'nın İbn Münkiz dışındaki bütün fertleri öldü. Şeyzer'in sahipsiz kaldığını gören Nüreddin'in şehri ele geçirmesinden sonra İbn Münkiz, muhtemelen oranın emirliğinde hak iddia etmesinden dolayı onunla ihtilâfa düştü ve Dimaşk'tan ayrılarak Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) Artuklu Emîri Fahreddin Karaarslan'ın yanına gitti. Burada 570 (1174-75) yılına kadar Artuklular'ın hizmetinde huzurlu bir hayat yaşayan İbn Münkiz edebiyat ve tarihe dair bazı eserlerini yazma fırsatı buldu. Nüreddin Mahmud'un ölümünden sonra Münkiz ailesiyle dost olan Selâhaddin-i Eyyübî'nin Suriye'ye gelmesi üzerine Hısnıkeyfâ'dan Dimaşk'a döndü. İbn Münkiz'a büyük saygı gösteren Selâhaddin kendisine maaş bağladığı gibi ev ve arazi verdi. Böylece çok maceralı geçen uzun yıllardan sonra sakin ve huzurlu bir hayata kavuşan İbn Münkiz 23 Ramazan 584'te (15 Kasım 1188) Dimaşk'ta vefat etti ve Cebelikâsiyûn Mezarlığı'na gömüldü. İbn Hallikân onun Yezid nehri kıyısındaki kabrini ziyarete gittiğini söyler (*Vefeyât*, I, 199). Cesaret ve cömertliğiyle tanınan İbn Münkiz, asker ve devlet adamlığının yanında çok verimli bir müellif olarak da şöhrete sahipti; şiirleriyle meşhur edip ve şairlerin takdirini kazanmıştı. Divanının bir kısmını kendisinden okuyan İmâdüddin el-İsfahânî ondan övgüyle söz eder. Selâhaddin-i Eyyübî de devrin emirlerinin edibi ve ediplerinin emîri denilen İbn Münkiz'in siyasî ve askerî tecrübe-lerinden faydalanmak için seferleri ve icraatıyla ilgili konularda fikrini alırdı.

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-İ'tibâr*. Günümüze ulaşan en ünlü eseridir. İbn Münkiz bu kitabıyla Arap edebiyatında yeni bir çığır açmıştır. O güne kadar İslâm dünyasında ediplerin kendi biyografilerini yazma geleneği mevcut olmadığı halde edebî nelerin en güzel örneklerinden biri olan *Kitâbü'l-İ'tibâr* müellifin gençlik ve olgunluk

dönemindeki hâtıralarını ihtiva eder ki bir asilzadenin nasıl yetiştirildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca bölgenin o dönemdeki kültürel, siyasî, içtimâî ve iktisadî hayatı, Haçlılar ve müslümanlarla aralarındaki ilişkiler, ahlâk ve namus anlayışı, avlanma usulleri, tedavi yöntemleri, savaşlar, savaşlarda kullanılan araç gereçler gibi konularda önemli bilgiler verir. İbn Münkiz anlattıklarının birçoğuna şahit olmuş veya bizzat olayların içinde yaşamıştır. Ancak zaman zaman hâfıza yanılması sebebiyle olaylarda ve kronolojide hatalara düştüğü görülmektedir. *Kitâbü'l-İ'tibâr*'ı Arap dili ve edebiyatı açısından inceleyen Darko Tanaskoviç, İbn Münkiz'in edebî dille halk dili arasında başarılı bir irtibat kurduğunu kaydeder ve eserin bu yönüyle dilciler için taşıdığı öneme dikkat çeker (bk. bibl.). *Kitâbü'l-İ'tibâr*'ın neşirleri Hartwig Derenbourg (Paris 1886-1893; Frankfurt 1994), Philip Khuri Hitti (Princeton 1930; Bağdad 1965; Kahire, ts.; Beyrut 1981), Abdülkerîm el-Eşkar (Dimaşk 1980) ve Kâsım es-Sâmerrâî (Riyad 1407/1987) tarafından yapılmıştır. Rubin Mass, eserden seçtiği bazı kısımları *Muntaḥabât min Kitâb al-İ'tibâr li-Usâma Ibn Munqid* adı altında İbrânîce çevirisiyle birlikte yayımlamıştır (Jerusalem 1943). Kitabın bu neşirlerden başka çeşitli dillere yapılmış tercümeleri de bulunmaktadır. Fransızca: Hartwig Derenbourg, *Souvenirs historiques et récits de chesse* (Paris 1895); André Miquel, *Des enseignements de la vie : Souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades* (Paris 1983). Almanca: Georg Schumann, *Usâma Ibn Munqidh. Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge* (Innsbruck 1905); Holger Preißler, *Die Erlebnisse des syrischen Ritters Usâma Ibn Munqidh* (Leipzig 1981; Münih 1985). İngilizce: Philip Khuri Hitti, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades, Memoirs of Usâmah Ibn - Munqidh* (New York 1929; Beyrut 1964; Princeton 1987; London 1987); George R. Potter, *The Autobiography of Ousama* (London 1929). Türkçe: Yusuf Ziya Cömert, *İbretler Kitabı* (İstanbul 1992). Rusça: M. Salier, *Usâma b. Munqid, Kniga nazidania* (Petersburg 1922; Moskova 1958). Eser ayrıca Darko Tanaskoviç tarafından Sırpça'ya da tercüme edilmiştir (Belgrad 1984). 2. *Divânü's-Şi'r* (*Divânü Üsâme b. Münkiz*). Altı bölüm halinde (gazel, vâsıf, mü-

leh, medih, edep, risâ) düzenlenen eser yaşanan gerçek hayatla ilgili şiirlerden oluşur. Sadece bir bölümü günümüze ulaşmış olan eser Hartwig Derenbourg (*Ousâma b. Munkidh, I. La vie d'Ousama*, Paris 1889-1893) ve Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd (Kahire 1953; Beyrut 1403/1983) tarafından neşredilmiştir. **3. el-Bedî' fî nakdi's-şî'r** (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî – Hâmid Abdülmecîd, Kahire 1380/1960; Beyrut 1407/1987). **4. Kitâbü'l-'Aşâ**. Başta Hz. Mûsâ'nın olmak üzere meşhur kişilerin asâlarına dair hikâye ve şiirleri, sâlih-âbid kişilerin menkıbelerini ve kendi hayatıyla ilgili bazı olayları ihtiva eder (nşr. M. le Marquis, Paris 1893; nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1370/1951, 1392/1973; nşr. Hasan Abbas, İskenderiye 1978; Kahire 1981). **5. Kitâbü'l-Menâzil ve'd-diyâr**. 568'de (1172) Hisnikeyfâ'da tamamlanan eser, Şeyzer ve diğer bazı şehirlerde meydana gelen depremlerle diğer bazı konular hakkında olup eserde şiirlere de yer verilmiştir (nşr. Enes Halidov, Moskova 1961 [tıpkıbasım]; nşr. Şuayb el-Arnaût, Dimaşk 1385/1965; Kahire 1992; nşr. Mustafa Hicâzî, Kahire 1968). **6. Kitâbü Lü-bâbî'l-âdâb (Kitâbü Lâmiyyeti'l-âdâb)**. Siyaset, cömertlik, cesaret, edebiyat, belâgat, hikmet, gençlik ve ihtiyarlık gibi birçok konuyu ele alan edebî bir eserdir. İlk defa bir bölümü *el-Muktefat* dergisinde yayımlanmış (Kahire 1908) daha sonra Ahmed Muhammed Şâkir tarafından tam neşri yapılmıştır (Kahire 1354/1935). **7. Telhîsu Menâkibi'l-'Ömeryn li'bni'l-Cevzi**. İbnü'l-Cevzî'nin, Hz. Ömer ve Emevî Halifesi Ömer b. Abdülâzîz hakkındaki *Menâkibü 'Ömer b. el-Hattâb ve Siretü ve menâkibü 'Ömer b. 'Abdî'azîz* adlı iki eserinin senetlerini kısmen hazfederek ortaya koyduğu çalışmadır. Her iki eser müstakil olarak yayımlanmıştır (nşr. Zeyneb İbrâhim el-Kârût, *Menâkibü Emîri'l-mü'minin 'Ömer b. el-Hattâb*, Beyrut 1407/1987; nşr. Naîm Zerkûr, *Siretü ve menâkibü 'Ömer b. 'Abdî'azîz*, Beyrut 1404/1984).

İbn Münkiz'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *et-Târîhu'l-Bedri, Fezâ'ilü'l-huleiâ'i'r-râsidin, Kitâbü Târîhi Âli Münkiz, Târîhu'l-İslâm, Aḥbârü'n-nisâ', Kitâbü't-Te'essî ve't-tesellî, Kitâbü's-Şeyb ve's-şebâb, Aḥbârü'l-büldân, Târîhu'l-kılâ' ve'l-ḥuşûn, Ezhârü'l-enhâr, en-Nevm ve'l-aḥlâm, Resâ'ilü's-sâ'il, Zeylû Yetimetü'd-dehr, Mekârimü'l-aḥlâk, Kitâbü'l-Kazâ*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Münkiz, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh* (trc. Philip K. Hitti), Princeton 1987, tercüme edenin önsözü, s. 3-21; İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kaşr* (nşr. Şükrî Faysal), Dimaşk 1375/1955, I, 498-547; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, V, 208; İbnü'l-Adîm, *Buḡyetü't-taleb* (Zekkâr), bk. İndeks; İbn Hallîkân, *Vefeyât*, I, 195-199; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXI, 165-167; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 378-382; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 331-332; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 130-138; Cl. Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté Franque d'Antioche*, Paris 1940, s. 44-46; Brockelmann, *GAL*, I, 389-391; *Suppl.*, I, 552-553; N. Elisséeff, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, I, 20-22; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangî*, Erzurum 1978, s. 4; a.mlf., *Dimaşk Atabegliği*, İstanbul 1985, s. XIX; Baron Carra de Vaux, *Müfekkiri'l-İslâm* (trc. Âdil Züaytir), Kahire 1979, s. 129-141; Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Rihle ve'r-rahâletü'l-müslimîn*, Cidde, ts., s. 251-265; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihîn*, Beyrut 1980, II, 243-245; Abdurrahman Hamîde, *A'lâmü'l-coğrafiyyine'l-'Arab ve muktefat min âşârihim*, Dimaşk 1416/1995, s. 378-387; Tâhir en-Na'sanî el-Hamenî, *Üsâme b. Münkiz*, Hama, ts.; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 119-120; a.mlf., "Üsâme", *İA*, XIII, 119-121; I. Schen, "Usama Ibn Munqidh's Memoirs: Some Further Light on Muslim Middle Arabic", *JSS*, XVI (1972), s. 218-224; Darko Tanasković, "Autobiografija Usame Ibn Munkiza-Jedinstveni Jezički Spomenik", *POF*, XXVI (1976), s. 233-269; Ign. Kratschkovsky, "Usâma b. Murshid", *EI* (İng.), VIII, 1047-1048.

ALİ SEVİM

İBN MÜSDİ

(ابن مسدي)

Ebû Bekr Cemâlüddin Muhammed b. Yûsuf b. Mûsâ el-Ezdî el-Girnâti (ö. 663/1265)

Hadis hâfızı ve kıraat âlimi.

598 (1202) veya 599'da Endülüst'e Gîrnata (Granada) civarında Vâdiâş'ta (Guadix) doğdu. Büyük dedesine nisbetle İbn Müsdî (Mesdî) diye meşhur oldu. Endülüsi ve Mühellebî nisbeleriyle de anılır. Yirmi yaşına kadar memleketindeki birçok âlimden ilim tahsil etti. 620'den (1223) sonra Tilimsân, Tunus, Halep, Dimaşk gibi yerleri dolaşarak Mısır'a geçti. Mısır'da bir müddet oturduktan sonra Mekke'ye göç edip vefatına kadar burada yaşadı. Seyahatleri sırasında birçok âlimden faydalandı, bazılarından icâzet aldı. Abdüssamed b. Ebû Recâ el-Belevî, Ebû'l-Kâsım İsâ b. Abdülâzîz el-Lahmî ve Mu-

ammed b. Ali el-Esedî es-Sebtî'den kıraat tahsil etti. İbn Müsdî'nin diğer hocaları arasında Ebû Muhammed İbn Ulvân, Ebû'l-Kâsım İbn Sasrâ, Fahre'l-Fârisî, İbn Halfûn ve Muhammed b. Abbâd el-Hilâtî gibi âlimler yer almakta olup Alemüddin ed-Devvâdârî, seyahatnâmesiyle ünlü Ebû Muhammed el-Abderî, Mecdüddin Abdullah b. Muhammed et-Taberî, Abdül-mü'min ed-Dimyâtî ve Ebû'l-Yümn İbn Asâkir de onun talebelerinden bazılarıdır. İbn Müsdî 10 Şevval 663'te (26 Temmuz 1265) Mekke'de meydana gelen bir baskın sırasında öldürüldü; bir rivayete göre ise veba salgınında öldü ve Cennetü'l-Muallâ'ya defnedildi.

Geniş ilmî birikiminden söz edilen İbn Müsdî'nin hadisin yanı sıra fıkıh, kıraat, edebiyat ve şiirle de uğraştığı, nazım ve nesir alanında dili çok iyi kullandığı, ifadelerinin son derece düzgün, fesahat ve belâgat açısından kusursuz olduğu, hem Mağrib hattını hem de diğer İslâm ülkelerinde kullanılan yazıyı çok güzel yazdığı belirtilmektedir. Dedesinden Kâdirî tarihati hırkası giydiği rivayet edildiğine göre (Safedî, V, 254) onun tasavvufu da ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Tenkitlelerinden çok az kimsenin kurtulduğu belirtilen İbn Müsdî Mekke'ye yerleştiikten sonra Zeydiyye mezhebine ilgi duyarak aralarına katılmış, onlar da kendisini 661'de (1263) Mescid-i Harâm'a hâtip tayin etmiştir. Kitaplarında genellikle Zeydîlik'le ilgili bilgiler verdiği zikredilmekte, Hz. Âişe hakkında ileri geri konuştuğu ve Şîa yanlısı bid'atçı bir kimse olduğu belirtilmektedir.

İbn Müsdî, Endülüslü bir hocasının bir araya getirdiği *Erba'in*'ini ondan alıp daha sonra bu hadislerin başka senedlerini bularak onları rivayet etmesi sebebiyle eleştirilmiştir. Eleştiriyi değerlendiren İbn Hacer, bu durumun semâ iddiasında bulunulmaksızın yapılmış bir nevi tahrîc faaliyeti olarak görülmesi gerektiğini, bunun da râvinin kizbine değil vehmine delâlet edeceğini ileri sürmüş ve İbn Müsdî'yi savunmuştur (*Lisânü'l-Mizân*, V, 438). Zehebî de İbn Müsdî'yi zayıf sayanların bulunduğunu belirterek kendisinin de *Mu'cem*'ini inceleyen bazı vehimlerini tesbit ettiğini söylemektedir (*Tezkiretü'l-ḥuffâz*, IV, 1449). İbn Müsdî'yi para karşılığında hadis rivayet ettiği için tenkit edenler de vardır (Fâsî, II, 407-408).

Eserleri. 1. *Mu'cemü's-şüyûḥ*. İbn Müsdî'nin şeyhleri hakkında bilgi verdiği

üç cilt hacminde bir eser olup vezinsiz fakat kafiyeli bir anlatımla kaleme alınmıştır. Zehebî bu eserden istifade ettiğini (*Mizânü'l-İtidâl*, IV, 73), Safedî de müellif hattı nüshasını görüp ondan faydalandığını (*el-Vâfi*, V, 255) bildirmektedir. İbn Müsdî'nin devrinin diğer tanınmış âlimleri için de mu'cemler kaleme aldığı belirtilmektedir. 2. *el-Müsnedü'l-ğarîb*. Müellifin yaşadığı dönemdeki ve daha önceki hadis âlimlerinin görüşlerini topladığı bir eserdir. 3. *el-Müselâât*. Eserden seçilmiş hadisleri ihtiva eden bir cüz günümüze ulaşmıştır (*Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye*, Mecmua, nr. 103, yr. 172-177). 4. *İ'lâmü'n-nâsik bi-â'lâmî'l-menâsik*. Mezheplerin hacla ilgili görüşlerinin ve dayandıkları delillerin toplandığı hacimli bir kitaptır (a.g.e., a.y.). 5. *el-Erbâ'üne'l-muhtâre fî fazli'l-hac ve'z-ziyâre*. Brockelmann, eserin Ebû Bekir Cemâleddin Muhammed b. Yûsuf b. Muğire'ye de nisbet edildiğini söylemekte (*GAL* [Ar.], VI, 281-282), İbn Rüşeyd bu eserden çeşitli hadisler nakletmektedir (*Mil'ü'l-aybe*, V, 133, 140).

İbn Müsdî'nin bunlardan başka *Menâkıbü's-Siddîkî* ile kendisine tarikat hırkası giydiren şeyhlerinin Hz. Peygamber'e ulaşan silsilesini kaydettiği bir cüzünden bahsedilmekte (Abdülhay el-Kettânî, II, 580), *Keşfü'z-zunûn*'da onun "delâilü'n-nübüvve" konusunda eser yazanlardan olduğu belirtilmekte (I, 706; ayrıca bk. *DÂ*, XVI, 276), ayrıca Muâviye ve yakınları aleyhinde 600 beyitlik bir kaside bulunduğunu kaydedilmektedir. Onun *Esne'l-menâ'ih fî esme'l-medâ'ih* adlı na'tı da meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rüşeyd, *Mil'ü'l-aybe bi-mâ cümü'a bi-tûli'l-ğaybe* (nşr. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca), Beyrut 1408/1988, V, 133, 140, 143, 144, 231, ayrıca bk. İndeks; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1448-1450; a.mlf., *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 73; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), III, 1312-1313; Safedî, *el-Vâfi*, V, 254-255; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 162; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, II, 333-334; Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, II, 403-410; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 437-438; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VI, 228; *Keşfü'z-zunûn*, I, 58, 706; II, 1735; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 313; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstefafe*, s. 83; a.e. (Özbek), s. 123, 203, 287; *İzâhu'l-meknûn*, II, 508; Brockelmann, *GAL* (Ar.), VI, 281-282; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XII, 140; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 580; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 150-151; M. Habîb el-Hile, *el-Târîh ve'l-mü'errihûn bi-Mekke*, London 1994, s. 43-45; Yusuf Şevki Yavuz, "el-Hasâisü'l-kübrâ", *DÂ*, XVI, 276.



ABDÜLKADİR ŞENEL

İBN MÜYESSER

(ابن میسر)

Ebû Abdillâh Tâcüdîn
Muhammed b. Ali b. Yûsuf
b. Müyesser el-Mısırî
(ö. 677/1278)

Mısırlı tarihçi.

628 (1231) yılında Kahire'de doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nesebî, Fâtımî Halifesi Hâfız-Lidî'nillâh döneminin (1132-1149) önemli şahsiyetlerinden el-Emîrû'l-Muazzam Celâleddin Muhammed Celeb Râgîb tarafından Tunus'tan Mısır'a getirilen bir şahsa dayanır. İbn Müyesser adını yine Fâtımî emîrlerinden olduğu sanılan büyük dedesinden alır. Eyyûbîler'in yıkılışı ve Memlûk Devleti'nin kuruluşu sırasında yaşanan buhrana ve I. Baybars'ın parlak devrine (1260-1277) şahit olduktan sonra 18 Muharrem 677 (11 Haziran 1278) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Mukattam'da toprağa verildi.

Eserleri. İbn Müyesser'in günümüze kadar geldiği bilinen tek eseri *Ahbâru Mısır* (*Târîhu Mısır*) olup Muhammed b. Ubeydullah el-Müsebbihî'nin (ö. 420/1029) tarihine zeyil olarak yazılmıştır; bu sebeple *Tekmiletü Târîhi'l-Müsebbihî* ve *Târîhu'l-kebir 'ale's-sinîn zeyyele bihî 'alâ Kitâbi'l-Müsebbihî* adlarıyla da bilinir (Safedî, IV, 188). Tolunoğulları'ndan başlayarak müellifin zamanına kadar gelen eser, Nüreddin Mahmud Zengî dönemi ve Haçlı seferleri hakkında önemli bilgiler ihtiva eder. Eserin, Makrizî tarafından 814 (1411) yılında *el-Muntekâ min ahbâri Mısır li'bn Müyesser* adıyla kaleme alınmış 439-553 (1047-1158) yılları arasını içeren bir muhtasarı günümüze ulaşmıştır (Bibliothèque Nationale, nr. 1688). Ancak Âmir-Biahkâmillâh döneminin (1101-1130) 502-514 (1108-1120) yılları arası kayıptır. Bu eksiklik, Fâtımîler'in son asrıyla ilgili bilgileri İzzeddin İbnü'l-Esir'den yaptığı iktibaslar hariç- tamamen İbn Müyesser'den aldığı anlaşılabilir. Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb*'inden tamamlanabilmektedir. *Ahbâru Mısır*'ın esasını teşkil eden Fâtımîler'in XI ve XII. yüzyıllar arası dönemi daha çok Ebû Abdullah el-Murtazâ Muhammed b. Hasan et-Trablusî, Reşid b. Zübeyr, Ebû Zekeriyâ Zekiyüddin Yahyâ b. Ali ed-Dımaşkı, İzzeddin İbnü'l-Esir, Habbâl, Ebû'l-Fevâris Hamdân b. Abdürrahîm el-Esâribî, İbnü'l-Me'mûn el-Batâihî ve Cevvânî gibi tarihçilerin bir kısmı bugün mevcut olmayan kitaplarından faydalanılarak yazılmıştır

ve eser bu yönüyle özel bir önem taşımaktadır. Makrizî, İbn Tağrıberdî, İbn Hacer el-Askalânî ve Nüveyrî ise ondan faydalanmışlardır. Öte yandan İbn Müyesser ile Ali b. Zâfir el-Ezdzî'nin verdikleri bilgiler arasında da büyük benzerlikler bulunması dikkat çekmektedir. Ancak bunun sebebi genelde aynı kaynakları, özellikle İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil*'ini kullanmış olmalarıdır. *el-Muntekâ*'nın Haçlı seferleriyle ilgili kısmı Baron Mac-Guckin de Slane tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte ayrı bir bölüm halinde yayımlandığı gibi (*RHC Or.*, III | 1884), s. 457-473) gibi Fransızca özetleriyle birlikte Henri Massé (Kahire 1919), William Mylord (Kahire 1980), bir mukaddime ve bir fihrist ilâvesiyle Eymen Fuâd Seyyid (Kahire 1981) tarafından neşredilmiştir. Müellifin *Kitâbü Târîhi'l-kuğât* adlı eseri ise (Safedî, IV, 188) günümüze intikal etmemiştir. İbn Hacer'in *Ref'u'l-İsr*'i yazarken ondan faydalandığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Safedî, *el-Vâfi*, IV, 188; Makrizî, *el-Hıta*, II, 17, 19; *Keşfü'z-zunûn*, I, 304; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XI, 73; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 574; N. Elisséeff, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, I, 56-57; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-mü'errihûn*, Beyrut 1983, III, 111-112; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 150-151; Claude Cahen, "Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides", *BIFAO*, XXXVII (1937-38), s. 1-27; a.mlf., "İbn Muyassar", *EJ*² (İng.), III, 894; Michael Brett, "Choix de passages de la chronique d'Égypte d'Ibn Muyassar ...", *JRAS*, I (1952), s. 293-295; Muhammed Mehdi Müezzîn-i Câmî, "İbn Müyesser", *DMBİ*, IV, 717-718.



ALİ SEVİM

İBN MÜZEYN

(bk. YAHYÂ b. İBRÂHİM).

İBN NÂCİ

(ابن ناجی)

Ebû'l-Kâsım b. İsâ b. Nâcî
et-Tenühî el-Kayrevânî
(ö. 839/1435)

Mâlikî fıkah âlimi
ve biyografi yazarı.

760 (1359) yılında Kayrevan'da doğdu. Bazı kaynaklarda adı Kâsım, künyesi de Ebû'l-Fazl ve Ebû'l-Kâsım olarak kaydedilir (Hifnâvî, s. 92; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 364). Ancak kaynakların çoğunda adı Ebû'l-Kâsım diye belirtildiği gibi Muhammed Mahfûz da bir belgeye dayanarak bu-

nu teyit etmekte ve künyesini Ebû'l-Fazl şeklinde vermektedir (*Terâcimü'l-mü'ellifin*, V, 8). İbn Nâcî babasının ölümünden sonra amcasının himayesinde büyüdü. Kayrevan'da Ebû Muhammed Abdüsselâm es-Sefâkûsî, amcası Halîfe b. Nâcî, Muhammed b. Kalîlülhem, Ebû Abdullah Muhammed b. Bûndâr el-Murâdî, Ahmed b. Selâme el-Mûsâvî, İbn Kîrât diye tanınan Ali b. Hasan ez-Zeyyâtî'den ders aldı. Yirmi bir yaşında iken Zeytûne Camii'nin imam - hatipliğine getirildi. Daha sonra Tunus'a gitti ve burada kaldığı on dört yıl boyunca İbn Arafe, Ebû Mehdi İsâ el-Gubrînî, Übbî, Ya'kûb ez-Zigbî, Ebû'l-Kâsım el-Kosantînî, Ebû'l-Kâsım es-Selâvî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed eş-Şebîbî gibi âlimlerden istifade etti. Cerbe'de üç yıldan fazla kadılık ve hatiplik yaptıktan sonra istifa ederek Kayrevan'a döndü. Kâbis, Bâce, Ürbûs, Sûse, Tebisse ve Kayrevan kadılıklarında da bulundu. Ahkâm, nevâzil ve fûrû-i fikhîyi bilen İbn Nâcî'nin yetiştirdiği talebelerinden en meşhuru Ebû'l-Abbâs Halûlû vefat eden İbn Nâcî'nin ölüm tarihi bazı kaynaklarda 830 (1427), 837 (1433) ve 838 (1434) olarak zikredilmektedir.

Eserleri. 1. Ziyâdât 'alâ Me'âlimi'l-îmân. Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ'ın (ö. 699/1300), Kayrevan şehrinde ve burada yetişen yahut burayı ziyaret eden âlimlerden bahseden *Me'âlimü'l-îmân fi mârifeti ehli'l-Kayrevân* adlı eserini, rivayet senedlerini çıkararak ihtisar ettiği ve Debbâğ'ın ölümünden sonraki dönemlere ait bazı kişilerin biyografilerini IV. ciltte bir araya getirerek tamamladığı bir çalışma olup aynı eserle birlikte dört cilt halinde neşredilmiştir (Tunus 1320/1902). Ayrıca eserin I. cildi İbrâhim Şebbûh (Kahire 1388/1968), II. cildi Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr ve Muhammed Mâdûr (Kahire 1972), III ve IV. ciltleri Muhammed Mâdûr (Tunus 1978) tarafından yayımlanmıştır. **2. Şerh 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî.** İbn Ebû Zeyd'in Mâlikî fikhına dair eserinin şerhidir. Zerrûk diye bilinen Ahmed b. Ahmed el-Burnusî'nin aynı risâleye yazdığı şerh ile beraber Kahire'de iki defa basılmıştır (1330, I-II, 1332). İki şerhin bir arada bulunduğu bu nüsha müelliflerinin adıyla "İbn Nâcî ve Zerrûk" diye bilinir. **3. Şerhu Tehzîbi'l-Müdevvene.** İbn Nâcî, Berâzîl'nin Sahnûn'a ait *el-Müdevvenetü'l-kubrâ*'ya yazdığı *et-Tehzîb* adlı ihtisar üzerine iki şerh kaleme almıştır. Bunlardan *eş-Şitevî* diye tanınan on beş cüz

üzerine tertip edilmiş olup dört cilttir (iki cildi Tunus el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 5808'de kayıtlıdır; ayrıca bk. Sezgin, I, 471). *eş-Şayfî* olarak bilinen küçük şerh ise hacimli iki cilt halinde basılmıştır (Kahire 1325). **4. Şerhu't-Tefrîf.** İbnü'l-Cellâb el-Basrî'nin *Kitâbü't-Tefrîf* adlı eserinin şerhidir (Zeytûne Camii Ktp., nr. 2534).

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, XI, 137; Bedreddin el-Karâfî, *Tevşîhu'd-Dibâc* (nşr. Ahmed eş-Şüteyî), Tunus 1403/1983, s. 266-267; *el-Hulelü's-sündüsiyye*, I, 691; Hifnâvî, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâlî's-selef*, Tunus 1402/1982, s. 92-93; İbnü'l-Kâdî, *Laktü'l-ferâ'id* (nşr. Muhammed Hacı, *Elfü sene mine'l-vefeyât* içinde), Rabat 1396/1976, s. 247; a.m.f., *Dürretü'l-hicâl*, III, 282; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc*, Trablus 1408/1989, s. 364; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 244-245; *Keşfü'z-zunûn*, I, 873; Serkîs, *Mu'cem*, I, 261, 644, 864; *İzâhu'l-meknûn*, II, 504; Brockelmann, *GAL*, I, 187; II, 311; *Suppl.*, I, 300; II, 337; a.e. (Ar.), III, 283, 286, 287, 290; Sezgin, *GAS*, I, 471-477; M. Âbid el-Fâsî, *Fihrisü mahtûâtî Hizâneti'l-Karaviyyin*, Dârülbeyzâ 1400/1980, I, 325-326, 327, 396; Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-mü'ellifin et-Tûnisîyyin*, Beyrut 1406/1986, V, 8-14; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifin*, IV, 1713-1714; Sıddîk b. el-Arabî, *Fihrisü mahtûâtî Hizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâkûş*, Beyrut 1414/1994, s. 221-245; Hacı, *el-Fikrû's-sâmi* (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, II/3-4, s. 301; "İbn Nâcî", *EI² Suppl.* (İng.), s. 394-395; Kahlâr Mukîmî, "İbn Nâcî", *DMBİ*, V, 14-15.

 KASIM KIRBIYIK

İBN NÂCİYE (ابن ناجية)

Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Nâciye el-Berberî el-Bağdâdî (ö. 301/914)

Hadis hâfızı.

210'da (825) doğdu (Kehhâle, VI, 142). Aslen Mağrib'de Berber (Bilâdülberber) bölgesinden olup daha sonra Bağdat'a yerleştiği anlaşılmaktadır. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Süveyd b. Saïd, İsmâil b. Mûsâ el-Fezârî, Abdülâlâ b. Hammâd en-Nersî, Abdullah b. Muâviye el-Cumahî ve Bûndâr diye tanınan Muhammed b. Beşşâr'dan hadis rivayet etti. Kendisinden kıraat âlimi Ebû'l-Kâsım İbnü'n-Nehhâs, Taberânî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir eş-Şâfîî, İbnü'l-Ciâbî ve Ebû Hafs İbnü'z-Zeyyât gibi âlimler rivayette bulunulur. Hatîb el-Bağdâdî, İbn Nâciye'yi "sika" ve "sebt" terimleriyle değerlendirmiş, Zehebî de onun için "hüccet" terimini kullanmıştır. Çok hadis rivayet eden âlimlerden olduğu belirtilen İbn Nâciye 1

Ramazan 301'de (31 Mart 914) Bağdat'ta vefat etti.

İbn Abdülber en-Nemerî, İbn Nâciye'nin 132 cüzden meydana gelen *el-Mûsned* adlı eserini İbn Nemerî'nin gördüğünü belirtmekte, ancak eserin günümüze ulaşmış olup ulaşmadığına dair bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb, *Târihu Bağdâd*, X, 104-105; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, I, 501; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 124-125; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 125; İbn Abdülhâdî, *Ulemâ'ü'l-hadis*, II, 417; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 696-697; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 164-166; a.m.f., *el-Mu'in fi tabakâti'l-muhaddişin*, Kahire 1987, s. 159; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 474-475; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 235; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VI, 142.

 BİLAL SAKLAN

İBN NÂFÎ

(bk. ABDULLAH b. NÂFÎ).

İBN NÂKIYÂ (ابن ناقيآ)

Ebû'l-Kâsım Abdullâh (Abdülbâkî) b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Nâkiyâ b. Dâvûd el-Bûndâr el-Bağdâdî (ö. 485/1092)

Dil âlimi, edip ve şair.

17 Zilkade 410'da (15 Mart 1020) Bağdat'ta doğdu. Çocukluk dönemini burada geçirdi. Şiir ve ahbâr râvisi olan babası ile Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhammed et-Tenühî, Ebû'l-Hüseyn b. Ahmed en-Nekûr, Abdurrahman b. Ubeydullah el-Muharrimî, Abdülvâhid b. Muhammed el-Mutarriz ve Ebû'l-Hasan Muhammed b. Muhammed el-Basrî gibi edip ve âlimlerden ders alarak yetişti. Ayrıca Şâfîî fakihî ve mutasavvîf Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin de derslerine devam eden İbn Nâkiyâ'nın en çok Ebû İshak'tan etkilendiği ve onun için bir mersiye kaleme aldığı kaydedilmektedir (İbn Hallikân, I, 30). Hayatının daha sonraki dönemleriyle ilgili yeterli bilgi bulunmayan İbn Nâkiyâ 4 Muharrem 485 (15 Şubat 1092) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Bâbüşşam Mezarlığı'na defnedildi.

İbn Nâkiyâ'nın pek dindar olmadığı, Allah'ın sıfatlarını inkâra meylettği ve bu konuda bir risâle yazdığı rivayet edilmektedir (Dâvûdî, I, 261). Gökyüzünde şarap, bal ve süt nehirleri bulunduğunu, fakat bunlardan yeryüzüne bir damla bile düşmediğini, gökten sadece evleri yıkıp ha-

rap eden yağmurlar yağdığını söylemesi onun bu temayülüyle ilgili görülüşdür (İbnü'l-Cevzî, IX, 68-69; İbn Hallikân, I, 29-30; II, 385). Ancak İbn Hallikân'ın naklettiğine göre cenazesini yıkayan kişi, onun kapalı olan sol avucunu açtığı anda içinde cehennem azabından kurtulmayı ümit ettiğini, Allah'tan korktuğunu, O'nun merhametine güvendiğini ifade eden bir beyit gördüğünü söylemiştir (Vefeyât, III, 99).

Akıcı ve güçlü üslûbuyla çok sayıda şiir yazan İbn Nâkiyâ'nın şiirleri çağdaşlarının ve daha sonraki edip ve âlimlerin takdirini kazanmıştır. *Maḳāmât*'ı ve diğer eserleri onun kabiliyetini, geniş bilgi ve kültür birikimini göstermektedir. Müstehcen ve hezl (hezel) türünde şiir yazmaktan, mizah ve hicivden hoşlanan bir tabiata sahip olan İbn Nâkiyâ'ya göre şaka, mizah ve hicivle zâhidlik arasında bir çelişki yoktur. İbn Şibl'in bir fahriyesine cevap olarak irticâlen söylediği şiir onun en güzel hicivlerindedir. Bu şiirinde, soyundan İbn Şibl gibi bir kimse geldiği için Hz. Âdem'in cennetten kovulduğunu söylemiş ve, "Eğer Âdem kendi soyundan senin gibi birinin geleceğini bilseydi zürriyetini keserdi" demiştir. İbn Nâkiyâ'nın talebeleri arasında Abdullah el-Enmâtî, İbn Nâsir es-Selâmî, Şücâ' b. Fâris ez-Zühfî, Ebû Gâlib ed-Deylemî ve Ebû Ali b. Müh- tedî gibi şahsiyetler bulunmaktadır.

Eserleri. 1. *el-Cümân fi teşbihâti'l-Kur'ân*. Mecâzî'l-Kur'ân ve i'câzî'l-Kur'ân türü kitaplar arasında da sayılan *el-Cümân* sûrelere göre düzenlenmiştir. Ancak her sûreden örnek alınmamış. Bakara sûresiyle Fîl sûresi arasındaki otuz altı sûreden seçilmiş 226 âyette görülen teşbihler üzerinde durulmuştur. İbn Nâkiyâ eserinde Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Müberred gibi âlimlerden nakiller yapmış, eski şairlerin şiirlerini şâhid olarak kullanmıştır. *el-Cümân* Adnân Zerzûr ile Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Küveyt 1387/1968), Ahmed Matlûb ve Hadîce el-Hadîsî tarafından neşredilmiş (Bağdad 1968), ikinci neşri Seyyid Ali Mîrlevhî Farsça'ya tercüme etmiştir (Meşhed 1374/1995). Eseri ayrıca Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî (İskenderiye 1974-1978) ve Mahmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Şeybânî de (Riyad 1987) yayımlamıştır. 2. *Maḳāmât*. İbn Nâkiyâ, on makâmeden meydana gelen bu tanınmış eserinde konuları yer yer nüktelerle süsleyerek açıklamış, ayrıca edebiyatta mizahın önemine de işaret etmiş ve hemen her makâmenin sonunda bazı kelimeler hakkında bilgi vermiş-

tir. Eserin birinci makâmesi ve İbn Nâkiyâ'nın bazı şiirleri Fransızca tercümele- riyle birlikte Clement Huart tarafından yayımlanmıştır. *Maḳāmât*, ilk defa üç ay- rı müellifin mekâmelerinin yer aldığı bir mecmua içinde üç makâmesi (1, 7 ve 10) eksik olarak basılmış (İstanbul 1330, s. 123-153), Osman Reşer Almanca bir giriş ilâve ederek bu baskıyı aynen tekrarlamıştır (Osnabrück 1980). Eserin ilmî neş- ri, Süleymaniye Kütüphanesi nüshası (Fâ- tih, nr. 4097) esas alınarak Hasan Abbas tarafından yapılmıştır (İskenderiye 1988). 3. *Şerhu'l-Faşiḥ*. Sa'leb'in lugata dair *Kitâbü'l-Faşiḥ*'inin şerhi olup öğrencile- rinin derlediği notlarından meydana gel- miştir. Bu şiirle ilgili olarak Abdülveh- hâb Muhammed Ali el-Udvânî bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1973, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi). Eserin Musul Mektebetü'l-evkâf'ta (nr. 22) bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Sezgin, VIII, 143; *DMBİ*, V, 21). İbn Nâki- yâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eser- leri de şunlardır: *Dîvân*, *Muḥtaşarü'l- Eġânî*, *Dîvânü resâ'il* ve *Müleḥu'l-mü- mâleḥa* (Süyûtî, II, 67; Kehhâle, V, 75; VI, 116).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Nâkiyâ, *el-Cümân fi teşbihâti'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Matlûb, trc. Seyyid Ali Mîrlevhî), Meşhed 1374 hş./1995, neşredenin girişi, s. 15-45; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 133; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 68-69; İbn Halli- kân, *Vefeyât*, I, 29-30; II, 385; III, 98-99; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 472; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍiy- ye*, II, 329-332; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 384-385; Süyûtî, *Buġyetü'l-uu'ât*, II, 67; Dâvü- dî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirin*, I, 261-262; *Keşfü'z- zunûn*, I, 129, 594, 769, 799; II, 1273, 1817; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 486; *Hediyetü'l- 'ârifin*, I, 453; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, V, 75; VI, 116; Sezgin, *GAS*, VIII, 143; Muḥyî Hi- lâl es-Serhân, *Fihrisü Maḥbû'ati vizâretü'l-ev- kâf*, Bağdad 1986, s. 72; Stefan Vild, "Hasan Abbâs (ed.) Maḳâmât İbn Nâkiyâ", *JAL*, XXIII/ 1 (1992), s. 76-78; J.-C. Vadet, "İbn Nâkiyâ", *EP* (İng.), III, 899; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Nâ- kiyâ", *DMBİ*, V, 20-22.  ZÜLFİKAR TÜCCAR

İBN NÂSİR es-SELÂMÎ

(ابن ناصر السلامي)

Ebû'l-Fazl Muhammed
b. Nâsir (Tekin) b. Muhammed
el-Fârisî es-Selâmî el-Baġdâdî
(ö. 550/1155)

Hadis hâfızı.

15 Şâban 467'de (5 Nisan 1075) Baġ- dat'ta dünyaya geldi. 490'da (1097) doğ- duğuna dair kayıt (*Hediyetü'l-'ârifin*, II, 92) yanlıştır. Farslı olduğu için Fârisî, Me-

dînetüsselâm da denilen Baġdat'a nisbet- le Selâmî nisbesiyle anıldı. Bir Türk mu- haddisi olan babası genç yaşta vefat edin- ce anne tarafından dedesi fakih Ebû Hâ- kim el-Habrî'nin himayesinde yetişti. İlk hadis dersini 473'te (1080) Ebû'l-Kâsım Ali b. Ahmed İbnü'l-Büsrî'den ve Ebû Tâ- hir İbn Ebû's-Sakr el-Enbârî'den aldı. Ön- ce Şâfîî fikhını öğrendi. Hatîb et-Tebrîzî'den lugat ve edebiyat dersleri aldı. Çeşitli ilim merkezlerinde Muhammed b. Ab- düsselâm b. Şândüh, Ebû Abdullah Hü- seyîn b. Ahmed en-Niâlî, Ebû'l-Ganâim b. Ebû Osman, Ebû'l-Vefâ İbn Akil, Rız- kullah b. Abdülvehhâb et-Temimî, Ebû Abdullah Mâlik b. Ahmed el-Bânîyâsî ve Âsım b. Hasan el-Âsımî gibi hocalardan hadis ve diğer ilimleri tahsil etti. Ricâl ve ilelül-hadîs alanlarında üstün bir seviyeye ulaştı. Âlî isnadlarıyla tanınan âlimlerden rivayetlerinin icâzetini aldı. Kendisinden Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, Ebû Tâhir es-Silefî, Ebû Mûsâ el- Medînî, İbn Sükeyne, Ebû'l-Yümne el-Kindî ve İbnü'l-Ahdar gibi âlimler hadis okudu. İlmî seyahatlerinden sonra Baġdat'a yer- leşen İbn Nâsir güzel Kur'an okuyan, fasih konuşan, Arapça'ya iyi bilen, fikhî, hadis, nahiv ve lugat ilimlerinde otorite kabul edilen bir âlimdi. Onun önceleri Şâfîî mez- hebine mensup olduğu, 493'te (1100) gördüğü bir rüya üzerine Hanbelî mezhe- bini seçtiği kaydedilmektedir. İbn Nâsir 12 veya 18 Şâban 550'de (11 veya 17 Ekim 1155) Baġdat'ta vefat etti. Üç camide ay- rı ayrı kılınan cenaze namazından sonra Bâbü Harb Kabristanı'nda Ebû Mansûr İbnü'l-Enbârî'nin (veya Ahmed b. Hanbelî'n) yanına defnedildi.

Sem'ânî'nin güvenilir bir muhaddis, güçlü bir âlim ve dindar bir kimse olarak nitelediği İbn Nâsir'ı insanlarını aleyhine konuşmakla itham ettiği belirtilemekte- se de İbnü'l-Cevzî bu iddiayı reddetmekte ve hocasının sika, hâfızası sağlam ve Ehl-i sünnet mezhebine bağlı bir âlim olduğun- u, birini cerhetmekle giybet etmek ara- sında fark bulunduğunu, hadisçinin hem cerh hem ta'dîl yapabileceğini söyleyerek Sem'ânî'nin bu sözlerini Hanbelî mezhebi mensuplarına karşı duyduğu taassuba bağlamaktadır (*el-Muntazam*, X, 163). İb- nü'l-Cevzî'nin Sem'ânî hakkındaki sözle- rini aşırı bulan Zehebî ise İbn Nâsir'in bazı kimselere karşı katı davrandığını söyle- miş, ayrıca Sem'ânî'nin tarihi ve diğer ba- zı ilimleri İbnü'l-Cevzî'den ve İbn Nâsir'dan daha iyi bildiğini kaydederek onu sa- vunmuştur (*Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1289).

Eserleri. *et-Tenbîh 'ale'l-elfâzi'lletî vaka'a haça' fi naklihâ ev zabihâ ev teisirihâ fi Kitâbi'l-Ğarîbeyn* (Sezgin, VIII, 226). Kaynaklarda *el-Me'âz* (*Me'âzîz*) *'alâ Ebi 'Ubeyd el-Herevî fi Kitâbi'l-Ğarîbeyn* (Safedî, V, 105), *Me'âz 'ale'l-Ğarîbeyn* (*Hediyetü'l-ârifîn*, II, 92), *et-Tenbîh 'alâ elfâzi'l-Ğarîbeyn* ve *et-Tenbîh 'alâ haça'i'l-Ğarîbeyn* gibi adlarla da zikredilen eser, Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin *Kitâbü'l-Ğarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîş* adlı kitabındaki hatalara dairdir. Bir cilt hacmindeki eserin yazma nüshaları Dârü'l-kütübi'l-Misriyye'de (Teymûriyye, Lugat, nr. 76) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 1589) bulunmaktadır. İbn Nâsîr'ın ayrıca *Menâkıb-ü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (İbn Receb, I, 228; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 92), *el-Emâlî fi'l-hadîş* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 163; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 92) ve *Cüz' fi'r-red 'alâ men yeğülü inne savte'l-'abd bi'l-Kur'ân gayru mağlûk* (İbn Receb, I, 228) adlı eserlerinin bulunduğu zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 209; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 162-163; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 202; a.m.f., *el-Lübâb*, II, 161; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 293-294; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XX, 265-271; a.m.f., *el-'İber*, Küveyt 1960, IV, 140; a.m.f., *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1289-1293; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâti, *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd* (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 129-131; Safedî, *el-Vâfi*, V, 104-106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 233; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 225-229; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, V, 320; *Keşfü'z-zunûn*, I, 163; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 155-156; *İzâhu'l-meknûn*, II, 560; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 92; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'rafe*, s. 160; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 200; Sezgin, *GAS*, VIII, 226; Nuri Topaloğlu, *Selçuklu Devri Muahhidleri*, Ankara 1988, s. 108; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, "et-Tenbîh 'alâ haça'i'l-Ğarîbeyn", *Mecelletü'l-Bağşi'l-İlmî ve'l-türâşi'l-İslâmî*, III, Mekke 1400/1980, s. 419-427; Velîd Muhammed es-Serâkîbî, "el-Hâfîz Muhammed b. Nâsîr es-Selâmî", *Âfâku's-sekâfe ve'l-türâş*, III/11, Dubâi 1416/1995, s. 93-100.



ALİ OSMAN ATEŞ

İBN NÂSİRÜDDİN

(ابن ناصر الدين)

Ebû Bekr Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî (ö. 842/1438)

Hadis hâfızı ve tarihçi.

Muharrem 777'de (Haziran 1375) Dimaşk'ta doğdu. Aslen Hamalî olduğu için Hamevî nisbesiyle de anılır. Küçük yaşta Kur'an'ı ve bazı ilimlere dair kitapları ez-

berledi. Hadise ilgi duyarak Dimaşklı hocalardan ve Dimaşk'a gelen bazı muhaddislerden hadis dersi almaya başladı. Arapça'yı Ahmed b. Yûsuf el-Banyâsî'den, fıkıhı İbn Hatîbüddehşe ve Ömer b. Raslân el-Bulkînî'den okudu. Ba'lebek, Mekke, Medine ve Halep'e seyahat etti. Halep'te Sibt İbnü'l-Acemî ve İbn Hatîb en-Nâsiriyye, Mekke'de Cemâleddin İbn Zahîre gibi âlimlerden faydalandı. Kahire'de Zeynüddin el-İrâkî, İbnü'l-Mülakın, Mer-yem bint Ahmed el-Ezraî gibi hadis âlimlerinden icâzet aldı. İbn Hacer el-Askalânî kendisine, kendisi de İbn Hacer'e çeşitli eserleri okudu. Ebû Hüreyre b. Zehebî ve Muhammed b. İbrâhim el-Münâvî de onun hocalarındandır. İbn Nâsîrüddin, Dimaşk'ta âlî ve nâzil rivayetleri bilecek ölçüde devrinin en meşhur muhaddisi (hâfîzü'ş-Şâm) oldu. Nâsiriyye Camii'nin yapıldığı tarihten vefatına kadar burada imam-hatiplik ve Dimaşk Eşrefiyye Dârülhadisi'nde 837'den (1433-34) itibaren hocalık yapan İbn Nâsîrüddin'in tasavvufa meyli olduğu ve sünnete uygun bir zühd hayatı yaşadığı belirtilmektedir. Sehâvî'nin kaydettiğine göre (*ed-Dav'ü'l-lâmî*, VIII, 106) İbn Nâsîrüddin, 16 veya 27 yahut 28 Rebiülâhîr 842'de (6 veya 17 yahut 18 Ekim 1438) bir arazi taksimi için Dimaşk köylerinden birine gittiğinde köylüler tarafından zehirlenerek öldürülmüş, günümüzde Makberetüddahdâh diye anılan Bâbülferrâdis (Bâbü'l'ukaybe) Kabristanı'na defnedilmiştir. Vefatının cemâziyelevvel (kasım) ayında olduğu da zikredilmiştir. Selef akidesine ve Şâfiî mezhebine bağlılığı ile bilinen ve aynı zamanda orta derecede bir şair sayılan İbn Nâsîrüddin'in Hanbelî olduğu da ileri sürülmüştür (İbnü'l-İmâd, VII, 243). Yazısı Zehebî'nin hattına çok benzediğinden yazdığı bazı kitapların Zehebî tarafından kaleme alındığı zannedilerek yüksek fiyata satıldığı belirtilmiştir.

Eserleri. A) Hadis. 1. İthâf-üs-sâlik biruvâti'l-Muvaţta'a 'an Mâlik. İmam Mâlik'ten *el-Muvaţta'a*'ı rivayet eden seksen üç kişinin adının tesbit edildiği on "kür-râse" hacmindeki eserin müellif hattıyla olan nüshasının bir bölümü Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Umumi, nr. 6181, vr. 1-10), bir nüshası da el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (Mecmua, nr. 1003, vr. 81-158) bulunmaktadır. **2. İthâf-üs-sâmî' bi'ftihâti'l-câmî' fi fazli'l-hadîş ve ehlih.** Hadisin, muhaddislerin, Şâhihayn ile onları okutmanın fazileti konusunun ele alındığı eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 278). **3. el-İthâf bi-hadîşi fazli'l-inşâf.** Ammâr b. Yâsir'in insa-

fa dair sözünün ve bu sözü Hz. Peygamber'e nisbet eden hadisin farklı rivayetlerinin ele alındığı bir risâle olup Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1407). Nâsîr hadisin râvileri, şâhidleri ve şerhiyle ilgili çalışmasını da kitapla birlikte *el-İşrâf 'ale'l-İthâf* adıyla neşretmiştir. **4. Ehadîsü sitte fi me'ân sitte min turukı ruvât sitte 'an huffâz sitte min meşâyihi'l-e'immeti's-sitte beyne muharricî-hâ ve beyne ruvâtihâ sitte** (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 307, vr. 1-3; nr. 284, vr. 26-34). **5. el-Erba'üne'l-mütebâyinâtü'l-mütûn ve'l-esânîd.** Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkî'de (Mecmua, nr. 106) ve *el-Ehadîsü'l-erba'üne'l-mütebâyinetü'l-esânîd ve'l-mütûn* adıyla Berlin Staatsbibliothek'te (Ahlwardt, II, 231) birer nüshası mevcuttur. **6. Esânîdü'l-Kütübi's-Sitte ve gayrihâ.** Müellif hattıyla bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de olup (Hadis, nr. 284, vr. 1-9) sonunda müellifin, Tirmizî'nin *eş-Şemâ'il*'i ile Dârimî'nin *es-Sünen*'ini rivayetine dair isnadları yer almaktadır. **7. el-İntişâr li-semâ'i'l-haccâr.** Hadis hâfızı Ebû'l-Abbas Ahmed b. Şihne el-Haccâr'ın hocaları ve ona icâzet verenler zikredilerek bazı iddiaların aksine onun *Şâhih-i Buğârî*'yi hocası Hüseyin b. Zebîdî'den 630'da (1233) tam olarak rivayet ettiğinin ortaya konulduğu eserin (geniş bilgi için bk. Takıyyüddin İbn Fehd, s. 322-324) bir nüshası Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkî'dedir (Mecmua, nr. 106, 6 varak). **8. et-Tercih li-hadîşi şalâti't-tesbîh** (nşr. Mahmûd Saîd Memdûh, Beyrut 1405). **9. Tenvîrü'l-ikre fi hadîşi Behz b. Hakîm fi hüsnü'l-İşre** (Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkî, Mecmua, nr. 106, 8 varak). **10. er-Red 'alâ men enkere ref'a'l-yedeyn fi'd-du'â.** 817'de (1414) kaleme alınan eserin müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (Umumi, nr. 6181, vr. 2-13). **11. Risâle fi'l-keîlâm 'alâ hadîşeyn ehadühümâ fi Kitâbi Mücâbi'd-da' ve li'bn Ebi'd-Dünyâ ve'l-âhar hadîşü Enes fi du'â'i'r-racül bi'l-hannâni'l-mennân.** Müellif hattıyla bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (M. Nâsîrüddin el-Elbânî, s. 124). **12. Rey'u'l-fer' fi şerhi hadîsi Ümmi Zer'.** Eserin Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de (Kettânî, nr. 2124), Dârü'l-kütübi'l-Misriyye'de ve Milano Ambrosiana Kütüphanesi'nde nüshaları bulunmaktadır (Ziriklî, VI, 237; *el-Fihrisü'ş-şâmil*, II, 870). **13. et-Tilbetü (et-Ta'likatü'l-la'ife bi-hadîsi'l-beq'ati's-şerife.** Eserin sonundan iki varak Dârü'l-kütübi'l-Misriyye'de mevcuttur (*el-Fihrisü'ş-şâmil*, III, 1746). **14. el-Lafzü'l-**

mükerrem bi-fazli ‘âşûrâ’i’l-muḥarrem (Cüz’ fi fazli ‘âşûrâ’) (Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî, Mecmua, nr. 106, 15 varak). **15.** *et-Tenkih fi hadîsi’t-tesbih: Şerhu hadîsi kelimetâni habîbetâni ile’r-rahmân. Şaḥîḥ-i Buḥârî*’nin son hadisinin şerhi olması bakımından *Ḥatmü’l-Buḥârî* diye de adlandırılabilir olan eser Muhammed Nâsir el-Acmî tarafından yayımlanmıştır (Beirut 1413/1993). **16.** *Mecelis laḥîf yete’alleku bi-ḥatmi’l-Buḥârî-yi’ş-şerîf (Meclis fi ḥatmi Şaḥîḥi’l-Buḥârî)*. Kelime-i tevhid, Hz. Peygamber’e salât, Allah’ın rahmetinin genişliği ve ölümle ilgili meselelerin ele alındığı eserin bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 157). **17.** *Meclis fi fazli yevmi’arefe*. Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî’de (Mecmua, nr. 106, 15 varak), *Meclis fi fazli yevmi’arefe ve mâ yete’alleku bih* adıyla ve müellif hattıyla Câmîatü Ümmi’l-kurâ’da (nr. 2014) birer nüshası mevcuttur. **18.** *el-Meclisü’l-evvel min emâli İbn Nâsirid-dîn ve hüve fi hadîsi “er-râhimûne yerhamühüm er-rahmân”*. Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd’ın *el-Ümniyye fi taḥrici’l-müselles bi’l-evveliyye*’siyle birlikte yayımlanmıştır (Riyad 1400). **19.** *Meclis fi hadîsi Câbir el-lezî rahale fihi mesîrete şehr ilâ ‘Abdillâh b. Üneys el-Cühenî raḍiyallâhü ‘anhümâ* (nşr. Meş’al b. Bânî el-Cibrîn el-Mutayrî, Beirut 1415/1995). **20.** *Min cüz’i Bekir b. Bekkâr*. Müellif hattıyla yazılmış bir sayfalık bir kısmı Dârü’l-kütübî’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (M. Nâsirüddin el-Elbânî, s. 125). **21.** *Mecâlis min tedrişihî fi âyeti “lekad menne’llâhü ‘ale’l-mü’minîn”*. Varakları karışık şekilde sıralanmış bir nüshası Dârü’l-kütübî’z-Zâhiriyye’de kayıtlıdır (Hadis, nr. 284, vr. 43-92). **22.** *en-Nüketü’l-eşeriyye ‘ale’l-eḥâdîsi’l-cezeriyye* (Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî, Mecmua, nr. 106, 8 varak). **23.** *İsnâdü Şaḥîḥi’l-Buḥârî*. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki nüshasından (nr. 4098) alınmış bir fotokopisi Merkezü’l-bahsi’l-ilmî Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 1408). **24.** *İftitâhu’l-kârî fi şerḥi’l-Câmi’i’ş-şâḥîḥ li’l-Buḥârî (İftitâhu’l-kârî li-Şaḥîḥi’l-Buḥârî)*. **25.** *er-Ravzü’n-nedi fi’l-ḥavzi’l-Muḥammedî (Dârü’l-kütübî’l-Misriyye*, Mecmua, nr. 25929 B., vr. 1-12). **26.** *Minḥâcü’s-selâme fi mizânî’l-kıyâme (ilâ mizânî yevmi’l-kıyâme)* (nşr. Meş’al b. Bânî el-Cibrîn el-Mutayrî, Beirut 1416/1996).

İbn Nâsirüddin’in hadis alanında bunlardan başka *Meclis fi ḥatmi Şaḥîḥi*

Müslim, Meclis fi ḥatmi’ş-Şifâ’, Muḥtaşaru Ḥatmi’l-Buḥârî, Müsnedü Temîm ed-Dâri, Nefehâtü’l-aḥyâr min müsellesi’l-aḥbâr, Ref’u’d-desise bi-vaz’i hadîsi’l-herîse, Şennü’l-ğäre fi fazli ziyâreti’l-meğäre (eserin Muhammed b. Nâsirüddin es-Süvâî’ye ait olduğu da söylenmektedir [İbn Nâsirüddin, *et-Tenkih*, neşredenin girişi, s. 36]), *et-Telḥîş li-ḥadîsi rabvi’l-kamîş, Zevâlü’l-büsâ ‘ammen eşkele ‘aleyhi hadîşü teḥâccî Âdem ve Mûsâ* adlı çalışmaları bulunmaktadır.

B) Hadis Usulü. ‘*Uḫdû’d-dürer fi ‘ulûmi’l-eser*. Sehâvî’nin manzum olduğunu söylediği (*ed-Dav’ü’l-lâmî*, VIII, 104) eserin adını İbn Hacer *Urcûze fi ‘ilmi’l-ḥadîş* olarak kaydetmekte (*el-Mecma’u’l-mü’esses*, III, 287), müellifin daha sonra eserini biri geniş, diğeri kısa olmak üzere iki defa şerhettiği belirtilmekte, Abdülhay el-Kettânî de bu şerhlerden geniş olanın kendi kütüphanesinde bulunduğunu zikretmektedir (*Fihrisü’l-feḥâris*, II, 676). *el-Muḥtaşar fi ḥalli ‘Uḫdû’d-dürer fi ‘ulûmi’l-eser* adlı diğeri şerhi ise Berlin Staatsbibliothek’te (nr. 1070, vr. 64-129) bulunmakta olup Aḥlwardt bu şerhin müellifinin bilinmediğini kaydetmektedir (*Verzeichnis*, II, 18).

C) Hadis Ricâli. **1.** *Tavzîhu’l-Müştebih fi zabtı esmâ’i’r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*. Zehebî’nin *el-Müştebih fi’r-ricâl*’i üzerinde müellifin yaptığı iki çalışmadan biri olup eserde Zehebî’nin sadece künyesiyle veya lakabıyla zikrettiği yahut babalarının adını vermeyip dedelerine nisbet ettiği şahısların tam adları tesbit edilmeye çalışılmış, söz konusu kişinin bazan hocaları ve talebeleri, bazan rivayet ettiği bir hadis, vefat tarihi ve bir kısım eserleri zikredilmiştir. Eser Şuayb el-Arnaût (I-VI, Beirut 1403/1982) ve Muhammed Nuaym el-Araksûsî (I-X, Beirut 1414/1993) tarafından yayımlanmıştır. Son neşrin X. cildi fihristtir. **2.** *el-İ’lâm bimâ vaḳa’a fi Müştebihi’z-Zehebî mine’l-evḥâm*. Zehebî’nin *el-Müştebih*’teki kaynaklarının önemli bir kısmının müellif nüshalarına sahip olduğu için onun bazı hatalarının nereden kaynaklandığını görebilen İbn Nâsirüddin bunları *Tavzîhu’l-Müştebih*’te göstermiş, daha sonra hocası Abdurrahman b. Ömer el-Bulkinî’nin tavsiyesi üzerine bu hataları oradan ihtisar ederek bu eserine meydana getirmiştir. *el-İ’lâm*, üzerinde yüksek lisans tezi yapan (1405/1984, Câmîatü Ümmi’l-kurâ) Abdürabbinebî Muhammed tarafından neşredilmiş-

tir (Medine 1407/1987). **3.** *Bedi’atü’l-beyân ‘an mevti’l-a’yân ‘ale’z-zamân (Urcûze fi’l-ḥuffâz ve şerḥihâ)*. Hadis hâfizlerini yirmi beş tabaka halinde 1000 beyitte toplayan bu manzumeyi Ekrem el-Bûşî yayımlamıştır (Küveyt 1418/1997). **4.** *et-Tibyân fi şerḥi Bedi’ati’l-beyân*. Nüshaları British Museum (nr. Add. 7350), *et-Tibyân li-Bedi’ati’l-beyân* adıyla Topkapı Sarayı Müzesi (nr. 6457, Emanet Hazinesi, nr. 1234), Millet (Fezullah Efendi, nr. 1412), Süleymaniye (Lâleli, nr. 2067, müellif hattı nüsha ile mukabele edildiği belirtilmektedir) ve Ârif Hikmet (Tarih, nr. 140) kütüphanelerinde bulunmaktadır. İbn Hacer, esere yirmi sekiz hâfızın biyografisini ilâve ederek çalışmasına *Zeylû’t-Tibyân li-manzûmeti’l-ḥuffâz Bedi’ati’l-beyân* adını vermiştir. **5.** *er-Reddü’l-vâfir ‘alâ men ze’ame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye “şeyḥa’l-İslâm” kâfir*. İbn Teymiyye’ye muhalif olan ve onu “şeyhülislâm” unvanı ile ananları küfürle itham eden Hanefî fakihî Alâeddin el-Buḥârî’ye reddiye mahiyetinde kaleme alınmış, ancak kimin hedef alındığı açıkça belirtilmemiştir. Eserde önce İbn Teymiyye’ye yöneltilen iddiaların doğru olup olmadığı araştırılmış, mezhep farklılığı yüzünden kimseyi itham etmemek gerektiği gibi konular ele alınmıştır. Daha sonra İbn Teymiyye’yi şeyhülislâm diye anan Takıyyüddin İbn Dakîkûl’id, İbn Seyyidünnâs, İbn Abdülhâdî, Zehebî, İbn Berdîs, İbn Râfi’, İbn Hamza el-Hüseynî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Zeynüddin el-İrâkî gibi âlimlerden seksen yedisi kısa biyografileriyle tanıtılmış ve onların hangi eserlerinde İbn Teymiyye’yi şeyhülislâm diye andıkları gösterilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî ve Bedreddin el-Aynî’nin takdîrini kazandığı belirtilen eseri Züheyr Şâvîş yayımlamıştır (Beirut 1393/1973, 1400/1980). **6.** *Tuḥfetü’l-iḥbârî bi-tercemeti’l-Buḥârî*. Muhammed Nâsirüddin el-Acmî tarafından *et-Tenkih fi hadîsi’t-tesbih* ile birlikte (s. 165-227) neşredilmiştir. **7.** *Ref’u’l-melâm ‘ammen ḥaffefe (hakḳaka) vâlide şeyḥi’l-Buḥârî Muhammed b. Selâm* (Mektebetü’l-Haremi’l-Mekkî, Mecmua, nr. 106, 6 varak). **8.** *es-Sürrâk ve’l-mütekellem fiḥim mine’r-ruvât (es-Sürrâk mine’ḍ-ḍu’afâ)*. Abdülhay el-Kettânî, 805’te (1402-1403) kaleme alınan bu eserin müellif hattıyla yazılmış bir nüshasının kendi kütüphanesinde bulunduğunu belirtmektedir (*Fihrisü’l-feḥâris*, II, 676). **9.** *Silsiletü’l-ḥulefâ’i’l-‘Abbâsiyyîn* (British Museum, Supplement, nr. 487/3). **10.** *Keşfü’l-ḳınâ‘ ‘an*

hâli men idde'a's-şuḥbete ev lehû it-bâc'. Abdülhay el-Kettânî müellif hattıyla yazılmış bir nüshasının özel kütüphanesinde bulunduğunu söylemektedir (Fihrisü'l-fehâris, II, 676). İbn Nâsirüddin'in bu konuda ayrıca *Ṭabakâtü's-şüyüh* (hocalarının sekiz tabaka halinde ele alındığı bir eserdir), *Tercemetü Aḥmed er-Rifâ'i*, *Tercemetü Ḥucr b. 'Adî* adlı kitapları bulunduğu belirtilmektedir.

D) Sîret. 1. *el-İḥbâr bi-vefâti'l-muḥtâr*. Hz. Peygamber'in vefatına dair olan eserin Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de (Umumi, nr. 5567, vr. 61-66), Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de (Mecmua, nr. 106), Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, Mecmua, nr. 2137/3, vr. 55^a-70^b) ve Chester Beatty Library'de (Mecmua, nr. 3296, vr. 17-24) nüshaları mevcuttur. 2. *Selvetü'l-ke'îb bi-vefâti'l-ḥabîb*. Eserin nüshaları Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de (Umumi, nr. 5567, vr. 35-60) ve Rabat el-Hizânetü'l-âmmeh'de (Kettânî, nr. 2694) bulunmaktadır (Ziriklî, VI, 237). Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn* adlı eserinin dördüncü bölümünün birinci babındaki konuları bu eserden özetlemiştir. 3. *Câmi'u'l-âşâr fi mevlidi'l-muḥtâr*. Hâlid Reyyân, Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bir nüshası bulunan (nr. 1894, 310 varak)

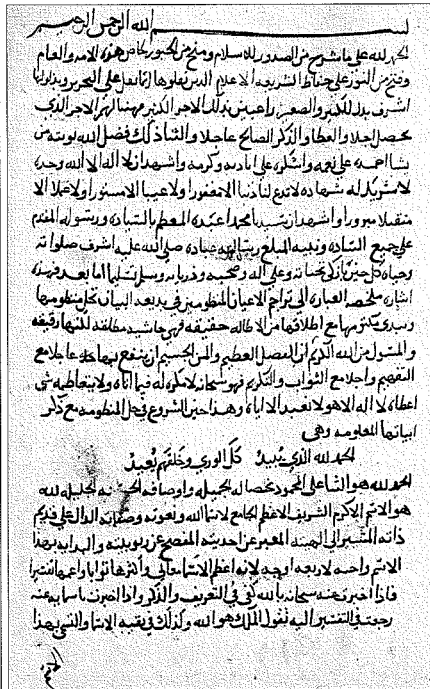
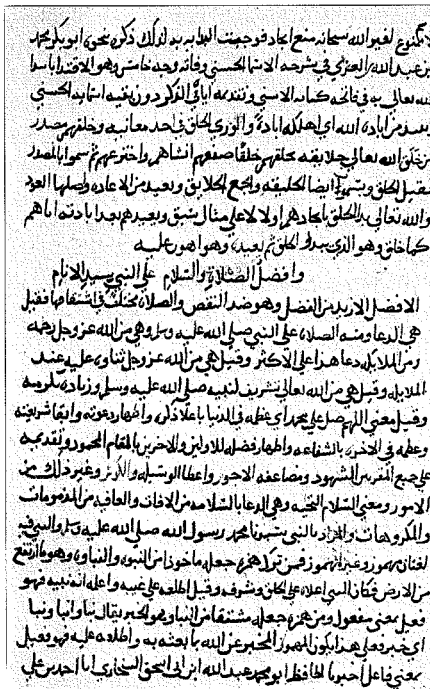
eserin Hz. Peygamber'in doğumuyla ilgili siretiyle ilgili olduğunu belirtmektedir (Fihrisü maḥtûḫâti'z-Zâhiriyye, II, 639). 4. *Bevâ'îşü'l-fikre ilâ (fi) ḥavâdişi'l-hicare*. Hicretten Hz. Fâtıma'nın vefatına kadar ilk on yılda meydana gelen belli başlı olayların zikredildiği yirmi sekiz beyitten meydana gelen bir manzume olup Ahmed Ali Muhammed tarafından 'Âlemü maḥtûḫât ve'n-nevâdir dergisinde yayımlanmıştır (I/2 [Riyad 1417/1997], s. 380-381). 5. *es-Sirâcü'l-vehhâc fi'z-divâci'l-mi'râc*. Mi'raca dair muhtelif eserler kaleme aldığı belirtilen müellifin bu eserinin bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Tarih, nr. 10599, 25 varak). Onun *Minhâcü'l-uşûl fi mi'râci'r-resûl* adlı çalışmasının günümüze ulaşmış olduğu bilinmemektedir. 6. *Mevridü's-şâdi fi mevlidi'l-hâdi*. Eserin Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de iki (Sîre, nr. 38/2, 52/2), Chester Beatty Library'de (nr. 4658, 9 varak, müellife okunan bir nüsha) ve Brockelmann'ın belirttiğine göre (GAL Suppl., II, 83) Bankipûr'da birer nüshası bulunmaktadır. Müellif bu eserini *el-Lafzû'r-râ'ik fi mevlidi ḥayri'l-ḥalâ'ik* adıyla ihtisar etmiş olup buna ait nüshalar da Millet Kütüphanesi'nde (Feyzullah Efendi, Mecmua, nr. 2137/1, vr. 2^a-23^a) ve Mektebetü'l-

Haremi'l-Mekkî'dedir (Mecmua, nr. 106, 8 varak).

E) Diğer Eserleri. 1. *Muḥtaşaru i'râbi'l-Ḳur'ân li's-Sefâkusî*. Eserin ikinci yarısının Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunduğu belirtilmiştir (Ziriklî, VI, 237). 2. *Berdü'l-ekbâd 'an ('inde) fakdi'levlâd*. Kahire (1304) ve Lahor'da (1311/1893) basılan eser daha sonra Abdülkâdir b. Şeybe el-Hamed (Riyad 1400/1980), Hâlid Abdülkerim Cum'a ve Abdülkâdir Ahmed Abdülkâdir (Küveyt 1406/1986), Ebû Abdullah Âdil b. Abdullah es-Saidân (Damâm 1409/1989), Abdülcelîl Atâ el-Bekrî (Dimaşk 1413/1992) ve Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan (Huber 1418/1997) tarafından yayımlanmıştır. Kitap, *Berdü'l-ekbâd fi's-şabri 'alâ fakdi'levlâd* adıyla Süyûtî'ye nisbet edilerek basılmışsa da (Kahire 1332) Süyûtî'nin eserlerini inceleyen Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl onun böyle bir kitabının bulunmadığını belirtmektedir (Mektebetü'l-Celâl es-Süyûtî, s. 103). 3. *el-İmlâ'ü'l-enfes fi tercemeti 'As'as*. As'as b. Selâme'nin sahâbi olup olmadığına dair bir eserdir (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, Terâcim, Dihlevî, nr. 106/1, 6 varak). 4. *'Arfü'l-'anber fi vaḫfi'l-minber*. İbn Hatîb en-Nâsiriyye'nin hac yolculuğu vesilesiyle kaleme alınan bir kaside olup son kısmı eksik bir nüshasının el-Hizânetü't-Teymûriyye'de bulunduğu (nr. 398) belirtilmektedir (el-Fihrisü's-şâmil, II, 1082). 5. *Kerârîs min tedrişih*. Müellifin talebelerine okuttuğu hadisleri ihtiva eden eserin bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Hadis, nr. 351, vr. 1-170). 6. *Cüz' fihi cevâbü su'âl min Mârdîn 'an beyti şî'ri medhi'n-nebi*. Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî'de (Mecmua, nr. 106, 3 varak), Mektebetü'l-mevsûati'l-fikhiyye (nr. 286/7) ve el-Mektebetü'l-merkeziyye'de (nr. 2992) nüshaları mevcuttur. 7. *Zikru men sümniye Muḥammed kaḫle milâdi seyyidinâ Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem*. Bir varaktan ibaret olan risâle Ahmed Ali Muhammed tarafından 'Âlemü maḥtûḫât ve'n-nevâdir dergisinde yayımlanmıştır (I/2 [Riyad 1417/1997], s. 379-380).

Kaynaklarda İbn Nâsirüddin'in ayrıca *A'lâmü'l-vâziḫa fi aḫkâmi'l-muḫâtaḫa*, *İ'lâmü'r-ruvât bi-aḫkâmi ḥadişi'l-kuḫât*, *Muḫtaşar fi menâsiki'l-hac*, *Şerḫu'l-imâm fi eḫâdişi'l-aḫkâm*, *İtîfâ'u ḫurkati'l-ḫavbe bi-İlbâsi ḫirkati't-tevbe*, *Ḥuṭab*, *Neşrû'n-ni'me bi-zikri'r-raḫme*, *Neylû'l-ümniyye bi-zikri'l-ḫayli'n-nebeviyye* adlı çalışmalarının bulunduğu zikredilmiştir.

İbn Nâsirüddin'in *et-Tibyân fi şerḫi Bed'i'ati'l-beḫân* adlı eserinin ilk iki sayfası (Sülemaniye Ktp., Lâleli, nr. 2067).



BİBLİYOGRAFYA :

İbn Nâsirüddin, *el-İlâm bi-mâ vaka'a fi Müş-tebehi'z-Zehabi mine'evhâm* (nşr. Abdürabbîn-nabî Muhammed), Medine 1407/1987, neşredeninin girişi, s. 21-73; a.mlf., *Tavzîhu'l-Müştebih* (nşr. Muhammed Nuaym el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, neşredeninin girişi, I, 50-90; a.mlf., *et-Tenkîh fi hadîsi't-teshbih* (nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî), Beyrut 1413/1993, neşredeninin girişi, s. 7-40; İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-mü'esses* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1994, III, 285-289; Takıyyüddin İbn Fehd, *Laḥzû'l-elhâz (Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehabi* içinde, nşr. Zâhid el-Kevserî), Dimaşk 1347, s. 317-324; Necmeddin İbn Fehd, *Mu'cemü's-şüyûh* (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad, ts. (Dârü'l-Yemâme), s. 238-239; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, VIII, 103-106; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, s. 41-43; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 198-199; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 243-245; *Keşfü'z-zunûn*, I, 6, 158, 238; II, 838, 984, 1559, 1901; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 193; *İzâhu'l-meknûn*, I, 29, 95, 108, 126, 198, 318, 334, 533, 579; II, 58, 79, 87, 99, 407, 431, 585, 586, 614; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 675-677; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 148, 204, 241, 294, 442; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1625-1626; Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 18, 231; Brockelmann, *GAL*, II, 92; *Suppl.*, II, 83; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 237; Elbânî, *Maḥḥütât*, s. 123-125; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mektebetü'l-Celâl es-Süyûfî*, Rabat 1397/1977, s. 103; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'ellifine'd-Dimaşkıyîn*, Beyrut 1398/1978, s. 234-236; M. İsmâ Arrâr el-Hüseynî, *İthâfû'l-kârî bi-mâ'rifeti cühüd ve a'mâli'l-ulemâ' alâ Şahîhi'l-Buhârî*, Dimaşk-Beyrut 1407/1987, s. 284-285; Hâlid Reyânî, *Fihrisü maḥḥütâtî'z-Zâhiriyye: et-Târîh ve mülhâkâtüh*, Dimaşk 1393/1973, II, 32-33, 302, 639; *el-Fihrisü's-Şâmil: el-hadîs* (nşr. el-Mecmau'l-melâkî), Amman 1991, I, 18-19, 32, 90, 134, 174, 248, 293, 294, 368, 424, 622; II, 805, 843, 870, 1082; III, 1362, 1369, 1564, 1703, 1746; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifin*, IV, 1718-1719; Ahmed Ali Muhammed, "Risâle fi zikri men sümmiye Muhammed kable milâdi seyyidînâ Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve ma'ahâ kaşîdetü Bevâ'isi'l-fikre ilâ ḥavâdisi'l-hicre", *Âlemü maḥḥütât ve'n-nevâdir*, I/2, Riyad 1417/1997, s. 377-383.



M. YAŞAR KANDEMİR

İBN NASRULLAH

(ابن نصرالله)

Ebü'l-Fazl Muhibbüddin
Ahmed b. Nasrillâh b. Ahmed
et-Tüsterî el-Bağdâdî
(ö. 844/1440)

Hanbelî fakihî ve Mısır kâdilkudâtı.

17 Receb 765 (20 Nisan 1364) tarihinde Bağdat'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi 14 Receb, künye ve lakabı Ebü Yûsuf Şehâbeddin olarak kaydedilir. İlk tahsilini, Müstansiriyye Medresesi'nde müderris olan babasının ve Bağ-

dat'ın önde gelen âlimlerinin yanında tamamladı. Bunlar arasında Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Füvvî, Ebü Bekir Necmeddin es-Sincârî, Şerefüddin Hüseyin b. Sâlâr el-Gaznevî ve Fîrûzûbâdî gibi âlimler sayılabilir. Daha on yedi yaşlarında iken kabiliyeti, zekâsı ve ilme olan merakı sebebiyle hocası Şemseddin el-Kirmânî'nin takdirini kazandı. Kirmânî'den Buhârî'nin *el-Câmî'u's-şahîh*'ine yazmış olduğu *el-Kevâkibü'd-derârî* adlı şerhi okuyarak icâzet aldı (782/1380). On sekiz yaşında Bağdat'ta ders ve fetva vermesi için kendisine icâzet verildi ve Müstansiriyye'de müid oldu. Daha sonra ailesiyle birlikte Halep'e göç etti (786/1384); burada Şehâbeddin İbnü'l-Murâhîl ve Ebü Bekir Şerefeddin el-Harrânî'den hadis dersi aldı. Ardından Ba'lebek'te Şemseddin İbnü'l-Yünâniyye'den, Dimaşk'ta Zeynüddin İbn Receb'den fıkıh ve hadis okudu. 787 (1385) yılında Kudüs'ü ziyaret etti ve buradan Kahire'ye geçti. Kahire'de Ebü'l-Yümn İbnü'l-Küveyk, Necmeddin İbn Rezîn, Mutarriz, Zeynüddin İbnü's-Şeyha, Sirâcüddin Ömer b. Raslân el-Bulkinî, Sirâcüddin İbnü'l-Mulâkkn, Şehâbeddin el-Cevherî, Şemseddin el-Ferîsî ve Takıyyüddin ed-Dicvî gibi âlimlerin derslerine katıldı. Kaynaklarda Zeynüddin el-İrâkî'den hadis okuyup okumadığı hususunda çelişkili bilgiler vardır (Burhâneddin İbn Müflih, I, 203; Sehâvî, *ez-Zeyl*, s. 114; İbnü'l-İmâd, VII, 250). Bir ara İskenderiyye'ye geçerek Bahâeddin ed-Demâmî'nin ders aldı, daha sonra hacca gitti ve ardından Kahire'ye döndü.

Memlûk Sultanı Berkuk'u öven bir kaside ile Berkukıyye Medresesi'nin methini konu alan bir risâle kaleme alan İbn Nasrullah, Mevlânâzâde Şehâbeddin Ahmed'in ölümünden sonra bu medresenin hadis hocalığına tayin edildi (791/1389). Selâhaddin İbnü'l-A'mâ'nın vefatıyla da aynı medresenin fıkıh hocalığına getirildi (795/1393). Bu görevleri babasının ölümüne kadar onunla birlikte, onun vefatından (812/1409) sonra da tek başına yürüttü. Ayrıca Müeyyediyye, Mansûriyye ve Şeyhûniyye medreselerinde Hanbelî fıkhi okuttu. Bir müddet Kadilkudât Mecdüddin Sâlim b. Sâlim'e ve ardından İbnü'l-Muğlî'ye niyabette bulunduktan sonra 828 yılı Safer (Ocak 1425) ayında Hanbelî kâdilkudâtlığına tayin edildi. Hanbelî mezhebini ön plana çıkarması sebebiyle 13 Cemâziyelâhîr 829'da (22 Nisan 1426) görevinden alındıysa da 12 Safer 831'de (2 Aralık 1427) görevine iade edildi ve ölünceye kadar on dört yılı aşkın bir süre bu vazife-

de kaldı. Başta oğlu Yûsuf olmak üzere birçok talebe yetiştirdi. Kaynaklarda kendi döneminde Hanbelî fıkını en iyi bilen, fıkıh usulünde de derin bilgisi bulunan kişilerden biri olarak zikredilmektedir. İbn Nasrullah 15 Cemâziyelevvel 844 (12 Ekim 1440) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: *Hâşiye (en-Nüket) 'ale't-Tenkîh* (Zerkeşî'nin *Şahîh-i Buhârî* ye yaptığı şerhin hâşiyesidir), *Hâşiye 'ale'l-Fürû'* (İbn Müflih'in eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir), *Muhtaşaru Târîhi'l-Hanâbile* (İbn Receb'in *ez-Zeyl'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*'sini ihtisar etmiştir), *Hâşiye 'ale'l-Veciz*, *Hâşiye 'ale'l-Muharrer*, *Hâşiye 'ale'l-Ri'âye*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, IX, 139-141; İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlû's-Şâfi* (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, I, 93-94; a.mlf., *el-Menhelü's-şâfi*, II, 244-249; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Maḥḥadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 202-204; Bikâî, *'Unvânü'z-zamân fi terâcimi's-şüyûh ve'l-akrân*, Köprülü Ktp., nr. 1119, vr. 55^b-56^a; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, II, 233-239; a.mlf., *ez-Zeyl'alâ Ref'i'l-İsr* (nşr. Cûde Hilâl - M. Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 109-122; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecû'l-aḥmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, V, 222-228; İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye* (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dimaşk 1401/1980, II, 505-507; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 150-251; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, II, 195; Nâcî Ma'rûf, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Müstansiriyye*, Kahire 1976, I, 33, 35, 38, 144, 155-156, 256-257; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin*, I, 577; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), I, 264.

SAFFET KÖSE

İBN NÂZİRÜ'L-CEYS

(ابن ناظر الجيحي)

Takıyyüddin Abdurrahmân
b. Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed
b. Abdiddâim et-Teymî
(ö. 786/1384)

Memlûklü devlet adamı.

Muhtemelen 726 (1326) yılında Kahire'de doğdu. Lakabını babasının görev unvanından alır. Dinî ilimler tahsil ettikten sonra kadî ve nâzirü'l-ceys olan babasının sağlığında Dîvân-ı İnşâ'da kâtibü'd-destliğe girerek devlet hizmetine başladı ve bu görevini Bahrî Memlûk sultanları el-Melikü'l-Mansûr Selâhaddin Muhammed (1361-1363) ve el-Melikü'l-Eşref Şa'bân (1363-1376) dönemlerinde de sürdürdü. el-Melikü'l-Mansûr Alâeddin Ali tarafından 778 (1376) yılında babasının yerine nâzirü'l-ceys tayin edildi ve ömrünün sonuna kadar bu görevde kaldı. Sultan Ber-

kuk'un birinci saltanatı sırasında öldü. Dîvân-ı İnşâ'daki yazışmalarda, müslüman ve yabancı hükümdarlara gönderilen mektuplarda onun tarafından hazırlananlar örnek alınmıştır.

İbn Nâzîrî'l-Ceyş'in kaleme aldığı *Kitâbü Teşkîlî't-Ta'rif bi'l-muştalahî's-şerîf*, divan kâtipleri için devletin divan ve resmî yazışma geleneğini açıklayan rehber mahiyetinde bir kitaptır ve müellifin kâtipliği sırasında yazılıp nâzîrî'l-ceyşliğe getirildiği yıl tamamlanmıştır. Eser, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin *et-Ta'rif bi'l-muştalahî's-şerîf*'ini örnek alan ve bir bakıma onun zeyli gibi olan bir çalışmadır. Özellikle yedinci bölümü Memlükler'de büyük hükümdarlara hangi lakaplarla hitap edildiğini göstermesi açısından önemlidir. İbn Nâzîrî'l-Ceyş kitabına kendi dönemiyle ilgili şahsî tecrübelerini de aktarmıştır. Kalkaşendî'nin çokça faydalandığı ve kaynakları arasında adını verdiği eser Rudolf Veselý tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1987).

BİBLİYOGRAFYA :

Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, I, 7; IV, 107, 116, 208, 210, 212; VI, 85; VII, 260, 267; IX, 320; X, 183; XIII, 315; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, II, 158-171; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 152, 227, 238, 239, 301; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 291; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, V, 193; P. M. Holt, "Rudolf Veselý (ed.): İbn Nâzîr al-Ğayş: Kitâb Taṭqîf al-ta'rif bi'l-muştalah al-şarîf", *BSOAS*, LII/3 (1989), s. 623; H. Eisenstein, "Kitâb taṭqîf al-ta'rif bi'l-muştalah al-şarîf par Taṭî al-Dîn 'Abd al-Rahmân b. Muḥibb al-Dîn Muḥammad al-Taymî al-Halabî, appelé Ibn Nâzîr al-ğayş", *WZKM*, LXXIX (1989), s. 286-287; C. E. Bosworth, "İbn Nâzîr al-Djajsh", *EP Suppl.* (İng.), s. 395; Nâhid Zaferî, "İbn Nâzîrî'l-Ceyş", *DMBİ*, V, 19.



ASRİ ÇUBUKÇU

İBN NAZİF

(ابن نطف)

Ebü'l-Fezâil Muhammed
b. Alî b. Abdilazîz b. Nazîf
el-Gassânî el-Hamevî
(ö. 651/1253'ten sonra)

Eyyübî veziri, tarihçi ve şair.

Hama'nın saygın ailelerinden olan ve şehrin o dönemdeki en güzel camilerinden birine adını veren Benî Nazîfe mensuptur. Suriye'de Eyyübîler'in hizmetinde kâtiplik ve vezirlik görevlerinde bulundu. Muhtemelen kadılık da yapmıştır; zira Bağdatlı tarihçi Nâsîrüddin İbnü'l-Furât ondan bir unvanla bahsetmektedir (*Târîhu'd-düvel ve'l-mülûk*, IV/1, s. 6). Eyyübîler'in iç politikasında oynadığı rol ve kaleme aldığı tarih kitaplarının dışında haya-

tına dair bilinenler oldukça sınırlıdır. Çağdaşı tarihçiler ondan söz etmezler; dolayısıyla hakkındaki bilgiler hemen hemen tamamen kendi kitabında verdiklerinden ibarettir. Gençliğinde, günümüze ulaşmamış bir eserini ithaf ettiği Eyyübî Veziri Seyfeddin Ali b. Ebû Ali el-Hezbânî ile arkadaş olduğu sanılmaktadır (Gottschalk, s. 11).

İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Mansûri* adlı eserinde hayatında yer alan bazı önemli olaylardan bahsetmektedir. Bunlardan, onun önceleri Fırat kenarındaki Ca'ber Kalesi'nde Eyyübî Emîri el-Melikü'l-Hâfız b. el-Melikü'l-Âdil'in kâtip ve veziri olduğu anlaşılmaktadır. 626 (1229) yılında, siyasî bakımdan büyük önem taşıyan, Mardin emîrinden Dimaşk Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ için vasallık yemini alma görevini yerine getirmiştir. Yine bizzat anlattığına göre 627'de (1230) Celâleddin Hârizmşâh'a karşı Doğu Anadolu'ya sefere çıkan Sultan el-Melikü'l-Eşref'in kumandasındaki orduda bulunurken Erciş'te bayram günü sarhoş yakalanarak mevkî ve malları elinden alınıp Ca'ber Kalesi'nde zindana atılmıştır. Böylece el-Melikü'l-Hâfız'ın sarayındaki hayatı sona ermişse de ertesi yıl hâmisî konumunda olan el-Melikü'l-Eşref'in aracılık etmesiyle serbest bırakılmış ve zindanda bozulan sağlığının tedavisi yoluna gidilmiştir. Ancak kendisi bir komplo endişesiyle buradan kaçarak Rahbe'de el-Melikü'l-Mansûr Nasreddin İbrâhim'in hizmetine girmiş, 637'de (1239) el-Melikü'l-Mansûr babası el-Melikü'l-Mücâhid'in yerine Humus (Hıms) emîri olduğunda da son eserini *et-Târîhu'l-Mansûri* adıyla ona sunmuştur. İbn Nazîf'in ölüm tarihi hakkında bilgi yoktur. Ancak babası Şemseddin'den sonra el-Cezîre'yi idare etmekle görevlendirilen Sâhib Muhyiddin b. Nedî el-Cezerî'nin ölümünde onu öven şairler arasında adına rastlanması (Safedî, I, 173) 651 (1253) yılında hayatta bulunduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. *Muhtaşaru siyeri'l-evâ'il ve'l-mülûk ve vesiletü'l-'abdi'l-memlûk*. Câhiliye döneminden başlayarak Abbâsî Halifesi Mühtedî-Billâh zamanına (869-870) kadar olan İslâm tarihini ele alır; Vezir Seyfeddin Ali b. Ebû Ali el-Hezbânî'ye ithaf edilmiştir (Bibliothèque Nationale, Ar., nr. 1507). 2. *el-Keşf ve'l-beyân fi havâdisi'z-zamân*. Büyük bir ihtimalle müellif bu eserini Ca'ber Kalesi'nde hâpiste iken yazmaya başlamış ve Rahbe'de tamamlamıştır. Günümüze ulaşmayan eserin muhtevasının çok geniş olduğu *et-*

Târîhu'l-Mansûri'de ondan sık sık yapılan alıntılardan anlaşılmaktadır. 3. *et-Târîhu'l-Mansûri: Telhîşü'l-Keşf ve'l-beyân fi havâdisi'z-zamân*. Yazımı 631'de (1234) tamamlanan kitabın St. Petersburg'daki Asya Müzesi'nde (nr. 521) bir yazma nüshası mevcuttur (Rosen, s. 95-98). İbn Nazîf, başlıkta da belirttiği gibi burada *el-Keşf ve'l-beyân*'ın bir hulâsasını yapmak istemiş, onda olduğu gibi yaratılıştan kendi zamanına kadarki olayları ayrıntılı bir şekilde ele almayı hedeflememiştir. Bundan dolayı ayrıntılarda birçok defa "et-Târîhu'l-kebir" veya "et-Târîhu't-tavil" dediği *el-Keşf ve'l-beyân*'a başvurmuştur. *et-Târîhu'l-Mansûri*, Selâhaddîn-i Eyyübî'nin ölümünden (589/1193) sonra gelişen olaylar ve onun 631'e (1234) kadar hüküm süren haleflerinin icraatı için ilk elden bir kaynak niteliğindedir. Eser İbnü'l-Esir, Sıbt İbnü'l-Cevzî ve İbn Vâsil gibi Arapça yazar tarihçilerin çalışmalarından bağımsızdır; buna karşılık Farsça yazar İbn Bibî ve Nesevî'nin haberleriyle ortak noktaları bulunmaktadır. İbn Nazîf'in, özellikle el-Melikü'l-Eşref'in siyasetini ortaya koyarken hissettirdiği Eyyübî taraftarı tavrına karşılık olayları anlatırken sergilediği objektif tutum çok şaşırtıcıdır. *et-Târîhu'l-Mansûri*, VII. (XIII.) yüzyılın ilk yıllarına kadar belgeleme ve görgü şahitlerine dayanır. Şüphesiz bunda, müellifin kâtiplik ve vezirlik yaptığı sırada başka kaynaklarda yer almayan belgelere ve ilk elden bilgilere ulaşma imkânına sahip olmasının büyük etkisi vardır. Bunun için Suriye, Anadolu (özellikle Doğu Anadolu), Sicilya ve Güney İtalya'daki siyasî gelişmeleri ele alır. Meselâ Alman İmparatoru II. Friedrich'in kutsal topraklarda bulunuşundan bahseder. İmparatorun Kudüs, Beytulâhm ve Nâsıra'nın Haçlılar'a iade edilmesinden ve kendisinin 627'de (1230) İtalya'ya dönmesinden sonra Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Nâsîrüddin ile veziri Fahreddin İbn Hameveyh'e yazdığı iki Arapça mektubun metinlerini verir. Eser aynı zamanda Sicilya'daki müslümanların âkibeti, özellikle de adadan kaçan Araplar'la orada kalanlar hakkında ayrıntılı bilgiler içerir. İbn Nazîf'in eseri Eyyübîler, Hârizmşâh Alâeddin Muhammed b. Tekiş'in Muizzüddin Muhammed b. Sâm'a karşı yaptığı seferlerin stratejisi ve Moğollar'ın 616-617 (1219-1220) yıllarında Bağdat yakınlarına ulaşan baskınları hakkında orijinal bilgiler vermektedir. *et-Târîhu'l-Mansûri*'nin önemini daha sonraki Arap tarihçileri arasından sadece Bağdatlı Nâsîrüddin İbnü'l-Furât farketmiş ve onu

592 (1196) yılından itibaren meydana gelen olaylar için sık sık kullanmıştır. İbnü'l-Furât'ın *el-Keşf ve'l-beyân*'dan da haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Makrîzî ve Aynî'nin İbn Nazîf'in eserlerini tanıyıp tanımadıkları ise şüphelidir. Kitabın tarih açısından taşıdığı değer in dışında dili de Arapça üzerine yapılan araştırmalar bakımından önemlidir. Çünkü İbn Nazîf eserinde Suriye lehçesinin kendi dönemindeki halk ağzını kullanmıştır. Michele Amari, eserin özellikle İtalya'yı ilgilendiren kısımlarını, yazma nüshanın Rus şarkiyatçısı Victor Rosen tarafından ilim âleminde tanıtılmasından (*Notices sommaires des manuscrits arabes*, s. 95-98) sonra yayımladı (*Estratti del Tarih Mansuri*, Palermo 1884). Buna rağmen kitap ilim dünyası tarafından uzun süre ihmal edildi. Nihayet Claude Cahen 1937'de eserin VI. (XII.) yüzyılı ele alan kısmını yayımladı (*BÉO*, sy. 7-8, s. 113-158). P. A. Gryaznevitch'in, St. Petersburg'daki yazma nüshanın tıpkibasımını yapmasından sonra ise (*at-Târih al-Manşûri, édition de l'unicum de Léningrad*, Moscou 1960) ilgi arttı. Hans Ludwig Gottschalk, eserin 627'de (1230) vuku bulan Yassıçimen Savaşı'nı anlatan kısmının açıklamalı tercümesini yaptı (*WZKM*, LVI [1960], s. 55-67). Ebü'l-İd Dûdû 1961'de kitap üzerine bir doktora tezi hazırladı ve daha sonra metnin tamamını yayımladı (Dimaşk 1401/1981). Claude Cahen, dil ve hat bakımından zor olan metnin tahkikli neşir ve tercümesi için bir proje hazırladı. Onun ölümünden (1991) sonra bu proje Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'in uhdesine geçmiş bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Nazîf, *et-Târihu'l-Manşûri, Telhişü'l-Keşf ve'l-beyân fi havâdisi'z-zamân* (nşr. Ebü'l-İd Dûdû), Dimaşk 1401/1981, neşreden giriş, s. 5-26; a.e. (nşr. P. A. Gryaznevitch), Moscou 1960, neşreden giriş, s. 5; Safedî, *el-Vâfi*, I, 173; İbnü'l-Furât, *Târihu'd-düvel ve'l-mülûk* (nşr. Hasan Muhammed eş-Şemmâk), Basra 1386/1967, IV/1, s. 6; V. Rosen, *Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée asiatique*, St. Petersburg 1881, s. 95-98; Brockelmann, *GAL*, I, 428; *Suppl.*, I, 591; Cl. Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940, s. 55, 57-58; H. L. Gottschalk, *al-Malik al-Kâmil von Egypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1958, s. 11; N. Elisséef, *Nûr ad-Dîn*, Damas 1967, I, 42-43; F. Gabrieli, *Die Kreuzzüge aus Arabischer Sicht*, München 1973, s. 339-342; Şâkir Mustafa, *et-Târihu'l-'Arabi ve'l-mü'errihûn*, Beyrut 1980, II, 255-256; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyübîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 22-24, 111; a.mlf., *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 140-141.



ANGELIKA HARTMANN

İBN NECCÂR CAMİİ

Kastamonu'da Candaroğulları dönemine ait cami.

Adını taşıyan mahallede kalenin hemen altında olup 754 (1353) yılında Candaroğullu Âdil Bey zamanında yapılmıştır. Girişe göre sol taraftaki duvarın ortasında yer alan üç satırlık Selçuklu tarzı nesih kitâbeye göre adı İbn Neccâr Hacı Nusret b. Murâd olan bânisinin kimliği hakkında bilgi yoktur. Camiye bir zamanlar Kırım'dan vâridât geldiği, dolayısıyla İbn Neccâr'ın Kırımlı olabileceği ileri sürülmüşse de bu görüş ilmi bir zemine oturmamaktadır. Camiye, yanındaki evin 200 yıl önce yaşamış Eligüzel lakabıyla ünlü zengin bir zata ait olması ve bulunduğu sokağın bu adı taşıması sebebiyle Eligüzel Camii de denilmektedir.

Estetik görünüşü Beylikler dönemi ve erken Osmanlı camileriyle özdeşleşen yapının gerek bütününde gerekse ayrıntılarında büyük bir sadelik hâkimdir. Tamamen kesme taştan yapılmış olan dış duvarlarının itinalı bir işçiliği vardır. Yüksek kubbeli ve kusursuz orantılı iç hacmiyle Anadolu mimari tarihinde tek kubbeli camilerin ilk örneklerinden biri olarak önemli bir yer işgal etmektedir. Kare planlı yapı 9,50 x 9,50 m. ebadında, sekizgen kasnaklı kubbesi 5,50 m. çapında

ve 9,50 m. yüksekliğindedir. Kubbeye geçiş süslemesiz basit tromplarla sağlanmıştır. Minberi ahşaptan, mihrabı alçıdan yapılmış olup her ikisi de çok basittir. Kubbe eteğinde ve pencere kenarlarında yenilenmiş kalem işi süslemeler vardır. Kubbenin ortasındaki madalyona İhlâs sûresi yazılmıştır. Girişte kuzey duvarı içinden merdivenle çıkılan bir mahfil bulunmaktadır. Sivri kemerli açıklıklara sahip üç bölümlü son cemaat yeri basık kasnaklı kubbelerle örtülüdür.

Caminin dikkati çeken en önemli kısmı 2,10 x 0,70 m. ölçüsündeki ahşap kapı kanatlarıdır. Yuvarlak kemerli kapı açıklığı formuna göre süslenmiş olan bu kapı kanatları ağaç oyma sanatının bir şaheseri durumundadır. Hint meşesinden yapıldığı sanılan ve bugün iyice kararmış durumda bulunan kapı kanatları rûmî motifli bordürlerle panolara ayrılmış, ortada kalan büyük boşluklara da Beylikler ve erken Osmanlı sanatında sıkça rastlanan sa'lbekli şemse motifleri yerleştirilmiştir. Yuvarlak sırtlı oyma tekniğindeki bu süslemelerde yine rûmîler hâkimdir. Şemselelerin üstlerinde kitâbe haline getirilmiş kartuşlar bulunmakta, içlerinde cami kitâbesinde de görülen Cin sûresinin 18. âyeti yer almaktadır. Devrinin en mükemmel örneklerinden birini teşkil eden kapının, binışı üzerindeki yazılardan her yönüyle büyük benzerlikler gösterdiği Kastamonu Kasaba köyü Mahmud Bey Camii'nin kapısı gibi Ankaralı Nakkaş Mahmud oğlu Abdullah tarafından yapıldığı ve yapımının caminin inşaatından dört yıl sonra, 9 Zilhicce 758'de (23 Kasım 1357) bitirildiği öğrenilmektedir. 1943 yılındaki bir depremle son cemaat yeri ve minaresi yıkılan cami 1968'de yapılan bir onarımla eski haline kavuşturulmuştur. Caminin kuzeyinde duvarları yenilenmiş bir avlu mevcut olup kuzeybatı köşesinde Osmanlı devrinde yapılmış çift cepheli bir çeşme bulunmaktadır.

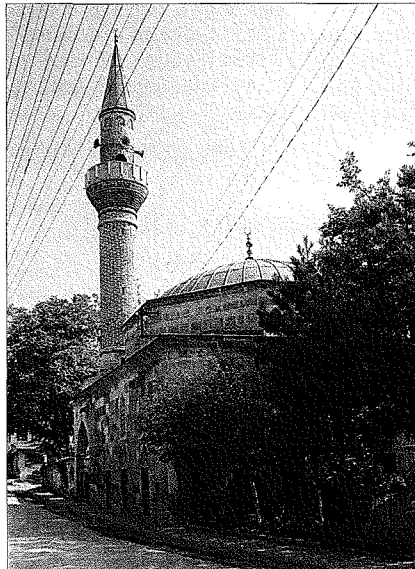
BİBLİYOGRAFYA :

Mehmed Behcet, *Kastamonu Âsâr-ı Kadimesi*, İstanbul 1341, s. 62-65; Talat Mümtaz Yaman, *Kastamonu Tarihi: XV. Asrın Sonlarına Kadar*, Kastamonu 1935, I, 111-113; Ahmet Gököğlü, *Paphlagonia*, Kastamonu 1952, s. 195, 196, 259; *Kastamonu 1973 İli Yıllığı*, Ankara 1973, s. 159-160; Yıldız Demiriz, "XIV. Yüzyılda Ağaç İşleri", *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl)*, İstanbul 1977, s. 61-71; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 207; Fazıl Çiççi, *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihî Eserler*, Ankara 1995, s. 100-103; *Yurt Ansiklopedisi*, İstanbul 1982-83, VII, 4656.



DOĞAN YAVAŞ

İbn Neccâr Camii - Kastamonu



İBN NUKTA

(ابن نقطة)

Ebü Bekr Muînüddîn (Muhîbbüddîn)
Muhammed b. Abdilganî
b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî
(ö. 629/1231)

Hadis ve ricâl âlimi.

10 Receb 579'da (29 Ekim 1183) Bağdat'ta doğdu. Dedelerinden Şücâ'nın veya babaannesinin (İbn Receb, II, 184) bakıcılığını yapan Nukta adlı bir câriyeden dolayı soyu İbn Nukta diye tanındı. Bağdat'taki âlimlerden hadis öğrendikten sonra ilmi seyahatlere çıkarak Mekke, Kahire, İskenderiye, Dimaşk, Halep, Harran, Vâsıt, Erdebil, Musul, Sağr, Demenhûr, Düneysir, İsfahan ve Nişâbur'a gitti. Abdürrezzâk el-Cilî, İsfahan'da Afife bint Ahmed el-Fârfâniyye, İbn Ravh diye bilinen Es'ad b. Saîd ve Aîşe bint Ma'mer, Nişâbur'da Müeyyed et-Tûsî ve Zeyneb bint Abdurrahman eş-Şa'riyye, Harran'da Ruhâvî, Dimaşk'ta Ebü'l-Yümn el-Kindî, Mısır'da Hüseyin b. Ebü'l-Fahr b. Ebü'r-Reddâd ve İbnü'l-Cebbâb olarak tanınan Abdülkavî et-Temîmî, Sağr'da Muhammed b. İmâd gibi âlimlerden hadis öğrendi. Halep'te Hanefî fakihî İftihârüddin Ebû Hâşim Abdülmutalib el-Kureşî'nin fıkıh derslerine katıldı. Bu arada birçok hadis yazdı ve hadis kitaplarının asıl nüshalarını elde etti. Daha sonra Bağdat'a dönerek ölünceye kadar burada hadis okuttu. Kendisinden oğlu Abdurrahman ile Seyf Ahmed b. Mecd, Münzirî, Abdülkerîm b. Mansûr el-Eserî, Cemâleddin İbnü'l-Hâcib gibi kimseler rivayette bulundular. Aralarında Zehebî'nin hocalarından Fâtıma bint Süleyman'ın da yer aldığı bazı kişilere icâzet verdi. Güvenilir bir âlim ve hadis ilminde, özellikle de ricâlü'l-hadis sahasında tanınmış bir şahsiyet olan İbn Nukta güzel yazı yazar, iyilik sever, vakar ve kanaat sahibi, zâhid bir kimseydi. 22 Safer 629'da (19 Aralık 1231) Bağdat'ta vefat etti. İbn Receb el-Hanbelî ölüm tarihini 12 Safer (9 Aralık) olarak kaydetmektedir.

Eserleri. 1. *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen (ricâl's-sünen) ve'l-mesânîd (et-Takyîd fi ma'rifeti ruvâti'l-kütübi ve'l-mesânîd)*. Kütüb-i Sitte başta olmak üzere önemli hadis kitaplarından 689 râviyi hoca ve talebeleri, güvenilirlik durumları gibi özellikleriyle tanıtmaktadır. Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından yayımlanan esere (Beyrut 1408/1988) Kadî Takıyyüddin

el-Fâsî *Zeylû't-Takyîd fi ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* adıyla bir zeyil yazmış, V. (XI.) yüzyılın sonundan başlayarak yaklaşıklık IX. (XV.) yüzyılın ortalarına kadar otuzdan fazla eserin râvilerinden 1906 kişi hakkında bilgi vermiştir. *et-Takyîd* gibi alfabetik olan bu eseri de Kemâl Yûsuf el-Hût iki cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1410/1990). 2. *Tekmiletü'l-İkmâl (el-İstidrâk 'ale'l-İkmâl)*. İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâl*'inin zeyli olup Abdülkayyûm Abdürabbinnabî ve Muhammed Sâlih tarafından yayımlanmıştır (I-IV, Mekke 1410/1989). İbnü's-Sâbûnî ile Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Selîm el-Hemedânî esere birer zeyil yazmışlardır. 3. *el-İstidrâk 'ale'l-ensâbi'l-müteşâbihe fi kitâbi 'Abdilganî b. Sa'îd ve'd-Dâreku'nî ve Ahmed b. 'Alî el-Haţîb ve'bn Mâkûlâ (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, nr. 1214)*.

İbn Nukta'nın kaynaklarda ayrıca *Zeylû Zeyli Ensâbi'l-muhaddisîn* (İbnü'l-Kayserânî'nin *Kitâbü'l-Ensâbi'l-müttefikâ*'sına talebesi Ebû Mûsâ el-Medînî'nin *Ziyâdât 'alâ Kitâbi'l-Ensâb* adıyla yazdığı zeylin zeylidir), *el-Mültekaţ fîmâ fi kütübî'l-Haţîb ve gayrihi mine'l-vehm ve'l-ğalaţ ve el-Müntehab* adlı eserleri kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Nukta, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, neşreden giriş, s. 5-7; Münzirî, *et-Tekmile*, III, 300-301; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 26; Zehebî, *A'âmü'n-nûbelâ'*, XXII, 347; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1412; Safedî, *el-Vâfi*, III, 267; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 133; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952, II, 182-184; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VI, 279; *Keşfü'z-zunûn*, I, 180, 470; II, 1637; *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 112; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'rafe*, s. 117, 126; Brockelmann, *GAL*, I, 355, 358; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, X, 179; Hâlid er-Reyyân, *Fihri'sû mahfûzâtü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: et-Târîh ve mülhakâtüh*, Dimaşk 1973, II, 69.



ABDULLAH AYDINLI

İBN NÜBÂTE el-HATÎB

(ابن نبأة الخطيب)

Ebü Yahyâ Abdürrahîm b. Muhammed
b. İsmâil b. Nübâte el-Fârikî
(ö. 374/984)

Hamdâniler döneminin ünlü hatibi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 335 (946) yılında Meyyâfârikin'de (bugünkü Silvan) doğdu; bu sebeple Fârikî nisbesiyle anıldı. Soyu Kudâa kabilesinin Huzâka ko-

lundan geldiği için bazı kaynaklarda buna Huzâkî (İbn Hallikân, III, 156, 158; Safedî, XVIII, 388), bazılarında ise farklı olarak Temîmî (İbn Fazlullah el-Ömerî, XIII, 265) nisbesi de eklenmektedir. Öte yandan İbnü'l-İmâd onun Benî Lahm'den olduğunu, Askalân'da doğduğunu ve Mısır'da yaşadığını ileri sürerek nisbesini Lahmî, Askalânî ve Mısırlı şeklinde veriyorsa da (*Şezerât*, IV, 397) bu iddia doğru değildir. Zira kaynakların tamamına yakını, İbn Nübâte'nin doğum ve ölüm yerinin Meyyâfârikin olduğunu ve Halep'te hatip olarak şöhrete kavuştuğunu bildirmektedir. Soyundan gelenler de VII. (XIII.) yüzyılın başlarına kadar bu şehirde oturmaktaydı (İbnü'l-Esîr, III, 294). 630 (1232) yılında Eyyûbî hânedanının el-Melikü'l-Kâmil, Meyyâfârikin'de yaşamakta olan Celâleddin İbn Nübâte'yi Mısır'a davet ederek onu kendisine divan kâtipi yapmıştı. *Serhu'l-'uyûn fi şerhi Risâleti İbn Zeydûn* müellifi Mısırlı şair Cemâleddin İbn Nübâte de (ö. 768/1366) İbn Nübâte'nin soyundan gelmektedir (Şevki Dayf, VII, 210).

İbn Nübâte'nin Halep'e gittiğinde Hamdânî Emîri Seyfûddeve'nin kendisini himayesine alması ve hatip olarak görevlendirmesi onun çok iyi bir eğitim almış olduğunu göstermektedir. Nitekim Bizans'a karşı yapılan savaşlar esnasında halkı cihada teşvik eden son derece veciz hutbeler okumak suretiyle emîre destek olmuş ve kazanılan zaferlere mânevî açıdan önemli katkıda bulunmuştur. İbn Nübâte'nin hatiplik görevine Seyfûddeve'nin vefatından (356/967) sonra getirildiği ileri sürülmüşse de hutbelerini 351 (962) yılında kaleme almaya başladığına göre (Zehebî, XVI, 322) bu bilgi doğru değildir. Seyfûddeve'nin sarayında düzenlenen ilmi ve edebî sohbetlere katılma imkânı bulan İbn Nübâte burada devrin ünlü şairi Mütenebbî ile tanışmış ve onunla dost olmuştur. Rivayete göre Mütenebbî divanının yarısından çoğunu kendisine okumuştur. İbn Nübâte, emîrin ölümünden sonra da uzunca bir süre hatiplik görevine devam etti ve Meyyâfârikin'da vefat etti.

Secili nesrin en olgun örneğini teşkil eden İbn Nübâte'nin hutbeleri *Divânü'l-huţab* adıyla bir araya getirilmiştir; fakat hutbelerin kendisi mi yoksa oğlu tarafından mı toplandığına dair herhangi bir bilgi yoktur. Bir edebiyat ve belâgat şaheseri sayılan hutbelerinin sayısı 127'dir. Bunlar arasında Allah korkusu, ölüme hazır-

likli olmanın lüzumu ve âhiret ahvâline dair otuz sekiz; mübarek ay, gün ve gecelerin fazileti hakkında on beş; İslâm'da cihadın önemiyle ilgili on sekiz; kuraklık, yağmur duası, ay ve güneş tutulması, yeryüzünün küre şeklinde oluşu gibi çeşitli konulara dair on altı; devlet büyükleri ve bazı olaylarla ilgili yedi; "es-sevânî" ve "levâhik" başlığı altında tekrar edilen hususlara dair otuz üç hutbe vardır.

İbn Nübâte, güzel konuşmanın insan üzerindeki etkisinden dolayı hutbelerinde muhtevadan çok üslûba önem vermiştir. Bunda, derin düşünceyi ve yüksek dîni gerçekleri halka anlatmanın güçlüğü'nün de önemli payı vardır. Onun parlak bir üslûba sahip oluşunda, Hz. Ali'nin *Nehcü'l-belâğa*'da derlenen hutbelerini ezberleyecek derecede çok okumasının tesiri olmuştur (DMBİ, V, 31). Derin bir inanç ve aşk ürünü olan hutbeler sonraki nesiller için iyi bir örnek teşkil etmiştir. Nitekim Cürcânî *Esrârü'l-belâğa*'da ondan birçok alıntı yapmış (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 150), İbnü'l-Hadîd *Şerhu Nehci'l-belâğa*'da (I, 24; II, 93; V, 151-152; VII, 211-216; XI, 162; XIII, 114), İbnü'l-Esîr *el-Meseli's-sâ'ir*'de (I, 363-364; III, 204-205) ve Yâkût *Mu'cemü'l-üdebâ*'da (XIII, 53) ona atıfta bulunmuşlardır. Gerçek veciz hutbeleriyle gerekse zühd ve takvâsıyla halkın sevgi ve saygısını kazanan İbn Nübâte çeşitli menkıbelere de konu olmuştur (Meselâ bk. Safedî, XVIII, 388-389).

Dîvânü'l-huṭab'in Süleymaniye Kütüphanesi ile (Turhan Vâlide Sultan, nr. 272) Berlin Staatsbibliothek'teki (nr. 3944) nüshalarında müellifin hutbelerinin yanı sıra 390 (1000) yılına kadar yaşadığı bilinen oğlu Ebû Tâhir Muhammed'e ait on beş; 420'de (1029) hayatta olan torunu Ebü'l-Ferec Tâhir'e ait iki kısa hutbe daha yer almaktadır. Tâhir Efendi el-Cezâirî bu esere yazmış olduğu şerhte (Beyrut 1311/1893) esas aldığı metin yukarıda zikredilen nüshalarla tam bir uygunluk göstermektedir. 1864-1955 yılları arasında birçok defa basılan ve İbn Nübâte'ye nisbet edilen *Dîvânü'l-huṭab*'in ise onunla bir ilgisi yoktur; bu eser X. (XVI.) yüzyılda yaşamış bir müellife aittir. *Dîvânü'l-huṭab* Ebü'l-Yümn el-Kindî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, Abdüllatif el-Bağdâdî, Osman b. Yûsuf el-Kuleybî, Abdurrahman b. İbrâhim el-Bârizî ve Tâhir Efendi el-Cezâirî tarafından şerhedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XIII, 53; İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir* (nşr. Ahmed el-Hüfî - Bedevî Tabâne), Kahire 1939, I, 363-364; III, 204-205, 294; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1385-87/1965-67, I, 24; II, 93; V, 151-152; VII, 211-216; XI, 162; XIII, 114; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 156-158; Ebü'l-Fidâ, *el-Muḥtaşar*, II, 142; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 321-322; İbn Fazlulah el-Ömerî, *Mesâlik*, XIII, 265-269; Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 388-390; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 303; *Keşfü'z-zunûn*, I, 714; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), IV, 397-398; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 559; Serkîs, *Mu'cem*, I, 262; Zekî Mübarek, *en-Nesrû'l-fenni fi'l-ḳarni'r-râbi'*, Beyrut 1934, II, 192-199; Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye*, II, 100-106; Brockelmann, *GAL*, I, 92; *Suppl.*, I, 149-150; a.mlf., "İbn Nübâte", *IA*, V/2, s. 777; Şevket Beysanoğlu, *Dişarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, İstanbul 1957, I, 9; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 527-531; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edeb*, VI, 811-812; VII, 210; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 347-348; M. Canard, "İbn Nübâte", *EP* (İng.), III, 900; M. Rızâ Nâci, "İbn Nübâte", *DMBİ*, V, 31-33.



HULÛSİ KILIÇ

İBN NÜBÂTE el-MISRÎ

(ابن نبأة المصري)

Ebû Bekr Cemâlüddîn
Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed
b. Nübâte el-Fârikî el-Mısırî
(ö. 768/1366)

Şair ve edip.

Rebîülevvel 686'da (Mayıs 1287) Kahire'de doğdu. Aslen Meyyâfârikînin olup Seyfûddeve'nin saray hatibi İbn Nübâte el-Hatîb'in (ö. 374/984) soyundandır. Çocukluk ve gençlik yıllarını Kahire'de geçirdi. Babası Şemseddin Muhammed hadis âlimi olduğundan ilmî bir çevrede yetişti. Takıyyüddin İbn Dakikül'îd, Bahâeddin İbnü'n-Nehhâs en-Nahvî, Alemüddin Kays b. Sultân ed-Darîr gibi âlimlerden başta hadis, fıkıh ve edebiyat olmak üzere çeşitli ilimler tahsil etti ve onlardan icâzet aldı.

İbn Nübâte, öğrenimini tamamladıktan sonra Eyyûbîler'in Mısır'daki ileri gelen devlet adamlarına birçok methiye yazdı. Ancak beklediği ilgi ve itibarı göremeyince 716 (1316) yılı başlarında Suriye'ye giderek Dimaşık'a yerleşti. Buradaki ikameti esnasında sık sık Hama'ya gidip Eyyûbî Emîri el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ'yı ziyaret etti; Emîr ile aralarında bir dostluk kuruldu. Onun için methiyeler yazdı ve adına çeşitli eserler kaleme aldı. Bunların karşılığında kendisinden büyük maddî yardım ve destek gördü. Ayrıca Suriye'nin diğer şehirlerini de ziyaret ederek

buralardaki devlet adamlarına methiyeler yazdı ve ihсанlara nâil oldu. 735'te (1335) Vezir Emînüddeve Abdullah el-Emînî tarafından, Kudüs'ün temizlik işlerine ve hristiyanlarca mukaddes sayılan Kiyamet Kilisesi'ne nâzir tayin edildi. 743 (1342) yılına kadar her yıl ziyaret mevsiminde Kudüs'e giderek bu görevini yürüttü. Aynı yılın başlarında divan kâtipliğine getirildi; iki yıl sonra azledildiye de 748'de (1347) görevine iade edildi.

761'de (1360), Memlüklü Sultanı el-Melikü'n-Nâsir Hasan b. Muhammed'in daveti üzerine elli yıllık bir aradan sonra Kahire'ye dönen İbn Nübâte'ye sultan büyük ilgi göstererek divanda sır kâtipliği görevi verdi. İbn Nübâte, yaşının hayli ilerlemiş olması sebebiyle bu göreve devamdan muaf tutulmuş, ancak kendisine maâş ödenmeye devam edilmiştir. Sultana birçok methiye yazan İbn Nübâte, ayrıca onun adına hatiplerin cuma hutbelerinde okumaları için bir kitap telif etti. Fakat 762'de (1361) Sultan el-Melikü'n-Nâsir'in öldürülmesi üzerine İbn Nübâte'nin hayatının seyri değişti ve 768 (1366) sonbaharında Kahire'de vefat edinceye kadar sıkıntı içinde yaşadı.

Küçüklüğünden itibaren edebiyata yönelen İbn Nübâte nazım, nesir ve kitâbette meşhur olmuştur. İbn Hacer, onun bu sahalarda hem akranlarını hem de önceki edipleri geride bıraktığını kaydeder (*ed-Düerü'l-kâmine*, IV, 340). Tâceddin es-Sübkî de İbn Nübâte'nin edebî kişiliğinden bahsederken zamanında şairlerin bayraktarlığını yaptığını, şiirde, nesirde, hat sanatında ve kitâbette ondan daha üstün olan bir kimseyi tanımadığını söyler (*Tabakât*, IX, 273). İbn Nübâte'nin talebeleri arasından tanınmış edip ve şairler yetişmiştir. Selâhaddin es-Safedî, Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Burhâneddin el-Kîrâtî, İbnü's-Sâiğ ez-Zümürüddî, İbn Habîb el-Halebî, Bedreddin İbnü's-Sâhib, Yahyâ el-Habbâz el-Hamevî, Şehâbeddin el-Hâcib ve Firzâbâdî bunlar arasında sayılabilir. Şiirlerinde genellikle övgü ve mersiye yönelen şarap, aşk, gazel ve tabiat tasviri gibi temaları işleyen İbn Nübâte şairliğiyle meşhur olmakla birlikte nesirleri, özellikle mektup tarzındaki edebî yazılarıyla da temayüz etmiştir. Eserlerinde edebî sanatlarla ve bilhassa tevriye, cinas, teşbih ve istiareye oldukça fazla yer vermiş, Kur'an âyetlerinden ve hadislerden bol miktarda iktibaslar yapmıştır.

Eserleri. 1. *Dîvânü İbn Nübâte el-Mısırî* (Kahire 1288, 1289, 1323; Beyrut

1304). İbn Hacer'in hocası Muhammed b. İbrâhim el-Beşteki'nin İbn Nübâte'nin şiirlerinden derlediği bu esere İbn Hacer *ez-Zeyl 'alâ mâ ceme'ahû el-Beşteki min nazmi İbn Nübâte (el-'tirâf ve'l-istidrâk 'alâ men cema'a Divâne İbn Nübâte el-Mısrî)* adıyla bir zeyil yazmıştır. **2. Hazîretü'l-üns ilâ hazreti'l-Kuds.** Müellifin Kudüs şehrine yaptığı seyahati anlatan bir risâle olup İbn Hicce'nin *Şemerâtü'l-evrâk*'ı içinde yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, s. 358-370; nşr. Müfd Kumejha, s. 235-244). **3. Hıbzü's-şâ'ir.** Arapça'da mevcut, "Arpa ekmeği hem yenir hem de yerilir" anlamındaki atasözünün açıklanmasına dair bir risâle olup İbn Hicce bunu eserinde iktibas etmiştir (bk. *Hizânetü'l-edeb*, s. 14-15, 284-289). **4. Dîvânü'l-huṭabî'l-minberîyye.** Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Hasan b. Muhammed adına yazılmış elli iki hutbeyi ihtiva etmektedir (Kahire 1302, 1304). **5. Serḥu'l-uyûn fî şerhi Risâleti İbn Zeydün.** İbn Zeydün'un, sevgilisi ve Endülü's Emevî Halifesi Müstekfi-Billâh'ın kızı Vellâde'nin ağzından vezir İbn Abdûs'e yazdığı alaylı risâlenin şerhidir. Defalarca basılan eseri (İstanbul 1275; Kahire 1278, 1290, 1305, 1321, 1348, 1377) Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tahkik ederek yayımlamıştır (Kahire 1383/1964). *Serḥu'l-uyûn*, Karahallizâde Mehmed Said (ö. 1168/1754) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (İstanbul 1257). **6. Ferâ'idü's-sülûk fî meşâ'idi'l-mülûk.** Şair, 167 beyitten oluşan bu manzumesinde el-Melikü'l-Efdal'le beraber çıktıkları bir avı tasvir etmektedir. Kaside divanının içinde yer aldığı gibi (s. 585-592) Muhammed Es'ad Tales tarafından müstakil olarak da neşredilmiştir (*MMİlr.*, II, 302-310). **7. Maṭlâ'u'l-fevâ'id ve mecma'u'l-ferâ'id.** Üç bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde bazı hadislerdeki garîb kelimeler açıklanmış, ikinci ve üçüncü bölümlerde şair ve ediplerin ye-

nilik ve buluşlarından söz edilmiştir (nşr. Ömer Mûsâ Bâşâ, Dımaşk 1392/1972). **8. el-Müfâḥare beyne's-seyf ve'l-kalem.** İbn Hicce, ihtiva ettiği edebî sanatlar dolayısıyla risâleyi *Hizânetü'l-edeb*'de (s. 104-109) iktibas etmiş, eser ayrıca Beyrut (1312) ve Kahire'de (1934) yayımlanmıştır. **9. Münṭehabü'l-hediyye mine'l-medâ'ihi'l-Mü'eyyediyye (el-Mü'eyyediyyât).** Müellifin el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ hakkında yazdığı methiyeleri ihtiva etmektedir (Kahire 1289, 1323; Beyrut 1304). **10. Muḥtârü Divâni İbn Kalâkıs** (nşr. Halîl Mutrân, Kahire 1323).

İbn Nübâte'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Kaṭrû'n-Nübâtî, Sûku'r-raḳîk, Muḥtârü Divâni İbni'r-Rûmî, es-Sec'u'l-muṭavvaḳ, el-Fâzıl min inşâ'i'l-Fâzıl, el-Ecvibetü'l-mu'tebere 'anı'l-fütye'l-mübtelere, Ta'lîku'd-divân, Talîfü'l-mizâc min şî'ri İbnü'l-Haccâc, Huṭbe fî ta'zîmi şehri Receb, ez-Zehrü'l-mensûr, Sülûkü'dü-velî'l-mülûk, Mürâselâtü İbn Nübâte, İbrâzû'l-aḥbâr, Celâsetü'l-kaṭr, es-Seb'âtü's-seyyâre, Şe'â'iru beyti't-takvâ, Zarâ'ifü'z-ziyâde, Muḥtârü Divâni İbn Senâ'ilmülk, Muḥtârü Divâni Şerefid-dîn el-Enşârî, el-Meṭâli'u's-sitte, el-Müfaḥare beyne'l-verd ve'n-nercis, el-Münṭehabü'l-Manşûri, en-Nihletü (et-Tuḥfetü'l-ünsiyye fî'r-riḥleti'l-Kudsiyye.*

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Nübâte el-Mısrî, *Maṭlâ'u'l-fevâ'id ve mecma'u'l-ferâ'id* (nşr. Ömer Mûsâ Bâşâ), Dımaşk 1392/1972, neşredenin girişi, s. 5-24; Safedî, *el-Vâfi*, s. 311-331; Sübkî, *Ṭabakât* (Tanâhi), IX, 273; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 322; İbn Hicce, *Şemerâtü'l-evrâk* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1971, s. 358-370; a.mlf., *Hizânetü'l-edeb*, Kahire 1304, s. 14-15, 104-109, 284-289; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine* (nşr. Seyyid Câdelhak), Kahire 1966, IV, 339-340; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XI, 95-97; Süyûtî, *Hüsnu'l-muḥâdara*, I, 571; *Keşfü'z-zunûn*, I, 3, 480, 841; II, 961, 979, 1009, 1047, 1243, 1351, 1720, 1850; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaûd), VIII, 364; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 252-254; Serkis, *Mu'cem*, I, 262-264; Brockelmann, *GAL*, II, 11-12; *Suppl.*, II, 47; a.mlf., "İbn Nübâte", *IA*, V/2, s. 777; *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 164; M. Zağlî Sellâm, *el-Edeb fî'l-aşri'l-Memlûkî*, Kahire 1971, II, 221-233; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), III, 132-133; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 794-800; Cevdet er-Rikâbî, *el-Edebü'l-Arabî mine'l-inhidâr ile'l-z-dihâr*, Dımaşk 1403/1983, s. 185-193; a.mlf., "İbn Nübâte", *EP* (İng.), III, 900-901; Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî: el-aşri'l-Memlûkî*, Dımaşk-Beyrut 1409/1989, s. 342-390; a.mlf., *İbn Nübâte el-Mısrî: emîru şu'arâ'i's-şark*, Kahire 1992; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, V, 217-219; Muhammed Rizâ Nâcî, "İbn Nübâte", *DMBİ*, V, 22-29.

HÜSEYİN TURAL

İBN NÜCEYD
(ابن نجد)

Ebû Amr İsmâil b. Nuceyd b. Ahmed es-Sülemî en-Nisâbüri (ö. 366/976)

Nişâburlu sûfi.

272'de (886) Nişâbur'da doğdu. Süleym kabilesine mensuptur. *Ṭabakâtü's-şûfiyye* müellifi Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin anne tarafından dedesi, hadis hâfızı Hamdân es-Sülemî'nin de torunudur. İlk öğrenimini muhtemelen Nişâbur'da yaptı. Horasan'da Muhammed b. İbrâhim el-Büşencî ve İbrâhim b. Ebû Tâlib'den, Rey'de Muhammed b. Eyyüb el-Becelî ve Ali b. Cüneyd er-Râzî'den hadis okudu. Daha sonra tanınmış muhaddislerin meclislerine katılmak için Bağdat'a gitti. Burada Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Müslim el-Keccî'nin derslerine devam etti. Bunlardan ve diğer hadis âlimlerinden hadis rivayet etti; kendisinden de Ebû Sa'd Abdümelik el-Hargûşî, İbn Mencüye, Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Nasr Ahmed b. Abdurrahman es-Saffâr ve Zâhid Ömer b. Mesrûr gibi âlimler rivayette bulundular. İbn Nuceyd'in rivayetleri hadisçiler tarafından makbul sayılmış ve kendisine "muhaddis-i rabbânî" unvanı verilmiştir (İbnü'l-Cevzî, VII, 84; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, XVI, 146). Bununla birlikte onun asıl şöhreti tasavvuf sahasındadır. Nitekim Hâkim en-Nisâbüri kendisini zamanın tasavvuf lideri olarak tanıtır.

Gençliğinde Nişâbur melâmetîlerinden Ebû Osman el-Hîrî'nin sohbetlerine devam eden İbn Nuceyd onun meşhur müridi oldu. Hücvîrî, İbn Nuceyd'in bir ara müridlik edebine uymayan davranışlarda bulunması üzerine şeyhi tarafından uyarıldığını, bu olaydan sonra ciddi bir şekilde melâmet yolunu tuttuğunu kaydeder (*Keşfü'l-maḥcûb*, s. 382). İbn Nuceyd, Ebû Osman el-Hîrî'nin yanı sıra Cüneyd-i Bağdâdî, İbnü'l-Cellâ gibi tanınmış şeyhlerle de görüşüp kendilerinden istifade etti. Cüneyd-i Bağdâdî'nin kaynaklarda yer alan bazı sözleri onun tarafından nakledilmiştir. Öğrencilerinden Hâkim en-Nisâbüri ve bazı müellifler onun Rebîülevvel 365'te (Kasım 975) vefat ettiğini söylerse de (Sem'ânî, III, 279; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, XVI, 148) torunu Sülemî ve diğer kaynaklar ölüm tarihini 366 (976) yılı olarak kaydeder. Nişâbur yakınlarında Şâhinber denilen yer-



İbn Nübâte el-Mısrî'nin divanından bir sayfa (Chester Beatty Library, MS, nr. 3813, vr. 65*)

de vefat eden İbn Nüceyd'in mezarının VII. (XIII.) yüzyıla kadar mevcut olduğu bilinmektedir. Kuşeyrî'nin onun Mekke'de öldüğünü söylemesi doğru değildir.

Sülemî, zamanının en büyük şeyhlerinden olduğunu söylediği dedesi İbn Nüceyd'den bahsederken, "Kendine has bir yolu vardı" (*Tabakât*, s. 454) demek suretiyle onun melâmet ehli arasında farklı bir yeri olduğuna işaret etmiştir. İbn Nüceyd'e göre kendisinde bir varlık görmediği için melâmet ehlinin maddî ve mânevî hiçbir konuda benlik iddiası olamaz (a.g.e., s. 455, 456; a.mlf., *Uşûlü'l-Melâmetiyye*, s. 152). Diğer melâmetîler gibi İbn Nüceyd de nefsi sâlik için en büyük tehlike olarak görür ve, "Nefsinden razı olması kul için felâkettir" der. Nefsini yüksek gören kişinin din bakımından değersiz olacağını söyleyen İbn Nüceyd'e göre (Sülemî, *Tabakât*, s. 455) insan, bütün davranışlarına ve hallerine riya karşılabileceği kaygısı taşımadıkça halis kuluk sahasına ayak basamaz (Kuşeyrî, s. 430). Bunun için de itibar düşkününü olmaması ve toplumda tanınmaması lâzımdır. Şöhret tutkusundan kurtulmayı başarabilen kişi için artık dünyadan da insanlardan da uzak durmak zor olmaz. Tevekkül Allah'ın hükmünü gönül rahatlığı ile karşılamaktır. Süfînin Allah hakkındaki mârifeti, O'na duyduğu saygının ve O'na hizmet için ayırdığı vaktin miktarından belli olur (Sülemî, *Tabakât*, s. 455-456). Sâlikin, kendisinde bulunmayan mânevî bir hali semâ esnasında varmış gibi göstermesinin otuz yıl gıybet etmesin-

den daha sakıncalı olduğunu söyleyen İbn Nüceyd (Kuşeyrî, s. 657), diğer melâmetîler gibi tasavvufdaki semâ uygulamasına itibar etmemiştir.

İbn Nüceyd şer'î ilimlere de son derece önem vermiş, dinî bilgiye dayanmayan her mânevî halin zararının faydasından daha çok olduğunu ifade etmiştir. Dinî emirlere aldırış etmemeyi emir sahibi (Allah) hakkındaki bilginin yetersizliğine bağlamış, bu anlayışla tasavvufu, "Dinin emir ve yasakları altında yaşamaya sabretmektir" şeklinde tanımlamıştır (Sülemî, *Tabakât*, s. 454-456). Rivayet ettiği âlî isnadlı hadisleri ihtiva eden *el-Cüz'* adlı risâlesinin (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 146) bir nüshası İstanbul'da Köprülü Kütüphanesi'ndedir (Mecmua, nr. 1584/3).

BİBLİYOGRAFYA :

Sülemî, *Tabakât*, s. 454-457; a.mlf., *Uşûlü'l-Melâmetiyye*, Kahire 1969, s. 152; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 171, 430, 657; Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 382; Halife Nisâbüri, *Tercüme ve Telhîş-i Târîh-i Nişâbüri* (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran, ts. (Kitâbhâne-i İbn Sînâ), s. 83; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), III, 279; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 84-85; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (nşr. R. Nicholson), Leiden 1907, s. 262-264; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 146-148; a.mlf., *el-İber*, II, 120; Safedî, *el-Vâfi*, IX, 231; Sübkî, *Tabakât*, II, 261; İbn Kesir, *el-Bidâye*, Beyrut 1977, XI, 288; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IV, 127; Câmî, *Nefehat*, s. 227; Şa'rânî, *et-Tabakât*, I, 120; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 50; Sezgin, *GAS*, I, 662; Kays Âl-i Kays, *el-İrânîyyün*, II, 328 vd.; Ramazan Şeşen v.dğr., *Fihrisü mahtûâtı mektebi Köprülü*, İstanbul 1406/1986, II, 240; Necib Mâyil-i Herevî, "Ebû 'Amr b. Nüceyd", *DMBİ*, VI, 67-68.

ERHAN YETİK

İBN NÜCEYM, Sirâceddin

(سراج الدين ابن نجيم)

Sirâcüddin Ömer b. İbrâhîm
b. Muhammed el-Mısri
(ö. 1005/1596)

Hanefî fıkah âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Büyük dedesi Nüceym'e nisbetle İbn Nüceym lakabıyla anılır. Kaynaklar, hocalarından sadece ağabeyi Zeynüddin İbn Nüceym'in adını zikretmektedir. İbn Nüceym ilmî birikimi, titizliği, sade ve akıcı üslûbu sayesinde karmaşık meselelerle ağıdalı fikhî metinleri anlaşılır hale getirmekte maharet sahibiydi. Yaşadığı devirde devlet adamları, ulemâ ve halkın sevgisini kazandı. Cemâziyelevvel 993'te (Mayıs 1585) tamamladığı *el-İkdü'l-cevher* adlı risâlesinin başındaki bir ifadesinden o tarihlere Şeyhüniyye Medresesi'nde ders verdiği anlaşılmaktadır (Şeşen, II, 230). 6 Rebiülevvel 1005 (28 Ekim 1596) tarihinde Kahire'de vefat etti ve ağabeyinin Seyyide Sekine haziresindeki kabrinin yanına defnedildi.

Eserleri. 1. *en-Nehrü'l-fâ'ik*. Hanefî mezhebinin temel fıkah kitaplarından olan Ebû'l-Berekât en-Nesefî'ye ait *Kenzü'd-dekâ'ik*'in en önemli eserlerinden biri olup birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (bk. KENZÜ'D-DEKÂİK). 2. *İcâbetü's-sâ'il*. Tarsûsi Necmeddin Efendi'nin yargı hukukuna dair *Enfa'u'l-vesâ'il* adlı eserinin muhtasarı olan kitap Brockelmann tarafından ağabeyi Zeynüddin İbn Nüceym'e nisbet edilmiştir (*GAL Suppl.*, II, 87, 427). 3. *Tetimme fi'l-furûk mine'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Zeynüddin İbn Nüceym'in meşhur eserinin altıncı bölümünü oluşturan "el-Furûk"u tamamlayan bir çalışmadır. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* şerhi *Ğamzü 'uyûni'l-beşâ'ir* ile birlikte yapılan baskılarında (İstanbul 1290; Beyrut 1405/1985) nâşir tarafından Sirâceddin İbn Nüceym'e atfedilmiştir. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'in Dimaşk baskısının (1403/1983) nâşiri Muhammed Mutî' el-Hâfız da esere yazdığı mukaddimede (s. 10) Sirâceddin İbn Nüceym'e nisbet ettiği *Tetimme*'yi altıncı bölümünü sonuna eklemiş, baş tarafına koyduğu açıklamada ise İbn Âbidin'in bu kısmın Zeynüddin İbn Nüceym'e ait olduğu yönündeki iddiasına dikkat çekmiştir (s. 493). Brockelmann ise eseri Zeynüddin İbn Nüceym'e nisbet



Sirâceddin İbn Nüceym'in *el-İkdü'l-cevher fi'l-kelem 'alâ Süreti'l-Keşer* adlı eserinin ilk iki sayfası (Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 1582/3)

etmektedir (GAL, II, 401; ayrıca bk. el-EŞ-BÂH ve'n-NEZÂİR). 4. *el-İkdu'l-cevher fi'l-kelâm 'alâ Sûreti'l-Kevşer* (Köprü-lü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1582/3, vr. 73-94) (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 252, 401; *Suppl.*, II, 87, 266, 427; Şeşen, I, 266, 287-288; II, 230).

BİBLİYOGRAFYA :

Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dimaşk 1403/1983, s. 493; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10, 28; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1151, 1516-1517; Muhibbî, *Hu-lâşatü'l-eşer*, III, 206-207; İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 339; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 135; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 2544; Brockelmann, GAL, II, 252, 401; *Suppl.*, II, 87, 266, 427; *İzâhu'l-meknûn*, I, 25; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 796; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 196; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VII, 271; a.m.f., *el-Müstedrek 'alâ Mu'cemi'l-mü'ellifîn*, Beyrut 1406/1985, s. 522; Ramazan Şeşen v.dğr., *Fihrisü mahtûâtı mektebeti Köprülü*, İstanbul 1406/1986, I, 266, 287-288; II, 230; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 125.

 AHMET NEDİM SERİNSU

İBN NÜCEYM, Zeynüddin

(زين الدين ابن نجيم)

Zeynüddin b. İbrâhîm
b. Muhammed el-Misrî
(ö. 970/1563)

Hanefî fıkıh âlimi.

926 (1520) yılında Kahire'de doğdu. Adı kaynaklarda Zeynelâbidîn veya kısaca Zeyn olarak da geçmekte, dedelerinden Nuceym adlı birine nisbetle İbn Nuceym olarak anılmaktadır. Şerefeddin el-Bulkinî, İbnü's-Şelebi diye tanınan Şehâbeddin Ahmed b. Yûnus el-Misrî, Emînüddin Muhammed b. Abdülâl ed-Dimaşkî, Ebü'l-Feyz es-Sülemî, İbnü'l-Halebî, Nüreddin ed-Deylemî el-Mâlikî ve Şukayr el-Mağribî gibi âlimlerden ders aldı; erken yaşta fetva ve ders vermeye başladı. İbn Kutluboğa ile (ö. 879/1474) Burhâneddin İbnü'l-Kerekî (ö. 922/1516) İbnü'l-İmâd tarafından onun hocaları arasında zikredilmekte, İbn Nuceym'in eserlerini neşreden Abdülazîz el-Vekîl, Halîl el-Meys ve Muhammed Mutî' el-Hâfız gibi çağdaş araştırmacılar da bu hatayı tekrarlamaktadırlar (ayrıca bk. *DMBİ*, V, 38). Döneminde Mısır'ın önde gelen Hanefî âlimlerinden biri olan İbn Nuceym tasavvufa da yönelip Şeyh Süleyman el-Hudayrî vasıtasıyla tarikata intisap etti. Abdülvehâb eş-Şârânî, İbn Nuceym'in öğrenimi bırakma konusunda kendisine danıştığı-

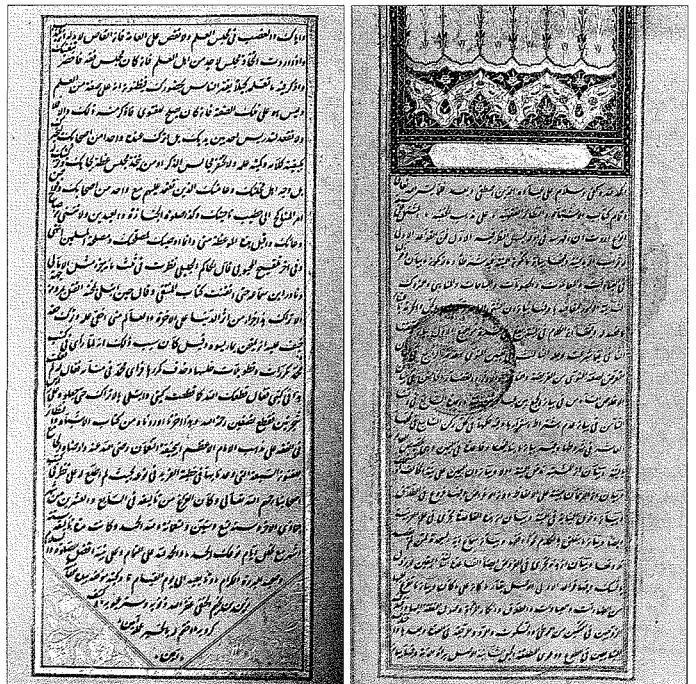
nı ve kendisinin ona tahsilden sonra tarikata intisap etmesi tavsiyesinde bulunduğunu kaydeder. Şârânî ayrıca İbn Nuceym'in, etrafında geniş bir ders halkası teşekkül eden faziletli bir zat olduğunu, onunla on yıl arkadaşlık yaptığını ve 953 (1547) yılında hacca birlikte gittiklerini belirtir (Gazzî, III, 154; Leknevî, s. 113). Kaynaklarda İbn Nuceym'in yetiştirdiği birçok talebe arasında kardeşi Sirâceddin İbn Nuceym, Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf el-Makdisî'nin torunu Muhammed b. Ali el-Alemî anılmaktadır.

İbn Nuceym 8 Receb 970 (3 Mart 1563) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Sükeyne bint Hüseyin b. Ali'nin kabri yakınında defnedildi. Bu tarih, onunla ilgili bazı bilgileri kardeşi Sirâceddin İbn Nuceym'den alan Takıyyüddin et-Temîmî tarafından kaydedildiği gibi (*et-Tabakâtü's-seniyye*, III, 275), oğlu Ahmed'in derlediği *Resâ'ilü İbn Nuceym*'in önsözünde (s. 7) ve Hamevî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* hâşiyesinde de geçmektedir (Leknevî, s. 134). Ancak Temîmî vefat gününü 7 Receb, Gazzî ise talebesi Muhammed el-Alemî'den naklen ölüm tarihini 969 (1562) olarak kaydeder (*el-Kevâkibü's-sâ'ire*, III, 154).

Eserleri. 1. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Ebü'l-Berekât en-Nesevî'ye ait *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı eserin önemli şerhlerinden biridir. İbn Nuceym'in "el-İcâretü'l-fâside" bahsine kadar getirdiği esere Muhammed b.

Hüseyin et-Tûrî bir tekmile yazmıştır. *el-Bahrü'r-râ'ik*, kenarında İbn Âbidîn'in *Minhatü'l-hâlik* adlı hâşiyesi olarak basılmıştır (I-VIII, Kahire 1311, 1323, 1334; son cilt tekiledir). 2. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir**. Bu tür eserlerin en önemlilerinden olup *Mecelle*'nin hazırlanması sırasında eserden önemli ölçüde faydalanılmıştır. Çeşitli neşirleri yapılan (Kalküta 1241; Kahire 1290, 1298, 1322; nşr. M. Abdülazîz el-Vekîl, Kahire 1387/1968; nşr. M. Mutî' el-Hâfız, Dimaşk 1403/1983) *el-Eşbâh* üzerine birçok şerh ve hâşiyeye yazılmış, bunların önemli bir kısmı basılmıştır. Gedizli Mehmed Efendi, bazı ekleme ve çıkarmalar yaparak eseri *Müfâdü'l-Eşbâh* adıyla yeniden düzenlemiştir (DİB Ktp., nr. 3761). 3. *el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye fi mezhebi (fıkhi)'l-Hanefiyye*. Müellifin *el-Eşbâh*'tan önce kaleme aldığı eser çeşitli konularla ilgili umumi kaidele-ri ve istisnalarını ihtiva etmektedir (Kalküta 1244; bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 426; nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Süleyman, Demmâm 1414/1994). İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'in önsözünde (nşr. M. Mutî' el-Hâfız, s. 10) bu eserde 500 kadar kaideyi, oğlu Ahmed ise *Resâ'ilü İbn Nuceym*'in mukaddimesinde (s. 7) babasının 1000'i aşkın kaideyi tesbit ettiğini belirtirse de Ebû Ubeyde neşrinde eserde 225 kaide yer almaktadır. 4. *el-Fetâva'z-Zeyniyye (Fetâva İbn Nuceym)*. Müellifin oğlu Ahmed, yine *Resâ'ilü*'nin mukaddimesinde (s. 7), daha son-

Zeynüddin İbn Nuceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserinin ilk ve son sayfaları (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1393)



ra babasının verdiği 1000'i aşkın fetvayı *el-Fetâva'z-Zeyniyye fi fıkhi'l-Hanefiyye* adıyla fıkıh bablarına göre düzenlediğini söylerse de eserin önsözünde, *el-Fetâva'l-Gıyâşiyye* ile birlikte (Bulak 1322) talebesi Şemseddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Hatîb (Timurtaş) tarafından derlendiği kaydedilmiştir. Yazma nüshalarından da eserin iki tertibi olduğu anlaşılmaktadır (Brockelmann, *GAL*, II, 401; *Suppl.*, II, 426). Haskefî bu iki tertibi *el-Cem' beyne fetâvâ İbn Nuceym* adıyla birleştirmiştir. Eser, Hasan Re'fet b. İbrâhîm Rüşdî el-İstanbulî tarafından her fetvanın tercümesinden sonra asıl ibaresi de verilerek *Fetâvâ-yı İbn Nuceym (Hulâsa-i İbn Nuceym)* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1289). Çeşmîzâde Hâlis de *Ne'icetü'l-Fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Behcetü'l-fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, *Fetâvâ-yı Feyziyye* ile birlikte *Fetâvâ İbn Nuceym*'deki fetvaları tekrarları çıkarmak suretiyle *Hulâsatü'l-ecvibe* (İstanbul 1289) adlı eserinde toplamıştır. 5. *er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye*. Müellifin, çeşitli zamanlarda kendisine sorulan sorularla ilgili olarak kaleme aldığı kırk bir risâle, vefatından sonra oğlu Ahmed tarafından derlenerek kitap haline getirilmiştir. Eser, müellifin haraca dair bir risâlesi de eklenerek önce *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'in Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'ye ait *Ğamzü'uyûni'l-beşâ'ir* adlı şerhinin sonunda basılmış (İstanbul 1290), daha sonra buna iki risâle ilâvesiyle Halîl el-Meys tarafından *Resâ'ilü İbn Nuceym* adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1400/1980, sayıları yetmiş aşan risâlelerinin bir listesi için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 401-403; *Suppl.*, II, 426-427). Bunlardan *Risâle fi nikâhi'l-fuzûlî müstakil* olarak (İstanbul 1306), büyük ve küçük günahlara (İsmâil b. Sinân es-Sivâsî'nin şerhiyle), besmele çekilmeden kesilen hayvan, adak ve dört mezhebe göre namazın esaslarına dair dört risâle, Kemalpaşazâde'nin Eş'arî ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilâflara dair bir risâlesiyle birlikte ayrıca basılmıştır (*Hams Resâ'il*, İstanbul 1304). 6. *Fethu'l-ğaffâr fi şerhi'l-Menâr* (I-II, Kahire 1355). Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin fıkıh usulüne dair *Menârü'l-envâr* adlı eserinin şerhidir. İbn Nuceym'in bunlardan başka *Hâşiyyetü Câmî'i'l-fuşûleyn*, *Lübbü'l-uşûl fi takriri'l-uşûl* (İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'inin muhtasarıdır) adlı eserleriyle (Brockelmann, *GAL*, II, 99, 402; *Suppl.*, II, 426; *DMBİ*, V, 38) *el-Hidâye* üzerine bir ta'likası vardır (*Resâ'ilü İbn Nuceym*, s. 7; İb-

nü'l-İmâd, VIII, 358). Brockelmann, Sirâceddin İbn Nuceym'in *İcâbetü's-sâ'il* ve *Tetimme fi'l-furûk mine'l-Eşbâh* adlı eserlerini Zeynüddin İbn Nuceym'e nisbet etmiştir (*GAL*, II, 401; *Suppl.*, II, 87, 427).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Abdülazîz el-Vekîl), Kahire 1387/1968, neşredenin girişi, s. 3-5; a.e. (nşr. M. Mutî' el-Hâfiz), Dırnaşk 1403/1983, neşredenin girişi, s. 5-17; a.mlf., *Resâ'ilü İbn Nuceym* (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1400/1980, neşredenin girişi, s. c-d, 1-4, 7; a.mlf., *el-Fevâ'idü'z-Zeyniyye* (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan), Demmân 1414/1994, neşredenin girişi, s. 29-34; Temimî, *el-Tabakâtü's-se-niyye*, III, 275-276; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, III, 154; *Keşfü'z-zunûn*, I, 98-100, 356, 358, 374, 566, 728, 847, 910, 965; II, 1515, 1661, 1823; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 358; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, I, 34; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, Bulak 1272, I, 4, 14; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 113, 134-135; *Mecelle*, İstanbul 1305, s. 6; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 378; Serkis, *Mu'cem*, I, 265-266, 375, 828; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 358; Ali Paşa Mübârek, *el-Hıttâtü't-Tevfikiyye*, Kahire 1305, V, 45-46; Brockelmann, *GAL*, II, 87, 99, 401-403; *Suppl.*, II, 87, 250, 252, 425-427; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 104; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, IV, 192; Âyide İbrâhîm Nusayr, *el-Kütübü'l-Arabiyyetü'lletî nüşret fi Mısr beyne 'amey 1900-1925*, Kahire 1983, s. 98-99; a.mlf., *el-Kütübü'l-Arabiyyetü'lletî nüşret fi Mısr fi'l-ğarni'l-tâsi' aşer*, Kahire 1990, s. 77; Ahmet Özel, *Hanevî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 116-117; a.mlf., "İbn Nuceym (Hayatı ve Eserleri)", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, III/1-2, Erzurum 1979, s. 361-378; Muhammed er-Rahîl Garâyibe, "Dirâse tahlîliyye ve nakdiyye li-Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi'l-fıkhi'l-Hanevî", *Mü'te li'l-buḥûş ve't-dirâsât*, XI/6, Mü'te 1417/1996, s. 433-472; *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 2445; Th. W. Juynboll, "İbn Nuceym", *IA*, V/2, s. 777; J. Schacht, "İbn Nuğjajam", *EP* (İng.), III, 901; Mehdi Selmâsî, "İbn Nuceym", *DMBİ*, V, 38-39.

▲ AHMET ÖZEL

İBN NÜMEYR

(ابن نمير)

Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Abdillâh b. Numeyr el-Hemdânî el-Kûfî (ö. 234/849)

Hadis hâfızı.

160 (777) yılı civarında Kûfe'de doğdu. Aslen Yemenli olup Kûfe'ye yerleşen Hemdân kabilesinin Hârif koluna mensuptur. Babası Abdullah b. Numeyr, çoğu *Şahîh-i Müslim*'de olmak üzere 578 rivayeti *Kütüb-i Sitte*'de yer alan tanınmış bir hadis hâfızıdır. İbn Numeyr ilim tahsiline babasından hadis öğrenerek başladı; Muhammed b. Bişr, Süfyân b. Ueyyne, İsmâil b. Uleyye, Vekî' b. Cerrâh, Muhammed b.

Fudayl, Mervân b. Muâviye gibi şahsiyetlerden hadis öğrendi. Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî, Ebû Hâtîm er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî, Ya'kûb b. Şeybe, Ya'kûb el-Fesevî, Bakî' b. Mahled, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî kendisinden hadis konusunda faydalanan belli başlı talebelerdir. Buhârî ve Müslim *Şahîh*'lerinde, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce *Sünen*'lerinde doğrudan, Tirmizî ve Nesâî ise Buhârî aracılığıyla ondan rivayette bulundular. *Şahîh-i Buhârî*'de yirmi iki, *Şahîh-i Müslim*'de 573 rivayeti yer alır.

Ebû Hâtîm er-Râzî, Ebû'l-Hasan el-İclî, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi hadis münekkittelerinin sika olarak nitelendirildiği ve hadislerinin delil olarak kullanılabileceğini belirttiği İbn Numeyr'i İbn Ebû Hâtîm cerh ve ta'dîl konusunda otorite kabul etmiş, cerh ve ta'dîl ile ilgili hadîse dair bazı görüşlerine *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde yer vermiştir. Ahmed b. Hanbel de İbn Numeyr'den övgüyle bahsetmiş, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel Kûfeli râvilerle ilgili değerlendirmelerde onun görüşlerini esas almışlardır. İbn Numeyr Şâban veya Ramazan 234'te (Mart veya Nisan 849) Kûfe'de vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *el-Tabakât*, VI, 413; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 144; a.mlf., *et-Târîhu's-sagîr*, II, 364; İclî, *eş-Şikât*, s. 406; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, I, 209; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 320-328; İbn Şâhin, *Târîhu esmâ'i's-şikât* (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, s. 285; Dârekutnî, *el-İlel* (nşr. Mahfûzürrahman Selefî), Riyad 1985, II, 141; Kelâbâzî, *Ricâlu Şahîhi'l-Buhârî*, II, 658; İbn Mencûye, *Ricâlu Şahîhi Müslim*, II, 184; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, III, 235-236; İbnü'l-Kayserânî, *el-Cem' beyne ricâli's-Şahîhayn*, Beyrut 1405/1985, II, 442; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), II, 305; V, 647; Mizzî, *Tehtîbü'l-Kemâl*, XXV, 566-570; İbn Abdülhâdî, "Ulemâ'ü'l-hadis", II, 93-94; Zehebî, *A'lâmü'n-nübe-lâ*, IX, 244-245; XI, 455-457; a.mlf., *Tezkiretül-huffâz*, II, 439-440; Safedî, *el-Vâfi*, III, 304; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 312; İbn Hacer, *Tehtîbü't-Tehtîb*, IX, 282-283; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 81; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 92.

▲ ALİ TOKSARI

İBN OSMAN el-MİKNÂSÎ

(ابن عثمان المكناسي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvehhâb b. Osmân el-Miknâsî (ö. 1213/1799)

Faslı vezir ve diplomat.

Fas'ın Miknâs (Meknes) şehrinde doğdu. Babası vâizlik de yapan bir sahaftı. Burada başladığı öğrenimini Fas şehrinde devam ettirdi. Çalışma hayatına vâizlik ya-

parak başladı. Bir müddet sonra Mevlây III. Muhammed zamanında (1757-1790) saraya alındı ve önce kütüphane memurluğuna, ardından kâtipliğe tayin edildi. Kâtipliği sırasında idarî işler ve resmî yazışmalar konusunda tecrübe kazandı. Daha sonra Tıtvân (Tetuan, Tittâvîn) kadılığına getirildi ve başarılı olduğu görülünce diploması alanına kaydırıldı. Hayatının son yirmi yılı çok yoğun geçti. Bu dönemde peşpeşe gelen üç sultanın güvenine mazhar olarak çeşitli yabancı ülkelere elçi gönderildi. Resmî işini başarıyla yürütmesinin yanında elçi olarak gittiği ülkeler hakkında seyahatnâme türünden eserler yazarak ayrıca ilim ve kültür hayatına katkıda bulundu.

İbn Osman, 1779 yılında III. Muhammed tarafından bir heyetin başında İspanya Kralı III. Carlos'a gönderildi; görevi iki ülke arasında antlaşma yapmak, karşılıklı olarak esir değişimini, bu arada Cezayirli esirlerin serbest bırakılmasını sağlamak ve İspanyol korsanlarının ele geçirdiği Sa'dî Sultanı Zeydân'a ait 3000 ciltten oluşan (Selâvî, VI, 70) ve Escorial Library'de muhafaza edilen Arapça kitap koleksiyonunu geri almaktır. Bu görevi sırasında İbn Osman yaşadıklarını *el-İksîr fî fekâki'l-esîr* adlı seyahatnâmesinde anlatmıştır. Muhammed el-Fâsî tarafından geniş bir mukaddime ile yayımlanan (Rabat 1965, 1967) bu kitabında müslüman esirleri kurtarmak için nasıl çaba harcadığını, çeşitli fabrikalara, eğitim ve kültür müesseselerine, kiliselere yapmış olduğu ziyaretleri ve halkın sosyal yapısı, dinî durumu, örf ve âdetleriyle ilgili değerlendirmelerini açıklamıştır. XVIII. yüzyıl, İspanya'da ekonomi ve medeniyet alanlarında çok büyük değişimlerin yaşandığı bir dönemdi. Bu asrın sonlarında kapitalist sistem gelişme kaydetmiş, ticaret ve sanayide önemli ilerlemeler sağlanmıştı. İbn Osman, ülkesinin bu ilerlemeye ayak uyduramaması yüzünden duyduğu üzüntüyü eserinde dile getirmiştir. Bir yıl sonra Sultan Zeydân'ın kitaplarını geri alamamakla birlikte bu ilk elçilik görevinden başarıyla döndü ve III. Muhammed tarafından vezirlik pâyesine taltif edildi. Daha sonra Napoli Krallığı nezdinde elçi olarak görevlendirildi ve 1782 yılında Napoli'ye ulaştı. Sultan III. Muhammed tarafından Trablusgarp'a gönderildiği sırada Napoli korsanlarınca ele geçirilen bir gemiye karşılık ödenen tazminatı teslim aldı ve çeşitli konuları kapsayan bir antlaşmanın metnini sultan adına im-

zaladı. Daha sonra oradan bir grup esirin bulunduğu Malta adasına geçti ve esirlerin kurtarılması için büyük çaba sarfetti. İbn Osman, söz konusu sefirliğiyle ilgili hâtıralarını *el-Bedrû's-sâfir fî iftikâki'l-üsârâ min yedi'l-'adüvvi'l-kâfir* adını verdiği seyahatnâmesinde anlatmıştır. Bu eserin bir nüshası Rabat'taki el-Mektebetü'l-Haseniyye'dedir (nr. 12523). İbn Zeydân, *Târîhu Miknâs* adlı kitabında bu eserin bir özetini vermiştir (bk. III, 320-329).

1785 yılının başlarında İbn Osman, Fas-Cezayir sınır ihlalleri meselesinin halli için sultanın damadının başkanlığındaki bir heyetin en aktif üyesi olarak İstanbul'a gitti. Heyet bir yıla yakın bir süre İstanbul'da kaldı ve İbn Osman, I. Abdülhamid ve devlet adamlarından büyük ilgi gördü; bu arada İstanbul'u, tarihî eserlerini ve halkını tanıma imkânı buldu. Dönüş yolculuğunda surre alayına katıldı ve Dimaşk'ı ziyaret ettikten sonra Hicaz'a giderek hac ibadetini eda etti; arkasından sırasıyla Kudüs, Kıbrıs, Tunus ve Cezayir'i dolaşarak toplam iki yıl yedi aylık bir seyahatin ardından 1788 Haziranında Fas'a ulaştı; gördüklerini *İhrâzü'l-mu'allâ ve'r-raķib fî hacci Beytillâhi'l-harâm ve ziyâreti'l-Kudsî's-şerîf ve'l-Halîl ve't-teberrük bi-ķabri'l-Habîb* adını verdiği bir kitapta topladı. İslâm kültürü ve Osmanlı tarihi hakkında önemli bilgiler içeren ve özellikle İstanbul'dan, oradaki tarihî eserlerden, dinî müesseselerden hayranlıkla söz eden bu eserin bir nüshası Rabat'taki el-Mektebetü'l-Haseniyye'de bulunmaktadır (Muhammed Abdullah İnân, I, 22).

İbn Osman, ülkesine döndükten sonra diplomatik görevine devam ederek sultanı temsilen Cezayir'deki Türk idarecileriyle görüşmeler yaptı. III. Muhammed'in ardından tahta çıkan Mevlây Yezid de (1790-1792) onu elçi olarak İspanya Kralı IV. Carlos'a gönderdi. İbn Osman, bu görevi sırasında bazı konuları çözüme kavuşturduysa da asıl meseleyi oluşturan Fas-İspanya barış anlaşmasını gerçekleştiremedi. Onun Madrid'de iken hükümet ricâliyle yaptığı yazışmalar, iki hükümdar arasında gidip gelen mektuplarla birlikte Arribas Palau tarafından doktora tezi olarak işlenmiş ve *La estancia en España de Muhammad ibn 'Utmân (1791-1792)* adıyla yayımlanmıştır (Tetuan 1961; ayrıca bk. bibl.).

Mevlây Yezid'in vefat haberini aldıktan sonra İspanya'dan ülkesine dönen İbn Osman, Mevlây Süleyman'ın tahta çıkmasını

dan bir yıl sonra dışişleri bakanı ve Tıtvân'a vali tayin edildi; Avrupa devletleri konsoloslarının bir bölümü Tanca'da ikamet ettiğinden onlara yakın olması için Tıtvân vilâyetinin merkezinde görev yapması uygun görülmüştü. Buradaki mesaisi çok yoğun; zira devletin dış politikasını düzenlediği gibi dışarıdan gelen heyet ve elçileri de karşılıyor, ayrıca vali sıfatıyla vilâyetinin işlerini yürütüyordu. Yaklaşık bir yıl sonra Tıtvân'dan Fas şehrine döndü ve sarayın en önde gelen siması oldu. İbn Osman, saltanatı sırasında ülke içinde pek istikrar görülmeyen Mevlây Süleyman'a samimiyetle hizmet etti. Özellikle 1797 yılında Âsfâ (Safi) şehrinde ayaklanan Abdurrahman b. Nâsir'ı isyandan vazgeçirip sultana biata ikna etmekle, hükümdara büyük bir yardımda bulundu.

1799 yılında İspanya ile Fas arasında bir barış antlaşmasının hazırlık çalışmalarını yapmakla görevlendirildi ve sonuçta otuz sekiz maddelik metni Fas adına imzaladı. Bir müddet sonra da Merâķes'te vebadan öldü.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Osman el-Miknâsî, *el-İksîr fî fekâki'l-esîr* (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1965, neşredenin girişi, s. y-t; Selâvî, *el-İstikşâ*, VI, 70; İbn Zeydân, *Târîhu Miknâs*, Rabat 1931, III, 301-305, 318-330; IV, 159-168; Abbas b. İbrâhim, *el-İlâm*, VI, 145-146; Muhammed Abdullah İnân, *Fehârisü'l-Hizâneti'l-Melikîyye*, Rabat 1980, I, 22, 72, 193; İbrâhim Harekât, *et-Teyyârâtü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye bi'l-Mağrib kable'l-himâye*, Dârülbeyzâ 1405/1985, s. 57-90, 193-194, 217; Abdülhâdî et-Tâzî, *et-Târîhu't-diblûmâsî li'l-Mağrib*, Rabat 1988, s. 9, 278-282; H. Pérès, *l'Espagne vue par les voyageurs musulmanes*, Frankfurt 1994, s. 17-29; Muhammed el-Fâsî, "el-Kâtibü'l-vezîr Muhammed b. 'Osmân el-Miknâsî", *Mecelletü Tıtvân*, sy. 5, Rabat 1960, s. 7-34; M. Arribas Palau, "Muhammad İbn 'Utmân designado gobernador de Tetuán a finales de 1792", *Hespéris Tamuda*, II/1, Rabat 1961, s. 113-127; a.mlf., "La estancia en España de Muhammad İbn 'Utmân (1791-1792)", a.e., IV/1-2 (1963), s. 119-192; a.mlf., "Datos relativos a la actuación de Muhammad İbn 'Utmân en 1790", a.e., VI (1965), s. 133-158; a.mlf., "Rescate de cautivos musulmanes en Malta por Muhammad İbn 'Utmân", a.e., X/3 (1969), s. 273-329; "İbn 'Utmân al-Miknâsî", *EI² Suppl.* (İng.), 401-402.



İBRAHİM HAREKÂT

İBN ÖMER

(bk. ABDULLAH b. ÖMER b. HATTÂB).

İBN RABBEN et-TABERÎ

(bk. ALÎ b. RABBEN et-TABERÎ).

İBN RÂFİ'
(ابن رافع)

Ebü'l-Meâli Takıyyüddin Muhammed
b. Râfi' b. Hicris es-Sellâmî
(ö. 774/1372)

Hadis hâfızı, fakih ve tarihçi.

Zilkade veya Zilhicce 704'te (Haziran veya Temmuz 1305) Kahire'de doğdu. Suriye'nin güneyindeki Havran bölgesine ve orada bulunan köylerden Sumeyd'e nisbetle Havrânî ve Sumeydî nisbeleriyle de anılır. Babası hadis ve kıraat âlimi, annesi Hatice bint Ali b. Abdullah el-Halebiyye de Kahire ve Dimaşk'ta hadis rivayet etmiş bir hanımdı (İbn Râfi', II, 133). Amcası Nâsirüddin Nasrullah b. Hicris ile oğlu ve kızı da muhaddisti. Babasıyla birlikte Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ b. Süleyman İbnü'l-Kayyim es-Sa'lebî, Ebü'l-Hasan Ali b. Nasrullah b. Ömer İbnü's-Savvâf gibi muhaddislerin derslerine katıldı. Babası onun için Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'den icâzet aldı ve 714'te (1314) Suriye'ye götürerek kendisi Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'ye *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*'ini okurken oğlunun da dinlemesini sağladı. Onu ayrıca İbnü'l-Muallim diye bilinen İsmâil b. Osman el-Hanefî, Sittül-vüzerâ, kıraat âlimi ve muhaddis İsmâil b. Yûsuf b. Mektûm gibi kimselerin derslerine götürdü. İbn Râfi', babasının vefatından sonra hadis tahsiline devam ederek Mısır'da Kutbüddin el-Halebî ve İbn Seyyidünnâs'ın derslerine katıldı. Tahsilini ilerletmek üzere seyahate çıkarak haccını eda ettikten sonra Mekke ve Medine'deki âlimlerden faydalandı. 723'te (1323) ikinci, bir yıl sonra üçüncü defa Dimaşk'a giderek Alemüddin el-Birzâlî, Zehebî ve Mizzî gibi âlimlerden istifade etti. Dimaşk'a 729 (1329) ve 739'da (1338-39) gitti, bu arada Halep ve Hamâ'ya uğradı. Kâdıkkudât Takıyyüddin es-Sübkî'den faydalandı. 752 (1351) ve 763 (1362) yıllarında yaptığı görevleri vesileyle Mekke'de rivayette bulundu; çeşitli âlimlerle görüşüp onlardan istifade etti. Dimaşk'a yerleşen İbn Râfi', Mizzî'nin vefatından sonra (742/1341) Dimaşk Nûriyye Dârülhadisi'nde, Zehebî'nin vefatından sonra Fâziliyye Dârülhadisi'nde, ayrıca Kûsiyye Dârülhadisi ile Aziziyye ve İzziyey medreselerinde hocalık yaptı.

Zehebî İbn Râfi'in müfid* ve mütkin* olduğunu, Takıyyüddin es-Sübkî onun muhaddislerin terimlerini İbn Kesîr'den daha iyi bildiğini, talebesi İbnü'l-Cezerî de âli ve nâzil rivayetlerle müteahhir hadis âlimlerini, özellikle mü'telif ve muhtelif* olan-

ları iyi bildiğini, Muhibbüddin İbn Fehd ise büyük bir fakih olduğunu söylemektedir. Tanınmış talebeleri arasında Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Tâceddin es-Sübkî, Zeynüddin el-İrâkî, Nûreddin el-Heysemî, İbn Hiccî, İbnü'l-Cezerî yer almakta, daha küçük yaşta olan İbn Hacer el-Askalânî'ye icâzet verdiği bilinmektedir. İbn Râfi'den hocası Zehebî de hadis rivayet ettiği gibi kendi âli rivayetlerini onun için bir cüzde topladı, ayrıca *el-Mu'cemü'l-muhtaş bi'l-muhaddişin* adlı kitabında biyografisine yer vermiştir.

İbn Râfi', oğulları Ahmed ve Ebû Bekir ile İbn Hacer el-Askalânî'ye icâzet veren kızı Külsüm'ün tahsilini yakından ilgilendi, onların muhaddis olarak yetişmelerini sağladı. Hem talebelik yıllarındaki arkadaşları hem de kendisinden faydalanmış olan Safedî'nin belirttiğine göre İbn Râfi' iyi bir dost ve güvenilir bir arkadaş, bilgisi sağlam bir âlimdi. Dünyevî zevklere önem vermez, devlet adamlarından, hatta bir ölçüde halktan uzak durmaya çalışırdı. 18 Cemâziyelevvel 774'te (15 Kasım 1372) Dimaşk'ın dışındaki el-Medresetü's-Şâmiyye'de vefat eden İbn Râfi', Süfiye (bazı kaynaklara göre Ferâdis veya Bâbüssağır) Kabristanı'nda İbnü's-Salâh eş-Şehrezürî'nin yanına defnedildi.

Eserleri. 1. *el-Vefeyât*. Birzâlî'nin *el-Muktefâ li-Târîhi Ebi Şâme* adlı zeylinin zeyli olup 737-774 (1336-1372) yıllarını kapsamaktadır. Eserde çeşitli İslâm ülkelerinde, özellikle Suriye'de vefat eden muhaddis, müfessir, kurrâ, fakih, kadî, tarihçi, edebiyatçı, şair, zâhid, halife, sultan, müezzin, hatip, tabip, tüccar ve zenaatkâr gibi çeşitli sınıflara mensup 953 şahsın vefat tarihi tesbit edilerek biyografileri ele alınmakta olup en geniş yer muhaddislere ayrılmıştır. Birçok biyografi kitabına kaynak teşkil eden eser Sâlih Mehdî Abbas ve Beşşâr Avvâd Ma'rûf tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1402/1982). İbn Râfi'in talebesi İbn Hiccî esere bir zeyil yazmıştır. Sâlih Mehdî Abbas, *el-Vefeyât* üzerine *İbn Râfi' es-Sellâmî ve kitâbühü'l-Vefeyât* (Bağdat 1404/1984) adıyla bir çalışma yapmış, müellifin 211 hocasını sıralamış ve *el-Vefeyât*'ta biyografileri verilen kişilerin alfabetik fihristini hazırlamıştır. 2. *Mu'cemü's-şüyüh*. Müellifin 1000'den veya 2000'den (İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, I, 60) fazla hocasının ve onlardan okuduğu kitapların adlarını ihtiva eden ve dört cilt hacminde olduğu belirtilen eserden İbn Hacer'in *ed-Dürerü'l-kâmine*'de 160'tan fazla nakil yaptığı belirtilmektedir (İbn Râfi', neşredenlerin girişi, I, 44). 3. *ez-Zeyl'âlâ Târîhi Bağdâd*.

İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır. İbn Hacer el-Askalânî eserin müellif hattıyla olan nüshasının bir bölümünü gördüğünü, onun üç veya dört cilt olduğunu söylemektedir (*ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 439). Takıyyüddin el-Fâsî *el-İkdü's-semîn*'i yazarken müellifin bu eserinden ve diğer kitaplarından faydalanmış, bu zeyilden seçtiği 210 biyografiyi *el-Muntehabü'l-muhtâr el-müzevvel bihî'alâ Târîhi İbnü'n-Neccâr (Târîhu 'ulemâ'i Bağdâd)* adıyla bir araya getirmiştir (nşr. Abbas el-Azzâvî, Bağdat 1357/1938). 4. *Zeylû Müştebihi'n-nisbe*. Zehebî'nin *el-Müştebih fi'r-ricâl es-mâ'ühüm ve ensâbühüm* (nşr. P. de Jong, Leiden 1881; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1962) adlı eserinin küçük bir zeyli olup Selâhaddin el-Müneccid tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1394/1974, 1396/1976). 5. *Kitâbü Tercemeti'l-imâm imâmi'd-dîn Ebi'l-Kâsım er-Râfi'*. Bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te bulunmaktadır (Ahlwardt, IX, 495, nr. 10124). 6. *Cüz' fihî meşyehatü's-şeyhi'l-celîli's-sâlihi'n-nebil Necmiddin Ebi'l-İz 'Abdil'aziz Muhammed b. Yûsuf b. İlyâs b. 'Abbâs ed-Deşkûkiyyi'l-aşl el-Bağdâdî (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 378, vr. 177-193)*. İbn Râfi'in ayrıca on hocasının meşyehasını yazdığı (*el-Vefeyât*, neşredenlerin girişi, I, 49-51) ve onun bir de *el-İcâzetü'l-âmmeh*'si bulunduğu (*Keşfü'z-zunûn*, I, 10) belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Râfi', *el-Vefeyât* (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, neşredenlerin girişi, I, 13-51; II, 133; Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtaş bi'l-muhaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hile), Taif 1408/1988, s. 229-230; Safedî, *el-Vâfi*, III, 68-69; Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, *Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehabi* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dimaşk 1347, s. 52-54; İbnü'l-İrâkî, *ez-Zeyl'âlâ'l-İber* (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, II, 352-355; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 139-140; İbn Kâdî Şühbe, *Târîh* (nşr. Adnân Dervîş), Dimaşk 1994, III, 421-423; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr* (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1392/1972, I, 59-62; a.m.f., *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 439-440; Sehâvî, *el-İ'ân bi't-tevbih*, s. 223-224, 254; ayrıca bk. İndeks; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 94-95, 98, 113; *Keşfü'z-zunûn*, I, 10, 288; II, 1696; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 234-235; Ahlwardt, *Verzeichnis*, IX, 495, nr. 10124; Brockelmann, *GAL*, II, 33; *Suppl.*, II, 30; Elbânî, *Mahtûtât*, s. 53; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mu'errihine'd-Dimaşkiyyin*, Beyrut 1398/1978, s. 208-209, 449; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 73, 440; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 124; Sâlih Mehdî Abbas, "Muhammed b. Râfi' es-Sellâmî (704-774 h.): sîretühü ve mü'el-fâtüh", *el-Mu'errihu'l-'Arabî*, XXVII, Bağdat 1986, s. 164-179.

 M. YAŞAR KANDEMİR

İBN RÂHEVEYH

(bk. İBN RÂHÜYE).

İBN RAHHÂL

(ابن رخال)

Ebû Alî el-Hasen b. Rahhâl b. Ahmed
b. Alî et-Tedlâvî el-Ma'dânî
(ö. 1140/1728)

Mâlikî fakihî.

Fas'ın orta bölgesinde, Fas-Merakeş şehirlerini birbirine bağlayan vadi üzerindeki Tâdilâ'dan (Tâdile) olup bu bölgede doğup büyüdüğü, daha sonra dönemin önemli ilim merkezlerinden Fas'a giderek dinî eğitimini tamamladığı anlaşılmaktadır. Hocaları arasında Ebû Ali Nûreddin Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî, Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Tayyib b. Muhammed el-Kâdirî el-Hasenî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdülkâdir el-Fâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan el-Miknâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Ebû'l-Kâsım b. Süde gibi âlimler yer alır.

İbn Rahhâl öğrenimini tamamladıktan sonra, Sultan Ebû İnân el-Merînî tarafından inşa ettirilen ve Fas'ın en büyük medreselerinden biri olan Mûtevekkiliyye'de ders vermeye başladı. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fikhına dair *el-Muhtasar* adlı kitabını okutmakla meşhur oldu, dersleri büyük rağbet gördü. Öğrencileri arasında Ebû'l-Kâsım İbn Saîd el-Amîrî el-Miknâsî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî, Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Yaîş eş-Şâvî, Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Bekrî eş-Şâzefî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Müceylidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüssâdî ed-Dükkâlî gibi şahsiyetler vardır. Sultan Mevîyâ İsmâil zamanında (1672-1727) iki defa kadılık görevini üstlenen İbn Rahhâl önce Fas'ta, ardından Miknâs'ta (Meknes) kadılık yaptı. Fas kadılığından alındığı zaman yeniden eğitim ve öğretim hayatına döndü. Bir süre sonra tekrar Miknâs kadılığına getirildi ve 3 Receb 1140 (14 Şubat 1728) tarihinde vefatına kadar bu görevde kaldı.

Kaynaklar İbn Rahhâl'i, Mâlikî mezhebine olan derin vukufu ve bu mezhebin klasik metinlerinden birçoğunu ezbere bilmesi sebebiyle zamanında Mâlikî mezhebinin hâfızı, fetva ve nevâzil konusunda üstün yetenekli, güzel ahlâklı ve cömert

bir kimse olarak anar, kadılık görevinde çok başarılı olduğunu ifade eder. Esasen kendisi de eserlerinde kadıların dirayet ve ferâset sahibi olması, şer'î hükümler kadar halkın örf ve âdetini, tarafların ah-lâkını ve ruh halini de iyi bilmesinin lüzumunu vurgulamıştır. İbn Rahhâl, fikhî toplumun gelişim ve islahının hizmetinde kullanmanın gereğini savunuyor, bu sebeple meydana gelen olaylarda taklit yerine ichtihâdî ön planda tutarak fikhî konular etrafında derinlemesine araştırma ve tartışma yapılmasını arzu ediyordu. Olaya ve dinin genel amaçlarına uygun düşmeyen ahkâmıla hüküm veren kadı-ları eleştirir, onları daha fazla düşünmeye ve araştırmaya çağırırdı. Toplumda yerleşmiş bir kısım bâtil inançları tenkit etmekten geri durmayan ve yaşadığı bölgenin şartlarını dikkate alarak ichtihâd yapan İbn Rahhâl, önceki bazı hükümlere muhalefet etmekten çekinmeyip görüşler arasında tercihte bulunmuş ve bazan farklı sonuçlara varmıştır. Meselâ davaların mescid içinde görülüp karara bağlanmasına karşı çıkmış, hâkimin âdil olduğunu bildiği şahitleri tâdile ihtiyaç duymadan hüküm verebileceği görüşüne muhalefet etmiştir.

Eserleri. 1. *Şerhu Muhtasari Halil (Fethu'l-Fettâh)*. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fikhına dair meşhur eserine yazdığı bu şerh müellifin en önemli kitabı olup kendi görüş ve ichtihâdlarını da ihtiva eder. Talebesi Amîrî, eserin hemen hemen Mâlikî mezhebinin bütün metinlerini ihtiva edecek kadar kapsamlı olduğunu söylemiş, İbn Zeydân, el-Hizânetü's-Sultâniyye'de on beş ciltlik bir yazma nüshasının bulunduğunu belirtmiştir (*Târîhu Miknâs*, III, 8). Şerhin Rabat el-Hizânetü'l-melekiyye'de bazı ciltleri, Tıtvân'da el-Câmiu'l-kebir Kütüphanesi'nde on beş ciltlik bir nüshası ve yine Tıtvân el-Mektebetü'l-âimme'de diğer bir nüshası (*Keşfü'l-kınâ'*, neşredenin girişi, s. 29), Fas'ta Hizânetü'l-Karaviyyîn'de bazı ciltleri (M. Âbid el-Fâsî, I, 427; II, 531-532) ve Temgrût Dârü'l-kütübi'n-Nâsriyye'de (nr. 624) bir cildi mevcuttur (Muhammed el-Menûnî, s. 72; mikrofilm halinde nikâhla ilgili bir nüsha için bk. *Fihrisü'l-muşavverât*, III, 221). 2. *İhtişârü Şerhi Muhtasari Halil*. Halîl b. İshak'ın adı geçen eserine Muhammed b. Abdullah el-Haraşî tarafından yazılan şerhin muhtasarıdır. İbn Zeydân, bunun da çok önemli bir eser olduğunu belirterek el-Hizânetü's-Sultâniyye'de dört ciltlik yazma nüshasının bulunduğunu belirtir (*Târîhu Miknâs*, III, 8). 3.

Hâşiye 'alâ Şerhi Meyyâre 'alâ Tuḥfeti'l-hükkâm li'bni 'Âsım. Ebû Bekir İbn Âsım'ın eserine Meyyâre'nin yazdığı şerhin hâşiyesi olup bu şerhin kenarında basılmıştır (I-II, Fas 1299; I-II, Kahire 1315). 4. *el-İrtifâk fi mesâ'ili'l-istihkâk*. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcut olan eseri (Tunus, Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 1694, 12301; Rabat, el-Hizânetü'l-âimme, nr. 487, 1079, 1418, 1649, 1862) Muhammed b. Süleyman el-Menîî 1986'da Mekke Câmîatü Ümmi'l-kurâ'da yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlamıştır. 5. *Ref'u'l-iltibâs 'an şirketi'l-ḥammâs*. Ziraî ortakçılık hakkındaki bu eser in Fas'ta taş baskısı yapılmış ve kitap Jacques Berque tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (*Keşfü'l-kınâ'*, neşredenin girişi, s. 31). 6. *Keşü'l-kınâ' 'an tazmini's-sunnâ'*. İşçi ve esnafın tazmin sorumluluğuyla ilgili olan eserin Fas'ta taş baskısı yapılmış ve önce Jacques Berque tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte (Cezayir 1949), ardından Muhammed el-Hâdî Ebû'l-Ecfân tarafından neşredilmiştir (Tunus 1986; Beyrut 1996). Müellifin kaynaklarda ayrıca *Yetimetü'l-'akdeyn fi menâfi'l-ye-deyn* ve *el-Ed'iyye* adlı eserlerinden de söz edilir (eserlerin yazma nüshaları için bk. *Keşfü'l-kınâ'*, neşredenin girişi, s. 28-32; Abdülâzîz b. Abdullah, *Ma'lemetü'l-fikhi'l-Mâlikî*, s. 71).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rahhâl, *Keşfü'l-kınâ' 'an tazmini's-sunnâ'* (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebû'l-Ecfân), Tunus 1986, neşredenin girişi, s. 17-37; Ebû'l-Kâsım İbn Saîd el-Amîrî, *Fehresetü's-şüüh*, Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 905, vr. 89; Kâdirî, *Neşrü'l-meşânî*, II, 132; Abdüsselâm İbn Süde, *Ḳudâtü Fâs*, Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 1140; a.m.f., *Delilü mü'errifi'l-Mağribi'l-Aksâ*, [baskı yeri yok] 1960, I, 189; İbn Zeydân, *Târîhu Miknâs*, Rabat 1931, III, 7-9; *Hediyetü'l-'arifîn*, I, 298; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 334; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 696; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 204; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifîn*, III, 224; Abdülhâdî et-Tâzî, *Câmi'u'l-Karaviyyîn*, Beyrut 1972, III, 69; Abdullah Kennûn, *en-Nübûgu'l-Mağribi*, Beyrut 1975, I, 297; Hacvî, *el-Fikrî's-sâmî*, II, 276; E. Levi-Provençal, *Mu'errifu's-şürefâ'* (trc. Abdülkâdir el-Hallâdî), Rabat 1397/1977, s. 212; M. Âbid el-Fâsî, *Fihrisü maḥtûḡâti Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârülbeyzâ 1400/1980, I, 427; II, 531-532, 537; Abdülâzîz b. Abdullah, *Ma'lemetü'l-fikhi'l-Mâlikî*, Beyrut 1983, s. 71; a.m.f., *Mu.M*, I, 103; Muhammed el-Menûnî, *Delilü maḥtûḡâti Dâri'l-kütübi'n-Nâsriyye bi-Temgrût*, Muhammediye 1985, s. 72 (nr. 624); *Fihrisü'l-muşavverâti'l-mikrofilmiyye bi-kısmi'l-maḥtûḡât* (nşr. Merkezü'l-Melik Faysal), Riyad 1993, III, 221; *Delilü resâ'ili Câmî'ati Ümmi'l-kurâ' ilâ nihâyeti 'âm 1415 hicriyye*, Mekke 1996, s. 24.



MUHAMMED EL-HÂDÎ EBÛ'L-ECFÂN

İBN RÂHÛYE

(ابن راهويه)

Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled
et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî
(ö. 238/853)

Hadis, fıkıh ve tefsir âlimi.

161 (778) yılında Merv'de dünyaya geldi. 163 (780) ve 166'da (783) doğduğu da söylenir. Temîm kabilesinin Hanzale koluna mensup olan babası Mekke yolunda doğduğu için Râhûye (Râheveyh = yolda bulunan) lakabı ile anılmıştır. İlk öğrenimini Merv'de yapan İbn Râhûye yirmi üç yaşında iken tahsil amacıyla seyahate çıktı. Irak, Şam, Hicaz, Yemen gibi ilim merkezlerinde Abdullah b. Mübârek, Vekî b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Süfyân b. Uyeyne, Şâfiî, İbn Uleyye, Gunder, Yezîd b. Hârûn gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Kendisinden de başta hocaları Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Bakıyye b. Velîd, Yahyâ b. Âdem, Abdürrezzâk b. Hemmâm olmak üzere Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâf, Hasan b. Süfyân ve Osman b. Saîd ed-Dârimî rivayette bulundular. Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Kuteybe de ondan ders almışlardır. İbn Râhûye tahsilini tamamladıktan sonra Nişâbur'a yerleşti ve ömrünün sonuna kadar öğretimle meşgul oldu. Buhârî ve Müslim *el-Câmi'u's-şâhîh*'lerinde, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâf *es-Sünen*'lerinde ondan hadis rivayet ettiler. Güçlü bir hâfızaya sahip olan İbn Râhûye'nin güvenilirliği hususunda hadis münekkitleri ittifak etmiş olup ölmünden beş ay önce hâfıza kaybına uğradığına dair rivayet zayıf kabul edilmiştir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XI, 377-378). Onun 100.000 hadis bildiği ve 70.000 hadisi talebelerine ezbere yazdırdığı rivayet edilmektedir. İbn Râhûye 14 Şâban 238'de (29 Ocak 853) vefat etti; 243 (857) yılında öldüğüne dair rivayet sağlam değildir.

Hâfız, emîrül-mü'minîn fi'l-hadis, Horasan'ın fakih ve muhaddisi gibi unvanlarla anılan İbn Râhûye tefsir ve akaid ilimlerinde de söz sahibi olmakla birlikte onun ilmi şahsiyetinde hadis ve fıkıh ön plandadır. III. (IX.) yüzyıla kadar meydana getirilen hadis külliyyatı sahih hadislerin yanı sıra hasen ve zayıf hadisleri de ihtiva ettiğiinden Buhârî onun teşvikiyle *el-Câmi'u's-şâhîh*'ine sadece sahih hadisleri almıştır. Rivayet ettiği hadisleri

Müsned adlı eserinde toplayan İbn Râhûye cerh ve ta'dîl ile ilelül'-hadis konularında otorite kabul edilmiş, başlangıçta ehl-i re'ayden iken İmam Şâfiî ile ilmi tartışmalarda bulduktan sonra onun usulünü benimsemiştir. Bazı ictheadları Hanefî mezhebine uygun düştüğü için Hanefî, İmam Şâfiî'nin usulünü benimseydiği için Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ile olan yakınlığı sebebiyle Hanbelî sayılmışsa da herhangi bir mezhebe bağlı bulunmayan mutlak müctehid olduğu anlaşılmaktadır. İbn Râhûye'nin bazı fikhî görüşlerini talebelerinden İshak b. Mansûr el-Kevsec *Kitâbü'l-Mesâ'il*'de (bk. bibl.), evlenme ve boşanmayla ilgili görüşlerini Susan A. Spector *Chapters on Marriage and Divorce Responses of Ibn Hanbel and Ibn Râhwayh* adlı çalışmasında (Austin 1993) bir araya getirmiştir. İbn Râhûye Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, kader, halku'l-Kur'an gibi ke-lâmî meselelerde Mu'tezile başta olmak üzere Cehmîyye, Muattıla, Mürcie gibi fırkalarla tartışmış ve Horasan bölgesinde Ehl-i sünnet'in temsilcisi olmuştur.

Eserleri. 1. *Müsned*. Altı cilt olduğu kaydedilen eserin 2648 hadis ihtiva eden IV. cildi günümüze ulaşmıştır (yazma nüshaları için bk. *Kitâbü'l-Mesâ'il*, neşredevinin girişi, s. 53; Sezgin, I, 110; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân – Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, s. 373). İlk hadis kitaplarından olduğu için önem taşıyan *Müsned*'in *Kütüb-i Sitte*'de bulunmayan rivayetleri büyük ölçüde Bûsîrî'nin *İthâfî'l-hıyere bi-zevâ'idî'l-mesânîdî'l-aşere*, İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Metâlibü'l-âliye fi zevâ'idî'l-mesânîdî's-semâniye* gibi kitapları yoluyla bugüne kadar gelmiştir (Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, s. 236-242). İbn Râhûye, *Müsned*'ini sahâbî râvilerin mensup olduğu şehirlere esas alarak düzenlemiş, öncelikle sahih hadisleri aldığı eserinde râvilerin güvenilirliği ve hadislerin sıhhati konusunda bilgi vermiş, garib kelimeleri açıklamış, bazı hadislerin yorumunu yapmıştır (a.g.e., s. 251-253). Eserdeki 1273 hadis ihtiva eden Hz. Âişe'nin müsnedini Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî yayımlamış (Medine 1410), Cemile Şevket (Jamila Shaukat), bu müsned hakkında Cambridge Üniversitesi'nde (1984) *A critical Edition, with Introduction of Tradition Recounted by Â'ishah, Extracted from the Musnad of Ishaq b. Râhawayh* adıyla bir doktora çalış-

ması yapmıştır. 2. *Kitâbü'l-Mesâ'il*. Ahmed b. Hanbel ve İbn Râhûye'nin fıkha dair sorulara verdikleri cevapların İshak b. Mansûr el-Kevsec tarafından bir araya getirilmesiyle oluşan eser Muhammed b. Abdullah ez-Zâhim'in tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1412/1992).

İbn Râhûye'nin kaynaklarda ayrıca *et-Tefsîr, es-Sünen, el-Câmi'u'l-kebir, el-Câmi'u's-şâgîr, el-Muşannef, Kitâbü'l-İlm* adlı eserleri zikredilmektedir. Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî *el-İmâm İshâk b. Râheveyh ve Kitâbü-hü'l-Müsned* ismiyle bir araştırma yapmış (Medine 1411/1990), Tallâi Mahmûd Sultan *Fıkhu İshâk b. Râhûye* adlı bir doktora tezi hazırlamış (1405, Câmiatü Ümmi'l-kurâ [Mekke]), Özdemir Yücel de *İshak b. Râhûye Hayatı ve Şahsiyeti* adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1982, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Râhûye, *Kitâbü'l-Mesâ'il* (haz. İshak b. Mansûr el-Kevsec, nşr. Muhammed b. Abdullah ez-Zâhim), Kahire 1412/1992, neşredeninin girişi I, 45-56; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 379-380; a.mlf., *et-Târîhu's-şâgîr*, II, 368; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dîl*, II, 209-210; İbn Hibbân, *es-Şikâit*, VIII, 115-116; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 286; Lâlikâf, *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehlî's-sünne* (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), Riyad 1402, I, 47; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 102-103; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VI, 345-355; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 109; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), VIII, 119-142; Mizî, *Tezhibü'l-Kemâl*, II, 373-388; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XI, 358-383; a.mlf., *Mizânü'l-İtidâl*, I, 182-183; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 433-435; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 386-388; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), II, 83-93; İbn Hacer, *Tezhibü'l-Tehzib*, I, 216-218; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-müfehres* (nşr. Muhammed Şekrî Mahmûd el-Hâcî Emrîr el-Meyâdîni), Beyrut 1418/1998, s. 58, 109, 131-132; Sehâvî, *el-İlân bi't-teubih*, s. 190; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Lecne), I, 103-105; *Keşfü'z-zunûn*, I, 442; Şevkânî, *Neylül-evâr*, VIII, 261; Sezgin, GAS, I, 110; Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, *el-İmâm İshâk b. Râheveyh ve kitâbü-hü'l-Müsned*, Medine 1411/1990, s. 50-90, 104-108, 168-197, 235-256; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân – Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-muşannefati'l-vâride fi Fet-hi'l-bârî*, Riyad 1412/1991, s. 124, 373; Abdülğaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., *Mevsû'âtü ricâli'l-kütübi't-tis'a*, Beyrut 1413/1993, I, 92; Ahmed Ömer Hâşim, "el-İmâmü'l-muhaddîş İshâk b. Râhûye ve eşeruhü fi's-sünne", *Mecelletü Külliyyeti uşûli'd-dîn bi'l-Kahire*, III, Kahire 1405/1985, s. 49-57; J. Schact, "İbn Râhwayh", *EI²* (İng.), III, 902; Ali Refîî, "İbn Râheveyh", *DMBİ*, III, 540-541; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahih", *DİA*, VII, 114.

ABDULLAH AYDINLI

İBN RÂİK

(ابن رائق)

Ebû Bekr Muhammed b. Râik el-Hazerî
(ö. 330/942)

Abbâsî Devleti'nin ilk emîrî'l-ümerâsı.

Hazar Türkleri'nden olup babası Abbâsî kumandanlarındandı. Kendisi Halife Muktedir-Billâh tarafından 317 (929) yılında kardeşi İbrâhim ile birlikte Bağdat şurta teşkilâtının başına getirildi. İki kardeş bir yıl sonra görevden alındıysa da ertesi yıl iade edildi. Muktedir-Billâh'ın öldürülmesinden (320/932) sonra birçokları gibi onlar da Bağdat'tan ayrıldılar ve önce Medâin'e, ardından Vâsît'a gittiler. Râzî-Billâh halife olunca İbn Râik'i hâcib yapmak istedi; ancak daha sonra bundan vazgeçti ve onu Basra ile birlikte Vâsît valiliğine getirdi (322/934). Burada gittikçe güçlenen ve emrindeki Türk askerleriyle isyan ederek Ziyârî Emiri Merdâvic b. Ziyâr'ı öldüren (323/935) ve yanına gelen Beckem'den de destek alan İbn Râik Bağdat'a yükümlü olduğu yıllık vergiyi göndermedi. Devlet erkânı arasındaki nüfuz mücadeleleri karşısında zor durumda kalan Râzî-Billâh, bir süre sonra onu Bağdat'a davet ederek geniş yetkilerle donattı ve kendisine emîrî'l-ümerâ unvanını verdi (Zilhicce 324 / Kasım 936). Başkumandanlık, Dîvânü'l-harâc, Dîvânü'd-diyâ, Dîvânü'l-meâvin'in reisliği ve berîd teşkilâtının yönetimi yanında valilerin ve yüksek dereceli memurların, hatta vezirin tayinini dahi onun yetki sınırları içine girdi. Devletin idarî, askerî ve malî işlerinde halifeye danışmadan karar alma ve uygulama yetkisine sahip olan İbn Râik'in protokoldeki yeri halifeden sonra geliyordu. Hutbelerde kendi adından sonra onun adının okunması bizzat halife tarafından bütün eyalet valilerine bildirilmişti. Böylece yönetim tamamen İbn Râik'in eline geçti ve halifenin ciddi bir fonksiyonu kalmadı. Daha önce de halifelerle kumandanlar arasındaki nüfuz mücadeleleri sonucu geniş yetkiler elde eden veya emîrî'l-ümerâ unvanını kullanan bazı kumandanlar bulunmakla birlikte kendisine resmen bu unvan verilen ve bu derece geniş salâhiyetlerle donatılan ilk kişi İbn Râik olmuştur.

İbn Râik 325 (937) yılında Halife Râzî-Billâh'ı, Ahvaz Valisi Ebû Abdullah el-Berîdî ile savaşa teşvik etti. Ebû Abdullah halife ile yaptığı anlaşmada vaad ettiği yıllık 360.000 dinar vergiyi Bağdat'a göndermediği gibi İbn Râik'ten ayrılıp kendisine katılan Huceriyye grubuna mensup

askerleri yanında tutmakta ısrar edince İbn Râik kumandan Beckem'i Ahvaz üzerine gönderdi. Ebû Abdullah Basra'ya, daha sonra da Fars'a Büveyhî Meliki İmâdüddeve'nin yanına kaçarak onu Irak'ı ele geçirmesi için kışkırtmaya başladı. Bu sırada Beckem'in Vâsît'a yerleşerek bütün Irak'ı istilâ etmesinden endişelenen İbn Râik, Ebû Abdullah'a Beckem'i yendiği takdirde yıllık 600.000 dinar vergi karşılığında Vâsît'a hâkim olabileceğini bildirdi. Ancak bunu haber alan Beckem, Ebû Abdullah'la mücadeleye girdi ve üstün gelmeyi başardı. Arkasından da İbn Râik'in makamını ele geçirmek amacıyla, mallarına el koyduğu için onunla arası açılan eski vezir İbn Mukle'nin de desteğini sağlayarak Halife Râzî-Billâh'ı kendi lehine çevirdi. Bunun üzerine İbn Mukle'nin sağ elini kestiren İbn Râik Zilkade 326'da (Eylül 938) Bağdat'a gelen Beckem'le çatışmaya girdi; fakat mağlûp olarak kaçtı. Bu gelişmeler üzerine Râzî-Billâh Beckem'i emîrî'l-ümerâlığa getirdi. Fakat 327 yılı başlarında (Kasım 938), Beckem'in halife ile birlikte Hamdânîler'in Musul emîri Nâsirüddeve Hasan üzerine gitmesini fırsat bilen İbn Râik Bağdat'ı tekrar ele geçirdi. Bu durum Beckem'i ve halifeyi telâşlandırınca da onlara mektup yazıp özür dileyerek kendileriyle barış yapmak istediğini bildirdi. Halife ile Beckem bu isteği olumlu karşıladılar ve mektubuna Tarîkulfurât, Diyârimudar, Kinnesrîn ve Avâsım valiliği teklifiyle cevap verdiler; İbn Râik de bu teklifi kabul ederek Bağdat'tan ayrıldı (327/939).

Ertesi yıl Suriye'ye giren İbn Râik, Humus, Dımaşk ve Remle'yi ele geçirdi; daha sonra da Mısır'ı almayı planlayarak Arîş'e hareket etti. Ancak Muhammed b. Tuğç el-İşîdî ile yaptığı savaşta başlangıçta galip gelmesine rağmen yenildi ve sadece yetmiş adamı ile Dımaşk'a dönmek zorunda kaldı. Bir müddet sonra Lücûn denilen yerde 4 Zilhicce 328'de (10 Eylül 940) Muhammed b. Tuğç'un kardeşi Nasr b. Tuğç'u mağlûp etti; öldürülenler arasında Nasr da vardı. Arkasından Nasr b. Tuğç'un savaşta ölümünden üzüntü duyduğunu Muhammed b. Tuğç'a bildirerek özür diledi ve oğlu Müzâhim'i rehlin olarak gönderdi. Muhammed b. Tuğç Müzâhim'i iyi karşıladı ve ona hil'at giydirdi. Bu gelişmeler üzerine İbn Râik ile İşîdîler arasında Remle sınır kabul edilerek bir antlaşma yapıldı ve hâkimiyet bölgeleri belirlendi. Buna göre Remle dahil olmak üzere Mısır İşîdoğulları'nda kalıyor, Suriye de İbn Râik'e bırakılıyordu; ayrıca her yıl ona 140.000 dinar ödene-

cekti. Bu arada Beckem avlanırken bir eşkıya grubu tarafından öldürülünce emrindeki Türkler İbn Râik'in yanına gelerek onu Irak üzerine yürümeye teşvik ettiler. İbn Râik, Irak'a gitmeye hazırlandığı sırada Halife Müttaki-Lillâh'tan kendisini Bağdat'a davet eden bir mektup aldı ve bu davete uyarak 20 Ramazan 329'da (18 Haziran 941) yola çıktı; Emîrî'l-ümerâ Kür Teğîn ed-Deylemî'nin yolunu kesmesine rağmen onu mağlûp edip şehre girdi. Halife Müttaki-Lillâh tarafından kendisine hil'at giydirildi ve 26 Zilhicce 329 (21 Eylül 941) tarihinde yeniden emîrî'l-ümerâ tayin edildi. Ancak kısa bir müddet sonra tekrar Ebû Abdullah el-Berîdî ile mücadele etmek zorunda kaldı ve Ebû Abdullah'ın birlikleri Bağdat'ı basıp yağmaladılar (Cemâziyelâhir 330 / Mart 942). Bunun üzerine İbn Râik'le birlikte şehirden kaçan Halife Müttaki-Lillâh, Hamdân oğlu Nâsirüddeve'den yardım istedi; o da kardeşi Seyfüddeve'yi gönderdi. Müttaki-Lillâh'ı Tikrî'te karşılayan Seyfüddeve ona büyük saygı gösterdi ve beraberinde Musul'a götürdü. Nâsirüddeve onlara gerekli yardımı yapmakla birlikte İbn Râik'e güvenmiyordu; bir müddet sonra hazırlattığı bir komployla onu öldürttü (21 Receb 330/11 Nisan 942).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir es-Süfî, *Ah̄bârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttaki-Lillâh* (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 41, 62, 76, 85-90, 99, 101, 106, 119, 121, 143, 213, 219, 223-224, 226; Arîb b. Sa'd, *Şılatü Târîhi't-Taberî* (Taberî, *Târîh* [Ebû'l-Fazl], IX içinde), s. 55, 125, 128, 136, 138, 142; İbn Zülâk, *Şretü Muhammed b. Tuğç el-İşîdî* (nşr. İhsan Abbas, *Şezerât min kütübin mefkûde fi't-târîh* içinde), Beyrut 1988, s. 252-259, 262, 264, 268, 269, 272; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 202, 237, 332, 335, 351-352, 356-360, 365, 367, 374, 378-379, 386, 393, 405, 408; II, 19-20, 22-23, 25, 28; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, XV, 324; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 92, 213, 225, 243, 283-284, 303, 322-323, 329, 333-337, 343-344, 346-348, 353-354, 363-364, 375-377, 380-383; İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî*, s. 282; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 114-115, 118; Safedî, *el-Vâfi*, III, 69; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 184, 187, 188, 189, 192, 199, 201-202; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, Kahire 1932, III, 258, 260, 262, 263, 266, 272, 275; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), IV, 167-168; E. Yan, *Institutions du droit public musulman*, Paris 1954, I, 531-537; Zirîkî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 123; M. Defremery, "Mémoire sur les émirs al-oméra", *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, II, Paris 1852, s. 105-196; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîlerde Emirülümerâğın Ortaya Çıkışı", *TED*, sy. 10-11 (1981) s. 97-108; a.mlf., "Beckem", *DİA*, V, 287; a.mlf., "Emîrî'l-ümerâ", a.e., XI, 158-159; D. Sourdel, "İbn Râik", *EL* (Ing.), III, 902; K. V. Zetterstéen, "İbn Râik", *İA*, V/2, s. 777-778.



AHMET AĞIRAKÇA

İBN RASLÂN

(bk. BULKİNİ, Sâlih b. Ömer).

İBN RÂŞİD

(ابن راشد)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Abdillâh b. Râşid el-Bekrî el-Kafsî
(ö. 736/1336)

Mâlikî fakihî.

Tunus yakınlarındaki Kafsa'da doğdu. İlk eğitimini burada aldıktan sonra Tunus'a gitti ve İbnü'l-Gammâz ile Hâzîm el-Kartâcenî'nin derslerine katıldı. Ardından Mısır'a geçti. Önce İskenderiye'de aralarında Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in öğrencisi Nâsirüddin el-Ebyârî, Nâsirüddin İbnü'l-Müneyyir, Ziyâeddin İbnü'l-Allâf ve Muhyiddin el-Mâzûnî'nin de bulunduğu âlimlerden ders aldı. Daha sonra Kahire'de Şehâbeddin el-Karâfî'den Fahreddin er-Râzî'nin *el-Maḥşûl fî uşûli'l-fıkḥ*'i ile bu eserin Tâceddin el-Urmevî'ye ait muhtasarı *el-Ḥâşıl*'ı, Kemâleddin İbnü't-Tenesî'den Berâzî'nin *et-Tehzîb fî'ḥtişâri'l-Müdevvene*'sini ve Takıyyüddin İbn Dakikül'îd'den İbnü'l-Hâcib'in *el-Muḥtaşar*'ını okudu. Karâfî'nin önde gelen talebelerinden oldu ve usul ilminde ondan icâzet aldı.

680 (1282) yılında hacca giden İbn Râşid dönüşünde Kafsa'da bir süre ders verdi ve kadılık görevinde bulundu. Bu görevden azledildikten sonra Tunus'a yerleşti, telif ve tedris faaliyetini sürdürdü. Kendisinden ders alanlar arasında İbn Merzûk el-Hatîb ve Affüddin el-Misrî gibi âlimler bulunmaktadır. Mâlikî fıkḥının ve fıkḥ usulünde olgunluk dönemini yaşayan mütekellimîn ekolünün Tunus muhitinde tanınmasında ve sonraki nesillere aktarılmasında büyük emeği geçen ve eserlerinde hocası Karâfî'nin yolunu takip eden İbn Râşid 20 Cemâziyelevvel 736'da (5 Ocak 1336) Tunus'ta vefat etti.

Eserleri. 1. *el-Müzheb fî zabṭi (mesâ'ili'l-mezheb)*. Sagir b. Abdüsselâm el-Vekîlî, eserin ilk bölümünün Fas'ta Hamziyye Zâviyesi'nde bulunduğunu bildirerek bu nüshadan bazı alıntılar yapmıştır (*el-İmâm Şihâbüddin el-Karâfî*, II, 397-400). Eser Muhammed Ebû'l-Efcân tarafından neşre hazırlanmaktadır. 2. *Lübâbü'l-lübâb fî beyâni mâ tezâmmenehû ebvâ-*

bü'l-kitâb mine'l-erkân ve'ş-şürûṭ ve'l-mevânî ve *l-esbâb* (Tunus 1346/1927). Bu iki eserde İbn Râşid, hocası Karâfî'nin izinden yürüyerek Mâlikî fıkḥının kendisine kadar ulaşan birikiminden hareketle ve tümevarım metoduyla bazı mücerret ve kapsamlı önermeler tesbit etmeye çalışmaktadır. Tahrîc usulüyle elde edilen bu hükümler, aynı zamanda hakkında hüküm bulunmayan meseleler için de belirleyici olmaktadır. *el-Müzheb*'de, Karâfî'nin gerek üslûbunun gerekse başta *el-Furûḥ* olmak üzere bu sahada kaleme aldığı eserlerindeki görüşlerinin etkileri açık bir şekilde görülmektedir. *el-Müzheb*'den daha sonra kaleme alındığı anlaşılan *el-Lübâb*'da ise fûrû-i fıkḥi kurallara indirgeme anlayışının yoğunluk kazandığı görülür (*a.g.e.*, II, 398-400). 3. *el-Fâ'ik fî (ma'rifeti)'l-aḥkâm ve'l-vesâ'ik*. Noterlikle ilgilidir. Yukarıda zikredilen kitaplardan önce telif edildiği belirtilen *el-Fâ'ik*'in de yine bu eserlere hâkim anlayışla kaleme alındığı kaydedilmektedir. Eserin Tunus el-Mektebetü'l-vataniyye'de çeşitli yazmaları bulunmaktadır (Mahfûz, II, 333). 4. *en-Nazmü'l-bedî' fî'ḥtişâri'l-Tefrî'*. İbnü'l-Cellâb'ın mezhepte çok tutulan ve üzerinde yirmiden fazla şerh, ihtisar çalışması yapılan *el-Tefrî'* adlı eserinin manzum ihtisarıdır. 5. *el-Mertebetü (mevhebetü)'s-seniyye fî'ilmî'l-'Arabîyye*. Abdullah İbrâhim Salâh, son üç eserin British Museum'da 125 numaralı nüshada bir arada bulunduğunu kaydetmektedir (*el-İmâm Şihâbüddin el-Karâfî*, s. 119). 6. *el-Mertebetü'l-ulyâ fî tefsîri'r-rü'yâ*. Chester Beatty Library'de (nr. 4608), ayrıca Tunus el-Mektebetü'l-vataniyye'de yazmasının bulunduğu belirtilmektedir (Mahfûz, II, 334). Eserin adı çeşitli kaynaklarda *el-Merḳabetü'l-ulyâ* olarak da kaydedilmektedir (Ahmed Bâbâ et-Tinbükî, s. 394; Ahlwardt, III, 578; Mahfûz, II, 334). 7. *eş-Şihâbü's-sâkıb fî şerḥi Muḥtaşari İbni'l-Hâcib*. İbnü'l-Hâcib'in *el-Muḥtaşarü'l-fer'î (Câmi'u'l-ümmehât)* adlı eseri üzerine yazılan ilk şerh olduğu belirtilmektedir. Müellif İbnü'l-Hâcib'in eserindeki rumuz ve işaretleri açıklamış, meselelerin dayandığı delilleri ortaya koymuştur. Kaynaklarda İbn Râşid'in *Telhîşü'l-Maḥşûl fî'ilmî'l-uşûl Nuḥbetü'l-vâşil fî şerḥi'l-Hâşıl ve Tuḥfetü'l-lebîb fî'ḥtişâri kitâbi İbni'l-Ḥatîb* adlı eserleri de kaydedilmiş olup bu sonuncusu Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinin muhtasarıdır (Mahfûz, II, 334).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî'* (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1987, neşredeninin girişi, I, 155; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, II, 328-329; İbn Kunfûz, *Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1981, s. 346-347; Ahmed Bâbâ et-Tinbükî, *Neylû'l-ibtihâc*, Trablus 1408/1989, s. 392-395; W. Ahlwardt, *Verzeichnis*, Hildesheim 1980, III, 578; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 207-208; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 345-346; *Hediyetü'l-'arîfîn*, II, 134-135; *İzâhu'l-meknûn*, II, 399, 464; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 111-112; Mahfûz, *Terâcimü'l-mu'ellifîn*, II, 331-334; Abdullah İbrâhim Salâh, *el-İmâm Şihâbüddin el-Karâfî ve eseruhû fî'l-fıkḥi'l-İslâmî*, Malta 1991, s. 117-120; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, III, 26; A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1963, IV, 33; Sagir b. Abdüsselâm el-Vekîlî, *el-İmâm Şihâbüddin el-Karâfî*, Fas 1996, I, 241; II, 397-400; S. A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihâb al-Din al-Qarâfî*, Leiden 1996, s. 87.



KAMİL YAŞAROĞLU

İBN RECEB

(ابن رجب)

Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân
b. Ahmed b. Abdurrahmân
Receb el-Bağdâdî ed-Dimaşkı
(ö. 795/1393)Hanbelî fakihî,
muhaddis ve müfessir.

Rebûlevvel 736'da (Kasım 1335) Bağdat'ta dünyaya geldi. Babasının doğduğu 706 (1306-1307) yılı bazı kaynaklarda İbn Receb'in doğum tarihi olarak kaydedilmektedir. Doğduğu ay sebebiyle kendisine Receb lakabı verilen dedesine nisbetle İbn Receb diye tanındı. İlk öğrenimini muhaddis olan babası ve dedesinden gördü. Kendi ifadesine göre (*ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, II, 436) henüz küçük yaşta olduğu için ilmi kıymetini takdir edemediği Abdurrahîm b. Abdullah ez-Zerîrânî'nin Bağdat Mucâhidîyye Medresesi'ndeki derslerini takip etti. Babasının teşviğiyle yine küçük yaşta iken Bağdat'ta Safiyyüddin İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ale-müddin el-Birzâlî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Telî ed-Dimaşkı gibi âlimlerin ilim meclislerinde bulundu, onlardan icâzet aldı. 744 (1343) yılında babasıyla birlikte Dimaşk'a gitti. Orada muhaddis İbnü'n-Nakib el-Misrî ve Alâeddin Ahmed b. Abdülmü'min es-Sübki'den icâzet aldı. Muhammed b. İsmâil el-Habbâz ve İbrâhim b. Dâvûd el-Attâr gibi muhaddislerden hadis dinledi. Nablus'a geçerek Hâfız İbn Bedrân'ın talebelerinin

den ders gördü. Ardından gittiği Kudüs'te Alâî'den hadis dinledi. 748'de (1347) babasıyla beraber Bağdat'a döndü. Bu arada Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Abdürrezzâk eş-Şeybânî'den hadis okudu. Ertesi yıl babasıyla birlikte hacca gitti. Mekke'de Ebû Hafs Ömer'den Buhârî'nin *Şüla-siyyât*'ını dinledi. Geri döndüğü Dimaşk'ta İbn Kayyim el-Cevziyye'nin talebesi oldu ve ölümüne kadar ondan ayrıldı. Daha sonra Kahire'ye geçip İbnü'l-Mülük ve Muhammed b. Muhammed b. Ebû'l-Harem el-Kalânîsi'nin hadis halkasına katıldı. 763'te (1362) tekrar hacca gitti. Hocaları arasında Zeynüddin el-İrâkî, İbn Abdülhâdî, Fahreddin Osman b. Yûsuf en-Nûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülaziz el-Verrâk, Alâeddin Ali b. Zeynüddin el-Müneccâ gibi âlimler de vardır.

Nihayet Dimaşk'a yerleşen İbn Receb, hocası İbn Kâdî'l-Cebel'in vefatından (ö. 771/1370) sonra onun sohbetlerini devraldı ve İbnü't-Takî'nin ölümünün (ö. 788/1386) ardından Hanbeliyye Medresesi'nde ders vermeye başladı. Ayrıca Ömeriyyetü'ş-Şeyhiyye ve Tûrbetü'l-İzziyye medreselerinde vâizlik yaptı. İbn Receb âbid ve zâhid kişiliği, hadislere, sahâbe ve selefînin menkıbelerine vâkıf olması yanında güçlü üslûbu sayesinde etkili vaazlar veriyordu. Dünya işlerini pek önemsemeyen ve idarecilerle de görüşmeyen İbn Receb, Kassâin'deki Sükkeriyye Medresesi'nde öğretim ve telif faaliyetleriyle meşgul oldu. Aralarında Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, İbnü'l-Lahhâm, İbnü'r-Ressâm, Abdurrahman b. Ahmed b. Ayyâş, Kâdîkudât Ebû'l-Fazl Muhibbüddin Ahmed b. Nasrullah el-Bağdâdî ve Ebû Zer Abdurrahman b. Muhammed el-Mısırî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. 4 Ramazan 795'te (14 Temmuz 1393) Dimaşk'ta vefat etti ve Bâbüssağir Kabristanı'na defnedildi. Kabri Şam'daki ziyaretgâhlar arasındadır. Bazı kaynaklarda vefat ayı receb olarak kaydedilmiştir.

Hadis alanında zamanının otoritesi olan İbn Receb fıkıh, usul, tefsir, kelâm, ahlâk ve tarih sahalarda eser vermiş, bilhassa Dimaşk ve Kudüs'te Hanbelî mezhebini bayraktarlığını yapmıştır. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda fetva verdiği için baskılara mâruz kalınca bundan vazgeçmiş, ancak bu defa da İbn Teymiyye taraftarlarınınca eleştirilmiş, nihayet ömrünün sonuna doğru fetva vermeyi terketmiştir. *el-Kavâ'id fi'l-fıkhî'l-İslâmî* adlı eserinde İbn Teymiyye'nin görüşlerini Ahmed b. Hanbelî'nin

kilere tercih ettiğini gösteren örneklerle rastlanmakla birlikte (meselâ bk. Kâide 17) hem İbn Teymiyye'nin hem İbn Kayyim'in görüşlerini reddettiği de olmuştur. Meselâ bir defada verilen üç talâkın ric'î talâk sayılması gerektiği yönündeki kanaatlerini benimsememiştir (M. Zâhid Keveserî, s. 35-36). Ayrıca eserlerinde diğer üç mezhebin görüşlerine de yer vermesinden mutaassıp bir Hanbelî olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Receb, akaide ve genel İslâmî konulara dair eserlerinde itikadî meseleleri Selef çizgisinde ele alan bir âlimdir. O zamana kadar İslâm dünyasında felsefe, kelâm ve tasavvuf alanında meydana gelen fikrî gelişmelere olumlu yaklaşmamış, hatta fıkıh ve ahlâk da dahil olmak üzere din adına geliştirilen bütün fikirleri Hz. Peygamber tarafından yasaklanan bid'at kapsamı içinde mütalaa etmiştir. Onun kanaatine göre sünnete uyduklarını iddia eden, fakat nasları müctehid âlimlerden farklı bir şekilde yorumlayan Zâhirîler, cedel yöntemini benimseyen ve naslar arasında çelişki bulunduğunu ileri sürüp onları kendi anlayışlarına göre te'vile tâbi tutan İslâm filozofları ile kelâmcılar da bid'atçı zümreler içinde yer alır. Süfîlere gelince, onlar da bâtınî ilimler ve kalbî faaliyetler konusunda zevk veya keşif diye adlandırdıkları kendi görüşlerine dayana-

rak din adına tehlikeli bid'atlar çıkarmışlardır. Süfîlerce açılan keşif kapısından girilerek zındıklara ait pek çok görüş İslâm'a mal edilmeye çalışılmış, bu arada velilerin nebîlerden üstün olduğuna veya nebîlere ihtiyaç bulunmadığına inanılmış, hulûl ve ittihad görüşleri benimsenmiş, vahdet-i vücûd nazariyeleri ortaya atılmış, dinin haram kıldığı hususlar mubah sayılmış, insanı Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoyan fiiller teşvik edilmiştir (Fazlû 'ilmi's-Selef 'alâ 'ilmi'l-halef, s. 24-27, 44-46, 64; Câmî'u'l-ülûm, s. 252; et-Taḥvîf mine'n-nâr, s. 20).

İbn Receb'in benimsediği itikadî görüşler genellikle Selefiyye'ye uymakla birlikte bilhassa kabir hayatıyla ilgili olarak ileri sürdüğü fikirler naslarda yer almayıp bazı âlimlerin telakkilerinden ibarettir (Ehvâlül'l-kuḫûr, s. 15-22, 36-41, 48, 58, 73-85, 95-116, 125). Bir kısım hadis rivayetlerine dayanarak namaz kılmayı kâfir kabul etmesi genel çerçevede Ehl-i sünnet ekolüne aykırı görünmektedir. İtikadî konularda gerektiğinde akfî delillere başvurmayı bir ilke olarak benimsediklerinden dolayı kelâmcıları bid'atçılıkla suçlaması da isabetli değildir. Zira başta Kur'an olmak üzere naslar, vahyin insana sunduğu bilgilerin anlaşılabilmesi için akıl yürütmeyi emrettiği gibi İbn Receb'in kendisi de âriflerin ceheennem azabından korkmadıklarına dair iddiaların akla ve fitrî bilgilere aykırı olduğunu söylemiştir (et-Taḥvîf mine'n-nâr, s. 19-20).

Eserleri. A) Fıkıh. 1. *el-Kavâ'id (Takrîrû'l-kavâ'id ve taḥrîrû'l-fevâ'id)*. Hanbelî mezhebinde VIII. (XIV.) yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan kavâid literatürünün ilk örneklerinden biri sayılan eserde 160 kaideye, ardından "fâide" adıyla yirmi bir kurala yer verilir; her kaide ve kural mezhep fûrûndan çeşitli örneklerle açıklanır. Hanbelî mezhebinin doktriner gelişimini büyük ölçüde tamamladığı bir dönemde kaleme alınan eserde İbn Receb, dönemine kadar oluşan Hanbelî fikhını ve mezhep içi görüş farklılıklarını açıklamaya yönelik bazı kaideler ve hareket noktaları belirlemeye, bu arada fakihlerin tercih ve çözüm önerilerinin arkasında yatan hukuk mantığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunda, mezhebin çeşitli konulardaki temel görüşleri arasında mantıkî bütünlük kurarak ve muhtemel boşlukları bu şekilde doldurarak mezhep müdafaasını yapma gayretinin de önemli payı olmalıdır. Müellif de eserin girişinde mezhebin usulünü tesbit ve derleme, fikhın kaynaklarını ortaya çıkarma, dağınık fikhî mese-

İbn Receb'in risâlelerinin toplandığı mecmuanın unvan sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâthîh, nr. 5318).



leleri bir araya getirme, aykırı ve aşırı görüşlere bu çerçevede anlam kazandırma bakımından bu kaidelerin fakih için son derece önemli olduğunu ifade eder. Kaideler, genellikle birkaç cümleden meydana gelen uzun fikhî açıklamalar ve tasnifler şeklinde olup kavâid literatüründe yaygın olan kısa ve özlü anlatımlar nisbeten azdır. Bu üslûp farklılığına rağmen eserin telifinde, hatta kaidelerin alt ayırımı ve örneklendirmesinde konuya ilişkin toparlayıcı ve ortak açıklama getirme amacı ön planda olup eser bu türün ileri dönem literatürü için de önemli bir kaynak teşkil etmiştir. **1. el-Kavâ'id** önce Muhammed Emîn (Kahire 1352/1933), daha sonra kaidelerin fûrû-ı fikhin sistematiğine göre tasnifini içeren bir fihrist ile birlikte Tâhâ Abdürraûf Sa'd tarafından neşredilmiş (Kahire 1392/1972), Ahmed b. Abdullah el-Kârî el-Hanefî, eserdeki 160 kaideyi ihtisar ederek *Mecelletü'l-aḥkâmî's-şer'iyye 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel* adlı eserinin (nşr. Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman – Muhammed İbrâhîm Ahmed, Tihâme 1401/1981) giriş kısmına almıştır. **2. el-İstih-râc li-aḥkâmî'l-ḥarâc**. Genelde vergi hukukuyla ilgili bir eser olup bilhassa haraç üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kaynakları arasında tefsir, hadis, fıkıh, tarih, lugat, biyografi, devlet idaresi, kamu maliyesi alanlarında yazılmış çeşitli eserlerin yer alması müellifin çok yönlü ilmî birliğini göstermektedir. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'nin *Kitâbü'l-Ḥarâc*'ı, Ebû Bekir el-Hallâl ve Ceḥdamî'nin *Kitâbü'l-Emvâl*'leri gibi günümüze ulaşamayan eserlere atıfta bulunması kitaba ayrı bir değer katmaktadır. Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Abdullah es-Siddîk el-Gumârî, Kahire 1352; Beyrut 1982, 1405/1985; nşr. Cündî Mahmûd Şelâş el-Heytî, Riyad 1409/1989). **3. el-Kâ'idetü'z-zehebiyye fi'l-mu'âmelâti'l-İslâmiyye: "Lâ zararâ ve lâ dîrâr"** (nşr. İhâb Hamdî Gays, Kahire 1410/1990). **4. Aḥkâmü'l-ḥavâtîm ve mâ yete'allak bihâ** (nşr. Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1405/1985, 1407/1987). **5. Faşl fi vüçûbi iḥrâci'z-zekât 'ale'l-fevr**. Zekâtın bekletilmeden verilmesinin farziyetine dair bir risâledir (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkî, *Mecelletü'l-buhû-şî'l-İslâmiyye*, sy. 33 [Riyad 1992], s. 119-142). **6. el-Kavlü's-sevâb fi tezvîci üm-mehâti evlâdi'l-ğuyyâb** (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkî, Riyad 1991). **7. Ta'liku't-talâk bi'l-vilâde** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318). **8. Nüz-hetü'l-esmâ' fi mesâ'ilî's-semâ'.** Müsi-

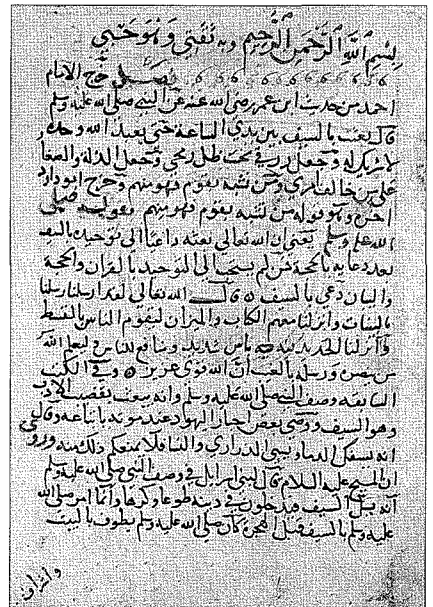
kinin dinî hükmüyle ilgilidir (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, Riyad 1407/1986; nşr. Ümmü Abdullah bint Mahrûs, Riyad 1407; Tanta 1408; Kahire 1992). **9. Leḫâ'ifü'l-ma'ârif fîmâ li-mevâsimî'l-âm mi-ne'l-vezâ'if**. Muharremden başlamak üzere her ayın önemli günlerinde yapılması farz veya müstehap olan ibadetlerle zikirleri ihtiva eden bir eser olup vaaz üslûbu ile yazılmıştır (Kahire 1342, 1343; Beyrut 1975, 1414/1993). Eserin ramazan ayına dair kısmı *Buğyetü'l-insân fi vezâ'ifi ramazân* (nşr. M. Zühayr eş-Şâviş, Dımaşk 1963) ve *Veżâ'ifü ramazân* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad 1409/1989), zilhicce ile ilgili bölümü ise *Beyânü'l-ḥucce fi vezâ'ifi şehri zil-ḥicce* (nşr. Ümmü Amr bint İbrâhîm el-Etrâbî, Kahire 1413/1993) adıyla müstakil olarak da yayımlanmıştır. **10. el-Ḥuşû' fi's-şalât (ez-Zül ve'l-inkisâr li'l-'Azizi'l-Cebbâr)** (Mülân 1341; Kahire 1341, 1983; nşr. Âdil Ebû'l-Muâtî, Kahire 1408/1988; nşr. M. Amr Abdüllatîf – Hüseyin b. İsmâil el-Cemel, Kahire 1409/1989; nşr. Yüsri Abdülğanî el-Bişrî, Bulak 1409/1989; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Zerkâ 1407/1986). **11. Risâle fi rû'yeti hilâl** (nşr. Abdullah b. İbrâhîm er-Reşîd, Riyad 1412/1992). **12. Şadaqatü's-sır ve fazlühâ** (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, 'Âlemü'l-kütüb, VII/I [Riyad 1986], s. 58-61).

B) Biyografi ve Tarih. **1. ez-Zeyl 'alâ Ṭabaḫâti'l-Ḥanâbile.** İbn Ebû Ya'lâ'ya ait eserin zeyli olup 750 (1349) yılına kadar vefat eden Hanbelî fakihlerini içine almaktadır (nşr. Henri Laoust – Sâmî ed-Dehân, Dımaşk 1370; I-II, Kahire 1372). Eser üzerinde çeşitli zeyiller yazılmıştır (*DİA*, XV, 544). **2. Sîretü 'Abdilmelik b. 'Ömer b. 'Abdî'azîz.** Yine müellife ait *Muḫtaşaru Sîreti 'Ömer b. 'Abdî'azîz* adlı eserle birlikte Riyad'da basılmıştır. **3. Fezâ'ilü's-Şâm** (İskenderiye el-Mektebetü'l-belediyye, Tarih, nr. 108; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1050).

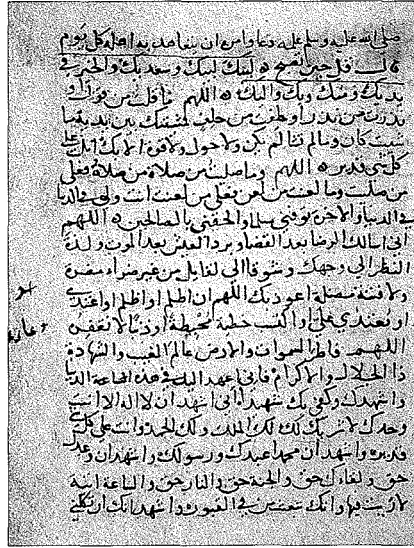
C) Hadis. **1. Fetḫü'l-bârî 'alâ Şaḫîhi'l-Buḫârî.** *el-Câmi'u's-şâḫîḥ*'in "Kitâbü'l-Cenâ'iz"e kadar olan kısmının şerhidir. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd ve bir grup ilim adamı tarafından yayımlanan eserde (I-X, Medine 1417/1996) hadislerin tahrircinden sonra Hanbelî mezhebinin görüşleri esas alınmakla birlikte fikhî hükümler karşılaştırmalı olarak delilleriyle ortaya konmakta, zaman zaman delilleri güçlü olan görüşler mezhebinkilere tercih edilmektedir. **2. Şerḫü 'İleli't-Tirmizî** (nşr. Subḫî Câsim el-Humeyd,

Bağdat 1396/1976; nşr. Nûreddin İtr, I-II, Dımaşk 1398/1978; Zerkâ 1407/1987; nşr. Subḫî es-Sâmerrâî, Beyrut 1405/1985). İbn Receb, Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-şâḫîḥ*'ine *Şerḫü Câmi'i't-Tirmizî* adıyla yirmi ciltlik bir şerh yazmışsa da bundan günümüze sadece *el-Câmi'u's-şâḫîḥ*'in elli birinci kitabı mahiyetindeki *el-'İlelü's-şagîr* adlı son bölümünün şerhi (*Şerḫü 'İleli't-Tirmizî*) ve "Kitâbü'l-Libâs"tan on varaklık bir kısım ulaşmıştır. *el-'İlelü's-şagîr*, aynı müellifin *el-'İlelü'l-kebîr* adlı müstakil eseriyile karıştırılmamalıdır. Hemmâm Abdürrahîm Saîd, *Şerḫü 'İleli't-Tirmizî* üzerine *el-'İlel fi'l-ḥadîş* adıyla bir doktora çalışması yapmış (bk. bibl.), burada İbn Receb'in hayatı ve hadislerle ilgili çalışmalarını geniş bir şekilde incelemiştir. **3. Câmi'u'l-ülûm ve'l-ḫikem fi şerhi ḥamsîne ḥadîşen min cevâmi'i'l-kilem.** Nevevî'nin kırk iki hadis ihtiva eden *el-Erba'in* adlı mecmuasının elliye tamamlanarak yapılmış şerhidir. Eserde hadislerin sıhhat derecesi ve aynı meâldeki benzer rivayetler yanında ilgili fikhî hükümler de zikredilmektedir. Zira "ehâdis-i külliyye" de denilen bu tür hadisler (meselâ bk. 1, 2, 3, 10, 32, 33, 39, 46 numaralı hadisler) fikhin küllî kaidelerine mesned teşkil etmektedir. Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (Hindistan 1897; Kahire 1322, 1346, 1369; nşr. Ahmed Mu-

İbn Receb'in *el-Ḥikemü'l-cedîre* adlı risâlesinin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318/1).



hammed Şâkir, Kahire, ts.; nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, Kahire 1389/1969, 1407/1987; Riyad 1382/1962; nşr. Yûsuf el-Bikâî, Sayda 1416/1995; nşr. Vehbe ez-Zühaylî, Beyrut-Dımaşk 1413). **4. İhtiyârü'l-evlâ fi şerhi hadîsi ihtisâmi'l-mele'i'l-â'lâ.** Hakkında yüce melekler topluluğunun (mele-i a'lâ) çekiştiğinin bildirildiği, günah ve hatalara kefâret olacak, insanı yüksek derecelere ulaştıracak ameller ve makbul dualar hakkındaki kutsî hadisin şerhidir (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkî, Kahire 1353; nşr. Tâhâ Yûsuf, Kahire 1381/1961; nşr. Câsim el-Fûheyd ed-Devserî, Küveyt 1405, 1406/1985; nşr. Beşîr Muhammed Avn, Dımaşk 1985; nşr. Hüseyin el-Cemel, Beyrut 1407/1987). **5. el-Hikemü'l-cedîre bi'l-izâ'a min kavli'n-nebî "Bu'istü bi's-seyf beyne yedeysi's-sâ'a"** (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1349/1931, 1939; nşr. M. Nâsirüddin el-Elbânî, Kahire 1978; nşr. Zühayr eş-Şâviş, Beyrut 1403/1983; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 1411/1990). **6. el-Meḥacce fi seyri'd-dülce (Şerhu hadîsi "Len yüneccî aḥaden minküm 'amelüh")** (Mekke 1347; nşr. Yahyâ Muhtâr Gazâvî, Beyrut 1404/1984, 1406; Kahire 1985). **7. Şerḥ ve beyân li-ḥadîsi "Mâ zi'bâni câ'i'ân" (Zemmü'l-mâl ve'l-câh)** (Lahor 1320; er-Resâ'ilü'l-müniriyye içinde, Kahire 1346; nşr. Bedr el-Bedr, Küveyt 1984; nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Beyrut 1413/1992; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1413). **8. Vereşetü'l-enbiyâ' (Şerhu hadîsi Ebi'd-Derdâ' fi "Men seleke ṭarîkan yeltemisü fihî 'ilmen")** (nşr. Abdüzzâhir Ebû's-Semh, Mekke 1347; nşr. M. Müfid el-Haymî, Riyad 1402/1982; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1987). **9. Gâyetü'n-nef' fi şerhi ḥadîsi "Temegsüli (temsüli)'l-mü'min bi-ḥâmeti'z-zer'".** Müminin taze ekın gibi olması sebebiyle belâlar karşısında yıkılmayıp sadece eğildiğini belirten hadisin şerhidir (Mekke 1347; Kahire 1347, 1358; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1408/1988; Riyad 1404; nşr. Ebû Abdurrahman İbrâhim b. Muhammed el-Arf, Cidde 1408/1987). **10. Keşfü'l-kürbe bi-vaşfi (hâli) ehli'l-ğurbe** (Kahire 1332, 1340, 1345, 1351, 1369; nşr. Ahmed eş-Şerbâsî, Kahire 1373/1954; Küveyt 1404/1984; nşr. Cemâl el-Mâdî, İskenderiye 1403/1983, 1984; nşr. Yüsri Abdülganî el-Bişri, Bulak 1988). **11. Nürü'l-iktibâs fi mişkâti vaşiyeti'n-nebî li'bn 'Abbâs (Tuḥfetü'l-ekyâs fi şerhi vaşiyeti'n-nebî li'bn 'Abbâs)** (Mekke 1347; nşr. Abdülfettâh Halîfe, Kahire 1365/1946, 1368, 1979; nşr. İzzeddin el-Bedevî en-Neccâr, Cidde 1400/1980; nşr. Muham-



İbn Receb'in Şerhu hadîsi "Lebbeck Allâhümme Lebbeyk" adlı risâlesinden bir sayfa (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318/2, vr. 17*).

med b. Nâsir el-Acmî, Küveyt 1406/1986; nşr. Muhammed Avn, Dımaşk-Tâif 1412/1991). **12. Şerhu ḥadîsi 'Ammâr b. Yâsir, Resûli Ekrem'in Ammâr b. Yâsir tarafından rivayet edilen, "Yaşamak hayırlı olduğu sürece beni yaşat, ölüm daha hayırlı olduğu zaman canımı al" diye başlayan duasının şerhidir** (nşr. Ebû Abdurrahman İbrâhim b. Muhammed el-Arf, Cidde 1408/1987). **13. Şerhu ḥadîsi "Darabal-lâhü meşelen şırâtan müstakimen"** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318). **14. Şerhu ḥadîsi "Lebbeck Allâhümme lebbeyk"** (Bağdat, Mektebetü'l-evkâf, nr. 4767/23; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318/2; Mektebetü câmiati'r-Riyâdi'l-merkeziyye, nr. 56/16, 1817/1). **15. Şerhu ḥadîsi "İnne aḡbaṭa evliyâ'i'indî"** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318). **16. Zemmü ḳasveti'l-ḳalb (Şerhu ḥadîsi Şeddâd b. Evs "İzâ keneze'n-nâs ez-zeheb ve'l-fidḳa")** (Bağdat, Mektebetü'l-evkâf, nr. 4767/25; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318; Mektebetü câmiati'r-Riyâdi'l-merkeziyye, nr. 1637/12, 1817/8). **17. Şerhu ḥadîsi "Yet-be'u'l-meyyit selâs"** (nşr. Sa'd b. Abdurrahman el-Hamdân, Riyad 1408/1988). **18. ed-Dürerü'l-meliḥatü'l-munteḳât min şerhi ḥadîsi "ed-Dînü'n-naşîḥa"** (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1411). **19. Zemmü'l-ḥamr ve şarâbihâ (şaribi-hâ)** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318/5). **20. el-Beşâretü'l-uzmâ fi enne ḥaz-**

za'l-mü'min mine'n-nâr el-ḥummâ. Sıtma hastalığının günahlara kefâret olacağını ifade eden hadisin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5318/15). **21. Tesliyetü nüfûsi'n-nisâ' ve'r-ricâl 'inde fakdi'l-eḫfâl** (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, Mecelletü'l-buḫûşî'l-İslâmiyye, sy. 23 [1988], s. 159-180).

D) Akaid-Kelâm. 1. et-Taḥvîf mine'n-nâr ve't-ta'rif bi-ḥâli dâri'l-bevâr (nşr. Abdurrahman b. Kâsım, Mekke 1357; nşr. Beşîr Muhammed Avn, Dımaşk 1399/1979; nşr. Muhammed Hasan el-Hımsî, Beyrut 1984; nşr. M. Cemîl el-Gâzî, Beyrut 1402/1982; Beyrut 1405/1985; İskenderiye, ts.; nşr. Ahmed b. Ahmed el-İsevî, Tanta 1411/1991). Eser ayrıca, Ebû Muâz Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî tarafından zayıf oldukları gerekçesiyle bazı hadisleri çıkarılarak *Vaşfü'n-nâr* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1413/1992). **2. Muḥtaşaru Şu'abi'l-îmân.** Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'ye ait eserin muhtasarıdır (Kahire 1355). **3. Kelimetü'l-iḫlâş ve taḥḳîku ma'nâhâ (el-Kelâm 'alâ "Lâ ilâhe illallâh", Kitâbü't-Tevḫîd)** (Kahire 1369, 1390; nşr. Zühayr eş-Şâviş, Dımaşk 1381/1961; nşr. İmâd Tâhâ Firre, Tanta 1408). **4. Ehvâlü'l-ḳubûr ve aḫvâlü ehliḫâ ile'n-nüşûr** (Mekke 1357; Kahire 1378; nşr. Muhammed et-Tayyib, Kahire 1403/1982; Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl, Beyrut 1405/1985; nşr. Hâlid Abdüllaṭîf es-Seb', Beyrut 1410/1990, 1412/1991). **5. Cemî'u'r-rusûl kâne dînühüm el-İslâm** (Tanta 1411/1991).

E) Tefsir. 1. Tefsîru sûreti'n-Naşr (İbn Kayyim'in *Tuḥfetü'l-ved'ud*'u ile birlikte, Lahor 1339; nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî, Küveyt 1407/1986; nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1987). **2. Mevridü'z-zem'ân ilâ ma'rifeti feẓâ'ili'l-Ḳur'ân** (nşr. Yüsri Abdülganî el-Bişri, Bulak 1409/1989; Kahire 1990). **3. Tefsîru sûreti'l-İḫlâş** (nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî, Küveyt 1407/1986). **4. Tefsîru sûreti'l-Fe-lâḳ. Matbudur.**

F) Diğer Eserleri. 1. Fazlû 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef (Kahire 1343; nşr. M. Münîr Abduh, Kahire 1347, 1934, 1985; nşr. M. Abdülhakîm el-Kâdî, Kahire 1989; nşr. Yahyâ Muhtâr Gazâvî, Beyrut 1403/1983, 1409/1989; Amman 1983; Küveyt 1983; nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî, Küveyt 1407/1986; nşr. Mervân el-Atiyye, Dımaşk-Beyrut 1409/1989). **2. el-Farḳ beyne'n-naşîḥa ve't-ta'yîr.** Nasihat ve ayıplama arasındaki farkı anlatmakla birlikte genelde emir bi'l-ma'rûf mükellefiyetini ele alan bir risâledir (nşr. Necm Abdurrahman Halef, Kahire 1399/1979, 1402/

1982; Dimaşk 1986; Beyrut 1405). **3. İstin-şâku nesîmi'l-üns min nefehâti riyâ-zi'l-kuds.** Eserde Allah sevgisinin mahiyeti, gerekleri ve sonuçları incelenmektedir (Kahire 1363; nşr. Mecdî Kâsım, Tanta 1411/1990; nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Beyrut 1411/1991). **4. Veżâ'ifü'z-zikri'l-muvazzafa fi'l-yevm ve'l-leyle** (nşr. Abdullah b. Cârullah b. İbrâhim, Lahsâ 1409/1989; Riyad 1408/1988). **5. Şada-katü's-sır ve fazlühâ** (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, 'Âlemü'l-kütüb, VII/1 [1986], s. 58-61). **6. Risâle fimâ ruviye 'an ehli'l-ma'rife ve'l-hakâ'ik fi mu'âmeletü'z-zâlimi's-sârık.** Kötülük yapan kimseleri beddua etmek yerine onların islahı için dua etmenin daha iyi olduğunu savunan bir eserdir (nşr. Velîd Abdurrahman el-Firyân, *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye*, sy. 16 [Riyad 1407], s. 261-274). **7. Esbâbü'l-mağfire** (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Kahire 1987) (İbn Receb'in eserlerinin bir listesi için bk. *Fethu'l-bârî*, neşredeninin girişi, I, 19-32).

Emine Muhammed b. Yûsuf el-Câbir *İbn Receb el-Ĥanbelî ve âşâruhü'l-fıkhiyye* (Katar 1985), Ali b. Abdülazîz eş-Şîbî *Menhecü'l-hâfız İbn Receb el-Ĥanbelî fi'l-akide* (Riyad, ts.) ve Ahmed Ferîd *Tezkiyetü'n-nüfûs ve terbiyetühâ kemâ yukarriruhâ 'ulemâ'üs-selef: İbn Receb el-Ĥanbelî, İbn Kayyim, Ebû Hâmid el-Gazzâlî* (Beyrut 1405/1985) adlı çalışmalarında İbn Receb'i çeşitli yönleriyle ele almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Ĥanâbile*, Kahire 1372/1952-53, I, 12, 15, 41, 67, 82, 118, 137, 177, 289; II, 109, 184, 192, 213-214, 286, 321, 341, 365, 436, 439, 441, 444, 446; a.mlf., *el-İstihrâc li-ahkâmî'l-harâc* (nşr. Cündî Mahmûd Şelâş el-Heyfî), Riyad 1409/1989, neşredeninin girişi, s. 43-146; a.mlf., *Fazlû 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef* (nşr. M. Abdülhakîm el-Kâdî), Kahire 1989, s. 22-31, 44-46, 63-64; a.mlf., *Câmi'ü'l-ülüm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 24-29, 41, 156, 252, 365-366; a.mlf., *Şerhu 'İleli't-Tirmizî* (nşr. Nüreddin İtr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü'l-Mellâh), neşredeninin girişi, I, 27-40; a.mlf., *Fethu'l-bârî* (nşr. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd v.dğr.), Medine 1417/1996, I, 5-41, 51-54, 80-83, 129-130, 159-161, 214-215; a.mlf., *Kelimetü'l-ihlâş ve tahkîku ma'nâhâ* (nşr. İmâd Tâhâ Firre), Tanta 1408, s. 28-37, 38-39, 42, 56-66; a.mlf., *Cemî'u'r-rusûl kâne dînühüm el-İslâm*, Tanta 1411/1991, s. 16-17, 18-19, 35-36; a.mlf., *Eh-vâlû'l-kubûr ve ahvâlû ehlihâ ile'n-nüşûr* (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 4, 6, 15-22, 25-41, 48, 50, 58-87, 93, 95-116, 125; a.mlf., *et-Taḥvîf mine'n-nâr*, Beyrut 1405/1985, s. 17-20, 43, 47-48, 61-85, 141-142, 151-153, 184, 189, 210, 211, 217-218, 219; a.mlf., *Şerhu hadîsi 'Ammâr b. Yâsir* (nşr.

Ebû Abdurrahman İbrâhim b. Muhammed el-Arfî), Cidde 1408/1987, neşredeninin girişi, s. 5-11; a.mlf., *Şerḥ ve beyân li-ḥadîsi "Mâ zî'bânî câ'i'ân"* (nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk), Beyrut 1413/1992, neşredeninin girişi, s. 9-15; İbn Nâsirüddin ed-Dimaşkî, *er-Reddû'l-vâfir* (nşr. Zühre eş-Şâvîş), Beyrut 1400/1980, s. 135, 176-178; İbn Kâdî Şühbe, *et-Târîḥ* (nşr. Ad-nân Dervîş), Dimaşk 1977, I, 189, 488-489; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 321-322; a.mlf., *İnbâ'ü'l-gumr*, III, 175-176; Takıyyüddin İbn Fehd, *Lahzû'l-elhâz (Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehbî* içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dimaşk 1347, s. 180-182; İbn Tağrıberdî, *el-Men-helü's-şâfi*, VII, 163-164; Burhâneddin İbn Müfliḥ, *el-Maḥşadü'l-ersed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 81-82; Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-huffâz* (Ömer), I, 540; Nuaymî, *ed-Dâris fi târîḥi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 76-77; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, *ed-Dürü'l-münâddad fi zikri aşâ-bi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1412/1992, II, 579-580; İbnü'l-Hürânî, *el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârât* (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dimaşk 1401/1981, s. 71; Mer'î b. Yûsuf, *eş-Şehâdetü'z-zekiyye fi senâ'i'l-e'imme 'alâ İbn Teymiyye* (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Beyrut 1404/1983, s. 49-51; *Keşfü'z-zunûn*, I, 59, 79, 203, 550, 559; II, 1097, 1359, 1400, 1554, 1911; İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, II, 349-351; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, I, 328; Muhammed eş-Şatî, *Muḥtaşaru Ṭabakâti'l-Ĥanâbile* (nşr. Fevâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, s. 71-72; Pertsch, *Gotha*, I, 492; II, 38-39; Serkis, *Mu'cem*, I, 107; Brockelmann, *GAL*, II, 129-130; *Suppl.*, II, 129-130; A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1955, II, 7, 16; V, 36, 75, 84; VI, 129, 153; VII, 2, 17; L. Nemoj, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, Copenhagen 1956, s. 78, 169; A. S. Fulton - M. Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1959, s. 61-62; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 147-148; Müneccid, *Mu'cem*, II, 22-23; IV, 25; V, 23; a.mlf., *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dimaşkiyyîn*, Beyrut 1398/1978, s. 218-219; A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 207-208; Hemmâm Abdürrahîm Saîd, *el-İlel fi'l-ḥadîş dirâse menhecüyye fi dav'i Şerhi 'İleli't-Tirmizî li'bn Receb el-Ĥanbelî*, Amman 1400/1980, s. 45-54, 213-291; Abdülhây el-Kettânî, *Fihri-sü'l-fehâris*, II, 636-637; Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*, Dimaşk 1406/1986, s. 222-226, 228-230; Süüd b. Abdullah el-Funey-sân, *Âşârü'l-Ĥanâbile fi 'ulûmi'l-Ĥur'ân*, Riyad 1409, s. 145-146; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, *ed-Dürü'l-münâddad fi esmâ'i kütübî mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Câsim ed-Devserrî), Beyrut 1410/1990, s. 48; M. Zâhid Kevserî, *el-İşfâk 'alâ ahkâmî't-talâk*, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), s. 35-36; Nuri Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, İzmir 1998, s. 1, 12, 16, 21, 36, 38, 54, 70, 89, 96, 99, 104, 132, 148, 165; Ali b. Abdülazîz eş-Şîbî, *Menhecü'l-hâfız İbn Receb el-Ĥanbelî fi'l-akide*, Riyad, ts. (Dârü's-sumey'î), Abdülemîr Selîm, "İbn Receb", *DMBİ*, III, 548-549.



CENGİZ KALLEK

İBN REŞİK el-KAYREVÂNÎ

(ابن رشيق القيرواني)

Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk
el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî
(ö. 456/1064)

Âlim, şair, edip
ve tenkitçi.

390 (1000) yılında Muhammediye'de (Mesile) doğdu. Öğrenimine burada başladı. Ezd kabilesi âzatlılarından olan babası Reşîk'ten kuyumculuk sanatını öğrendi. Küçük yaşta şiirle ilgilenen ve ilk şiirini çocukluk çağında nazmeden İbn Reşîk bu alanda kendini yetiştirmek için 406'da (1015-16) dönemin ilim merkezi olan Kayrevan'a gitti. Burada Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ebû Sehl el-Huşenî, Muhammed b. Ca'fer el-Kaz-zâz, Ebû İshak İbrâhim b. Ali el-Husrî, Ebû Muhammed Abdülkerîm b. İbrâhim en-Nehşelî ve Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim es-Semîn gibi âlimlerden ders aldı. Bir süre ticaretle de meşgul olduğu sanılmaktadır (*Ünmûze-cü'z-zamân*, s. 261; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 6).

Kendisi gibi şair olan dostu Divân-ı İnşâ reisi Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû'r-Ricâl'in aracılığıyla 410 (1019) yılında Kayrevan'da Zîrî Emîri Muiz b. Bâdis ile tanıştı. Kendisine sunduğu kasideyi çok beğenen emîr, İbn Reşîk'i saray şairliğine tayin etti. Ali b. Ebû'r-Ricâl de ona emîrin isteği üzerine Divân-ı İnşâ'da ordudan sorumlu özel kâtiplik görevi verdi. Muiz b. Bâdis'e gönderdiği bir şiirden Muizz'in onu bir câriyesiyle evlendirdiği anlaşılmaktadır (Abdürrahîm Maḥlûf, s. 26). İbn Reşîk'in kasideleri ve bazı önemli kişiler için yazdığı mersiyeleri yanında (İbnü'l-Kıfî, I, 336) Sabra Kadısı Muhammed b. Ca'fer el-Küfî'yi hicveden bir manzumesi vardır. Bu manzume kadının görevinden azline ve Mısır'a kaçmasına sebep olmuştur (Abdurrahman b. Muhammed ed-Deb-bâğ, III, 197).

İbn Reşîk ile, Muiz b. Bâdis'in himayesinde bulunan şair İbn Şeref el-Kayrevânî arasında ciddi bir rekabet vardı. Muiz onları diğer şairlere tercih eder, bazan birine, bazan diğerine daha fazla yakınlık gösterirdi. Aralarındaki rekabetin gidererek sertleşmesi birbirlerini hicvetmelerine yol açmıştı. İbn Reşîk *el-'Umde* adlı eserini telif edince İbn Şeref'in ağır ten-

kitlerine hedef oldu, o da çeşitli risâleler yazan İbn Şeref'e cevap verdi. Ayrıca İbn Reşîk'i eleştiren başka kişiler varsa da kıskançlıktan kaynaklanan bu eleştiriler ciddi ve tutarlı olmaktan uzaktır.

Kayrevan'da aynı zamanda hocalık yapan İbn Reşîk birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında kendisinden çok sayıda şiir rivayet eden Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ el-Huzeymî, Ebû Abdullah es-Saffâr (veya İbnü's-Saffâr), İbn Mekki ve *el-'Umde*'yi ihtisar eden Ebû Ömer Osman b. Ali el-Hazrecî gibi simalar bulunmaktadır (Abdülazîz el-Meymenî, *İbn Reşîk*, s. 42-43; Abdür-raûf Mahlûf, s. 40-41).

Muiz b. Bâdis, Fâtımîler'e itaatten vazgeçip istiklâlini ilân edince Fâtımîler onun idaresindeki Mağrib ve Tunus'u istilâ ettiler (440/1048). Bunun üzerine Kayrevan'dan ayrılmak zorunda kalan Muiz, Mehdiye şehrine giderek Emîr Temîm'e sığındı. Onunla birlikte Mehdiye'ye giden İbn Reşîk, burada yazdığı uzun bir kasidesinde Kayrevan'a duyduğu özlemi ve oradan ayrılmanın verdiği üzüntüyü dile getirdi. Ancak Muiz b. Bâdis'e sabır tavsiye eden bir şiir takdim edince emîr öfkelenmiş, şiiri yakarak onu azarladı. Bunun üzerine İbn Reşîk, 449'da (1057) Mehdiye'den Kayrevan'a geri döndüyse de bir süre sonra Kayrevan'dan tekrar ayrılmak zorunda kaldı ve bir daha dönmek üzere Sicilya'ya gitti. Kaynakların bir kısmında Kayrevan'a uğramadan doğrudan Sicilya'ya gittiği kaydedilmektedir (İbn Bessâm eş-Şenterînî, VIII, 598; Abduh Abdülazîz Kalkile, s. 167-168). Onun hayatının bu dönemi hakkında Muiz b. Bâdis'in Mehdiye'de ölümü sebebiyle (454/1062) bir mersiye yazması dışında bir şey bilinmemektedir. Sicilya'da Mâzer (Mazzara) şehrine yerleşen İbn Reşîk 1 Zilkade 456'da (15 Ekim 1064) burada vefat etti. Ölümüyle ilgili olarak farklı yer ve tarihler de verilmektedir (İbnü'l-Kiftî, I, 335-336; İbn Hallikân, II, 85-86; bu rivayetlerin tenkidi için bk. *Ünmûzecü'z-zamân*, neşredenlerin girişi, s. 9-12).

Çağının önde gelen şairlerinden biri olan İbn Reşîk, bir haksızlığa uğradığında aynı şekilde karşılık verme yerine yumuşak bir üslûpla kendini savunmayı tercih eden sağlam karakterli, dürüst bir kişiydi. İdarecilere, önemli insanlara aşırı derecede hücum eden şairleri "ahmak kişiler" diye nitelediği ve bir şairin fazilet-

ten başka bir şeye talip olmaması gerektiğini söylediği nakledilmektedir (*el-'Umde*, I, 171). Dil, edebiyat, edebî tenkit ve özellikle şiir tenkidiyle ilgili konularda çok iyi yetişmiş ve bu hususta eserler yazmış, başkalarından aldığı bilgileri kime ait olduğunu belirterek nakletmiştir. Eserlerinden İbn Vekî, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Hâtimî, Rummânî, Câhiz, İbn Sellâm el-Cumahî ve İbn Kuteybe gibi âlim ve ediplerin önemli kitaplarını okuduğu anlaşılmaktadır. İbn Reşîk ile İbn Şeref'i karşılaştıran edebiyat tarihçileri bazan birini, bazan diğerini üstün kabul etmiştir. Meselâ İbn Bessâm'a göre İbn Reşîk İbn Şeref'ten daha başarılı bir şairdir (*ez-Zahîre*, VIII, 597-598).

Eserleri. 1. *el-'Umde* fi mehâsini's-şîr ve âdâbih*. İbn Reşîk, bu eserini Dîvân-ı İnşâ reisi Ali b. Ebû'r-Ricâl'e ithaf etmek üzere kaleme almıştır. Şiir, edebî sanatlar ve özellikle şiir tenkidine dair olan eserin I. cildi eksik bir nüshası esas alınarak önce Tunus'ta (1282), daha sonra Kahire'de (1325, 1344) basılmış, ilk ilmî neşri ise iki cilt halinde Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından yapılmıştır (Kahire 1353, 1374, 1963; Beyrut 1974). Eseri ayrıca Muhammed Karkazân müellif ve eser hakkında uzun bir mukaddime ile notlar ve indeksler ilâve ederek yayımlamıştır (Beyrut 1408/1988). 2. *Kurâdatü'z-zeheb fi nakdi eş'ârî'l-'Arab*. Şiir tenkidi ve edebî sanatlara dair olan eserde serikat konusuna da yer verilmiştir. Eser Muhammed Emîn Hancî (Kahire 1346) ve Şâzelî Bû Yahyâ (Tunus 1972) tarafından neşredilmiştir. 3. *Ünmûzecü'z-zamân fi şu'arâ'l-'Kayrevân*. Özellikle Muiz b. Bâdis'in sarayında ve o çevrede bulunmuş Kayrevanlı 100 şair ve edibin hayatını ele alan ve İbn Zâfir el-Ezdi, Yâkût el-Hamevî, Kiftî, İbnü'l-Ebbâr, İbn Hallikân, İbn Bessân, İbn Fazlulah el-Ömerî ve Safedî gibi müelliflerin kaynakları arasında yer alan eserin aslı günümüze ulaşmamıştır. Bu isimle elde mevcut olan kitap, başta İbn Fazlulah'ın *Mesâlikü'l-ebşâr*'ı ve Sâfedî'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ı olmak üzere çeşitli eserlerdeki nakillerin derlenmesiyle meydana getirilmiş olup Muhammed el-Arûsî el-Matvî ve Beşîr el-Bekkûş tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1406/1986). Eserde bir mukaddime bulunmadığından ne zaman ve kimin için telif edildiğine dair bilgiler tahminlere dayan-

maktadır (*Ünmûzecü'z-zamân*, neşredenlerin girişi, s. 20-25). 4. *Dîvân*. İbn Reşîk'in bir divanı olduğu bilinmekteyse de (İbn Hallikân, II, 85) nüshası henüz tesbit edilememiştir. Abdurrahman Yâgi tarafından yayımlanan divan (Beyrut 1409/1989), çeşitli kaynaklarda yer alan şaire ait 700'ü aşkın beytin toplanmasıyla oluşturulmuştur. Divanda 214 parça şiir bulunmakta olup çoğu kitadır. En uzun kaside olan elli altı beyitlik Kayrevân mersiyesinin aslının 122 beyit olduğu söylenmektedir. Abdülazîz el-Meymenî'nin *en-Nütef min şîri İbn Reşîk ve zemîlihî İbn Şeref* adlı çalışmasında (Kahire 1343) İbn Reşîk'in 496 beyitlik şiiri yer almaktadır. Aralarında hemen hemen hiçbir tam şiirin bulunmadığı kıta halindeki bu manzumeler tasvir, methiye, şarap, mersiye ve hiciv gibi çok çeşitli konulara da irdir.

İbn Reşîk'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Ṭîrâzü'l-edeb*, *el-Mümâdah ve'l-müzâm*, *Müttefeku't-taşhîf*, *el-Mennü ve'l-fidâ*, *Tahrîrü'l-müvâzene*, *el-İttisâl*, *Garîbü'l-evşâf ve le'tâ'ifü'l-teşbihât*, *Ervâhu'l-kütüb*, *Şu'arâ'ü'l-küttâb*, *el-Ma'üne fi'r-ruhaş ve'z-zarûrât*, *er-Reyâhîn*, *Şıdku'l-medâ'ih*, *el-Esmâ'ü'l-mu'arrabe*, *Me'âlimü't-târîh*, *İşbâtü'l-münâze'a*, *et-Teves-sü' fi maqâ'iku'l-kavl*, *el-Hiletü ve'l-ihtirâs*, *Keşfü'l-mesâvî*, *Tezyîfi nakdi Kudâme*, *Sâcürü'l-kehb*, *Neçhu'l-mağlab*, *Ka'fu'l-enfâs*, *Nakdû'r-Risâleti's-şu'ûziyye ve'l-kaşideti'd-dâfiyye*, *er-Risâletü'l-menkûda*, *Neshu'l-mulağ ve feshu'l-lümağ*, *Ref'u'l-işkâl ve def'u'l-muhâl*, *eş-Şüzûz fi'l-luğa*. Ebû Ali Hüseyin b. Atîk b. Hüseyin b. Reşîk'in (ö. 680/1281 [?]) *Mîzânü'l-'amel fi't-târîh*, *Şerhu'l-Muvaṭṭa'*, *Şerhu Kitâbi's-Şüzûz fi'l-luğa* adlı eserleriyle Muhammed b. Mahmûd en-Nisâbüri'ye ait *Sırrü's-sürûr*, *Bülgatü'l-işfâk fi zikri eyyâmi'l-'uşşâk*, *er-Ravzatü'l-mevşîyye fi şu'arâ'ü'l-Mehdiyye* bazı müelliflerce İbn Reşîk'e nisbet edilmektedir.

İbn Reşîk'in hayatı, şiiri ve eserleri hakkında yapılan çalışmaların başlıcaları şunlardır: Abdülazîz el-Meymenî, *İbn Reşîk* (Kahire 1343); Abdür-raûf Mahlûf, *İbn Reşîk el-Kayrevânî* (Kahire 1983); Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *Büsâtü'l-'akîk fi haqâreti'l-Kayrevân ve şâ'irihâ İbn Reşîk* (Tunus 1970; nşr. Muhammed el-Arûsî, Tunus 1970); Beşîr Haldûn, *el-Ha-*

reketü'n-nağdiyye 'alâ eyyâmi İbn Reşîk el-Mesîlî (Cezayir 1981). Abdurrahman Yâgî, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İbn Reşîk el-Kayrevânî el-edîb en-nâkıd adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1955).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde* (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 171; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-50; a.mlf., *Ünmü-zecü'z-zamân fi şu'arâ'î'l-Kayrevân* (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî – Beşîr el-Bekkûş), Tunus 1406/1986, s. 261; ayrıca bk. neşrederin girişi, s. 5-25; a.mlf., *Divân* (nşr. Abdurrahman Yâgî), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, s. 9-13; İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîre fi mehâsin ehl'l-Cezîre* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1979, VIII, 597-612; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, I, 333-339; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 85-89; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, *Me'âlimü'l-imân* (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 186-187, 197; Ticânî, *Rihletü'l-Ticânî* (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1378/1958, s. 366; Brockelmann, *GAL*, I, 374; *Suppl.*, I, 539; Abdülazîz el-Meymenî, *İbn Reşîk*, Kahire 1343, s. 34-88; a.mlf., *en-Nü-tefmin şî'ri İbn Reşîk ve zemîlihî İbn Şeref*, Kahire 1343, s. 134-186; a.mlf., *Buḥûş ve taḥki-kât* (nşr. Muhammed Üzeyir Şems), Beyrut 1995, II, 133-187; G. J. H. van Gelder, *Beyond The Line*, Leiden 1982, s. 112-127; Abdülazîz Kalkîle, *el-Belâtu'l-edebî li'l-Mu'iz b. Bâdis*, Riyad 1403/1983, s. 159-177; Abdürraûf Mahlûf, *İbn Reşîk el-Kayrevânî*, Kahire 1983; İhsan Abbas, *Târîhu'n-naqdî'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Amman 1986, s. 5-459; Şâzelî Bû Yahyâ, "Şî'ru İbn Reşîk", *Havliyyâtü'l-Câmi'ati'l-Tünisiyye*, sy. 6, Tunus 1969, s. 61-77; a.mlf., "İbn Rashîk", *EI²* (İng.), III, 903-904; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, "İbn Reşîk", *DMBİ*, III, 586-590.

☞ ZÜLFİKAR TÜCCAR

İBN REŞÎK el-KUŞEYRÎ

(ابن رشيق القشيري)

Ebû Muhammed (Ebû Hafs, Ebû Ca'fer) Abdurrahmân (Abdullah) b. Reşîk el-Kuşeyrî (ö. 481/1088'den sonra)

Mürsiye emîri
(1081-1088).

Hayatının ilk dönemi hakkında bilgi yoktur. Sadece Belc Kalesi'nin İsbîliye (Sevilla) Abbâdî Emirliği'ne bağlı âmilî olduğu bilinmektedir. İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah'ın emriyle Mürsiye'ye (Murcia) saldıran Vezir İbn Ammâr el-Endelüsî'ye yardımcı oldu. Ancak şehrin zaptedilerek (471/1078) Emîr İbn Tâhîr'in hâkimiyetine son verilmesinin ardından İbn Ammâr Tuleytula'ya (Toledo) döndü. Orada bıraktığı İbn Reşîk, onun adamlarını

şehirden uzaklaştırıp emirliği ele geçirdi ve bağımsızlığını ilân etti.

O yıllarda çok güçlenen Kastilya Kralı VI. Alfonso, Endülüs'teki bütün müslüman emirliklerden vergi almaya başlamıştı; İbn Reşîk de emirlik tahtına oturunca ona hediye gönderdi. Murâbit Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'in Endülüs'e geçmesinden önce emirlerin birbirlerine düşmeleri sırasında İbn Reşîk'in ihanetini bir türlü affedemeyen İbn Abbâd el-Mu'temid, onu hıristiyanlarla ittifak içinde olmakla suçlayarak Yûsuf b. Tâşfîn'e şikâyet etti. Ancak İbn Reşîk, Yûsuf b. Tâşfîn'in hâkimiyetini benimsemesinin işareti olarak onun adına hutbe okutup tehlikeden kurtuldu. Ayrıca Yûsuf b. Tâşfîn ile İbn Abbâd el-Mu'temid'in VI. Alfonso'ya karşı zafer kazandıkları Zellâka Savaşı'ndan (479/1086) sonra da Mu'temid'e vergi ödemeyi kabul etti. Fakat bu durum uzun sürmedi. Yûsuf b. Tâşfîn Belensiye'nin (Valencia) düşmesinin ardından tekrar Endülüs'e gelerek bütün emîrleri birlik ve yardıma çağırduğunda (480/1087) Mu'temid yine aynı suçlamaları dile getirdi. Yûsuf b. Tâşfîn de durumu fakihlere inceletip İbn Reşîk'in suçluluğuna karar verince onu öldürülmemesi şartıyla Mu'temid'e teslim etti (481/1088). Bir müddet Lûrka (Lorca) ve İsbîliye'de hapse atılan İbn Reşîk'in bundan sonraki hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemekte, bazı kaynaklar Mu'temid tarafından öldürüldüğünü, bazıları da Murâbitlar'ın İsbîliye'yi aldıkları sırada (484/1091) serbest bırakıldığını rivayet etmektedir (İbnü'l-Ebbâr, II, 175). Ebû'l-Alâ İdrîs b. Ezrak başta olmak üzere birçok şair İbn Reşîk'i öven şiirler yazmıştır (Makkarî, III, 573).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 291; Abdülvahîd el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi telhîşî aḥbâri'l-Magrib* (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 180-182, 192; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulleü's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 123-124, 134-135, 140-146, 175; Makkarî, *Nefḥu'l-ṭib*, III, 572-573; Dozy, *Spanish Islam*, s. 681-682, 685, 700, 706; Chejne, *Muslim Spain*, s. 73; Mahmoud Makki, "The Political History of Al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra), Leiden 1992, s. 62-63; J. F. P. Hopkins, "İbn Rashîk", *EI²* (İng.), III, 904-905; E. Lévi-Provençal, "Mursiya", a.e., VII, 633-634; Saîdullah Karabegülü, "İbn Reşîk", *DMBİ*, III, 590.

☞ THOMAS B. IRVING

İBN REVÂHA

(bk. ABDULLAH b. REVÂHA).

İBN REZİN el-BERBERÎ

(bk. REZİN).

İBN REZİN el-İSFAHÂNÎ

(ابن رزين الإصفهاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ b. İbrâhîm b. Rezin el-İsfahânî (ö. 253/867 [?])

Kıraat ve nahiv âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Aslen İsfahanlı olup Rey'de doğdu. Babasına nisbetle İbn İsâ, ikinci cediti Rezin'e nisbetle İbn Rezin künyeleriyle ve Teymî nisbesiyle anıldı. Temel öğrenimini tamamladıktan sonra kıraat ilmine yöneldi. Meşhur yedi kıraat imamından Hamza b. Habîb'in önde gelen talebesi Süleym b. İsâ'dan ve onun kıraatinin meşhur iki râvisi Hallâd b. Hâlid ile Halef b. Hişâm'dan ve Nusayr b. Yûsuf er-Râzî gibi âlimlerden kıraat dersleri aldı. Ayrıca Hamza'nın talebesi Hasan b. Atiyye el-Kûfî'den de bir hatim indirdi.

Kıraatleri önemli kaynaklarından alarak bu konuda çeşitli rivayetler arasından tercihler yapabilen İbn Rezin devrinin önde gelen kıraat otoritelerinden sayıldı; nahiv konusunda da dönemin imamları arasında yerini aldı. Ebû Nuaym Fazl b. Dûkeyn, Kabîsa b. Ukbe, İshak b. Süleyman, Amr b. Ebû Seleme, Ubeydullah b. Mûsâ ve Abdurrahman ed-Deşteki gibi isimlerden hadis rivayet etti. Fazl b. Şâzân, Muhammed b. Abdürrahîm el-İsfahânî, Ca'fer b. Abdullah b. Sabbâh, Ebû Sehl Hamdân b. Merzûbân ve daha birçok şahsiyet kıraat konusunda ondan faydalandı. Ebû Zûr'a er-Râzî İbn Rezin hakkında, "Kıraatler konusunda ondan daha üstününü görmedim" derken Ebû Hâtîm er-Râzî de hadiste onu sadûk olarak nitelendirmiştir. İbn Rezin 253'te (867) vefat etti. Ölüm tarihi 240 (854), 241 ve 242 olarak da zikredilmiştir. Kaynaklarda *el-Câmi' fi'l-kırâ'ât*, *Kitâb fi'l-'aded*, *Kitâb fi cevâzi kırâ'ati'l-Kur'an 'alâ tariķi'l-muḥâṭaba*, *Kitâb fi'r-resm* adlı eserleri yazdığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerḥ ve'l-ta'dil*, VIII, 39; Ebû Nuaym, *Zikru aḥbâri İshbahân* (nşr. S. Dederling), Leiden 1934, II, 179-180; Zehebi, *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), I, 440-441; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 251-260*, s. 307-308; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 294; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 223-224; Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu'ât*, I, 205.

☞ MEHMET ALİ SARI

İBN RIDVÂN, ALİ

(علی بن رضوان)

Ebû'l-Hasen Ali b. Ridvân
b. Ali b. Ca'fer el-Misrî
(ö. 460/1068 [?])Fâtımîler döneminin ünlü
hekim ve filozofu.

Kahire yakınlarındaki Cize (Gize) kasabasında doğdu. Çağdaş araştırmacıların birçoğu doğum yılını 388 (998) olarak vermekle birlikte bizzat kendisinin 377'-de (987) doğduğunu belirttiği kaydedilir (DMBİ, III, 590). Babası bir fırın işçisi idi. Altı yaşında öğrenime başladı; on yaşında Kahire'ye gitti ve beş yıl içinde temel eğitimini tamamladıktan sonra herhangi bir hocanın yardımı olmaksızın kitaplardan mantık, tabiat ilimleri, astronomi, metafizik ve özellikle tıp çalışmaya başladı. Arapça'da mevcut tıbbı dair tercüme veya derleme şeklindeki başlıca kitapları kendi kendine okuyup inceledi. Sokaklarda yıldız falına bakarak ve tıp dersi ve tedavi hizmeti vererek geçim sıkıntısını gidermeye çalıştı. Otuz iki yaşına geldiğinde tıp alanındaki şöhreti artık bu meslekten fazlasıyla para kazanmasına yetecek kadar yayılmıştı. Özellikle Halife Müstansır-Billâh tarafından saray hekimi olarak tayin edilince serveti iyice arttı. Ancak büyük bir veba salgınının ve kıtlığın hüküm sürdüğü bir sırada himayesindeki bir yetim kızın, biriktirdiği 20.000 dinarı alarak ortadan kaybolması maddî sıkıntıya düşmesine ve bunalıma girmesine yol açtı. Bu olaydan sonra inzivaya çekilen İbn Ridvân, İbn Ebû Usaybia'ya göre 453'te (1061) ('*Uyûnû'l-enbâ*', s. 564), İbnü'l-Kıftî'ye göre ise 460 (1068) yılı dolaylarında (*İhbârü'l-ulemâ*', s. 288) vefat etti.

Batı'da Haly Eben Rodan ve Rodoham Aegyptius adlarıyla anılan İbn Ridvân'ın hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında birinci elden bazı bilgiler günümüze kadar ulaşmıştır. İbn Ebû Usaybia onun otobiyografisinden bir bölüm aktarmakta ('*Uyûnû'l-enbâ*', s. 561-562), ayrıca Batlamyus'un *Tetrabiblos* (Quadripartitum) adlı astrolojik eserine yazdığı şerhte de (aş. bk.) bunların benzeri bilgiler bulunmaktadır (Selmân Katâye, *el-Mevrid*, XII/2 [1983], s. 47; Hamârneh, *Isma'ili Contributions*, s. 183). Bu kaynaklardan öğrenildiğine göre, büyük İslâm filozoflarından sayılmasına rağmen (İbn Tağriberdî, V, 69) asil ihtisas alanı olarak felsefenin ayrılmaz parçası kabul ettiği tıbbi seçmiş, bu seçimi yaparken de doğum tarihine denk gelen astro-

lojik verilerin kendi yaratılışına en uygun sahanın tıp olduğunu göstermesine dayanmıştır. Ona göre felsefe ve tıp alanında araştırma yapmak, Allah'a gerçek anlamda taatte bulunmaya imkân veren faziletli bir yaşama biçimidir (İbn Ebû Usaybia, s. 561). Kendisi, günlük çalışmaların telâşından sıyrılıp köşesine çekildiği saatlerde Allah'ın yerdeki ve göklerdeki melekûtunu ilmin ışığında tefekküre daldığını belirtmektedir (a.g.e., s. 562).

İbn Ridvân'ın ilmî şahsiyetinde ilk göze çarpan iki özellikten biri disiplinli ve planlı çalışması, diğeri tıp eğitimi yöntemine önem vermesidir. Otobiyografisinden anlaşıldığına göre özel hayatında beden sağlığını sürdürmek için dengeli beslenmeye ve spor yapmaya özen göstermiştir. Otuz iki yaşından itibaren düzenli olarak yıllık çalışma planı hazırlamaya başlamış ve her yıl bu programı gözden geçirerek yenilemiştir (a.g.e., s. 561). Öte yandan sevimsiz görünüşüne ve geçimsiz tavırlarına rağmen İbn Ridvân'ın mükemmel bir öğretmen olduğu anlaşılmaktadır. Bir eğitimci olarak başarısı, kendisi hakkında hiç de olumlu düşünmeyen İbnü'l-Kıftî tarafından dahi vurgulanmıştır. Bu tabakat yazarına göre tıp ve felsefe konusunda hazmedilmemiş bilgilere sahip, orijinalikten uzak ikinci sınıf eserler veren ve öğrencileri tarafından ilmî tutarsızlıkları sebebiyle alaya alınan bu çirkin adamın çok sayıda öğrenciyi etrafına toplaması şaşırtıcıdır (*İhbârü'l-ulemâ*', s. 288). Fakat asıl şaşırtıcı olan, ömrünü tıbbı adayan İbn Ridvân'ın bu ilmi kitaplardan öğrenmenin hocadan öğrenmekten daha uygun olduğunu savunmasıdır. Aslında tıbbı herhangi bir hocadan tahsil etmemiş olması, hâsımlarınca hafife alınmasının başlıca sebebi idi; nitekim müzmin muhalifi İbn Butlân onu bu fikirleri yüzünden zor durumda bırakmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 563-564).

İbn Ridvân'ın tıp tahsilinde kitâbi bilgiye verdiği önem geleneksel tıp teorisine bağlılığıyla da yakından ilgilidir. Thessalius ve Ebû Bekir er-Râzî'nin şahsında "ashâbü't-tecârib" ve "ashâbü'l-hiyel" adıyla andığı, klinik araştırmalarını esas alan deneyci hekimlerin tıp yaklaşımını güvenilir bulmamış, teori ve pratiğin ayrılmazlığında ısrar ederek kendi tıp anlayışını Hipokrat ve Câlînûs'un mûmessili oldukları "ashâbü'l-kıyâs" ekolüyle irtibatlandırmıştır (Selmân Katâye, *el-Mevrid*, XII/2 [1983], s. 49-50). Fakat bu tavrının onun tıp pratiğine ve tecrübeye önem vermediği şeklinde anlaşılması gerekir; nitekim bu

gibi yanlış anlamalar Câlînûs hakkında da söz konusudur (bk. CÂLİNÛS). İbn Ridvân, *Fî Şerefi't-tıbb* adlı eserinde Hipokrat ve Câlînûs'a olan hayranlığını ifade ederken, Câlînûs'u takip eden İskenderiye tıp okulunun araştırma heyecanından ve orijinal eser verme kabiliyetinden yoksun saydığı yorumcularını eleştirmiş, İslâmî dönemde yetişmiş tıp adamlarını da benzeri gerekçelerle yetersiz bulmuştur. Ona göre kendisinden önce Arapça yazan hekimler, hem felsefeye gereken önemi vermemişler hem de tıbbi teori ve pratik diye ikiye bölmüşlerdir; halbuki ne tıpla felsefe birbirinden ayrı düşünülebilir, ne de tıbbın teori ve pratiği arısına katı duvarlar örülebilir. Bu yüzden İbn Ridvân, tıbbi birbiriyle uzlaşmaz ekollere ayıran yaklaşımın İslâmî dönemde de benimsenmesini esefle karşılamıştır (Hamârneh, *Isma'ili Contributions*, s. 169-170). Bu durumda onun dogmatik görmediği ashâbü'l-kıyâs ekolünü kuşatıcı, birleştirici ve bütünleştirici özellikleri sebebiyle benimsediği ve üstatları olan Hipokrat ve Câlînûs'a da bu açıdan bağlandığı, Thessalius ile Râzî'yi ise deneyci tavırlardan dolayı bu gelenekten sapmış bulduğu için güvenilir saymadığı söylenebilir. İbn Ridvân'ı, Câlînûs'un tıp ekollerini tanıttığı tartıştığı *Kitâbü'l-Fırâk*'ına şerh ve Râzî'nin Câlînûs'u eleştirdiği *Şükûk 'alâ Câlînûs* adlı eserine reddiye yazmaya iten fikrî kabuller bunlardır. İbn Ridvân'ın kıyas ekolünü bir dogmatizm olarak yorumlamadığının bir başka göstergesi de *Kifâyetü't-tabîb* adlı eserinde klinik tecrübeye atfettiği önemdir. Ayrıca Câlînûsçu tıp teorisinin her ülkenin özel şartlarında yeniden yorumlanmasını ve pratiğin öylece yönlendirilmesini öngören *Def'u'l-mazârri'l-ebdân bi-arzı Mısr* adlı eseri de bu açıdan fikir vericidir.

Hekimlik ahlâkını tıp eğitiminin önemi bir parçası sayan İbn Ridvân'a göre ideal bir hekim şu şartlara sahip bulunmalıdır: Beden sağlığı yerinde, akıllı, iyi huylu olmalı; iyi ve temiz giyinmeli, görünümüne dikkat etmeli; hastalarının sırlarını saklamalı; tedavi ücretini değil tedaviyi ön plana almalı; yararlı gördüğü şeyleri öğretme aşkıyla yanmalı; sağduyulu ve iffetli olmalı; can ve mal konusunda güven telkin etmeli; reçetesinde zehir veya çocuk düşürücü ilaçlar vermeli ve düşmanını dahi tedavi etmeli (İbn Ebû Usaybia, s. 565).

İbn Ridvân'ın ilmî birikimine şekil veren literatür yine onun kaleminden gün-

müze ulaşmıştır. Bunlar arasında edebî ve şer'î ilimlere dair eserler, Hipokrat ve Galen'in tıp külliyyatı, Dioscorides'in farmakoloji alanındaki yazıları, Efesli Rufus, Oribasius ve Paulus gibi tıbbın ünlü yorumcularının eserleri, Râzî'nin *el-Hâvî'si*, tarım ve eczacılık üzerine kitaplar, Batlamyus'un *el-Mecisî'ti'si* ile *Tetrabiblos'u*, Eflâtun ve Aristo'nun muhtelif kitapları, İskender Afrodîsî ve Themistius gibi felsefe yorumcularının eserleri ve Fârâbî'nin çeşitli kitapları bulunmaktadır (a.g.e., s. 562).

Bu türden tıp ve felsefe kitaplarıyla kendi kendini yetiştiren İbn Ridvân'ın hem çağdaşlarını hem de önceki otoriteleri aşırı derecede eleştirmesi ve bu konuda yer yer alçaltıcı ifadeler kullanması mizacının haşin ve polemikçe yatkın olduğunu göstermekte, özellikle Huneyn b. İshak, Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr, Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib, Râzî ve İbn Butlân'a yönelttiği eleştirilerdeki sert üslup bunu açıkça ortaya koymaktadır (a.g.e., s. 563). Meselâ *el-Hâvî* yazarı Râzî'deki tıbbî dehanın farkında olmakla birlikte onun *Câlinûs* gibi bir ilmî otoriteyi sorgulamasını kabullenmemiş, ona yöneltilen eleştirilerde hiç gereği yokken kendisine nisbet edilen mülhidce fikirlere de yer vermiştir. Onun İbn Butlân ile olan tartışmaları meşhurdur. Bu tartışma önemsiz bir konuda ihtilâfla başlamış, ancak Kahire ve Bağdat hekimlerinin ilmî kapasiteleri hakkındaki yetersizlik suçlamalarıyla büyüyerek İbn Ridvân'ın Mısırlı hekimlerle yaptığı bir toplantıda İbn Butlân'ın dışlanması çağrısına kadar varmıştır (ayrıca bk. İBN BUTLÂN). İbn Ebû Usaybia, İbn Ridvân'ın muhatabına karşı yazdığı yedi risâlenin adını vermektedir (a.g.e., s. 567). Bunlardan günümüze ulaşan üç tanesi İbn Butlân'ın iki cevabıyla birlikte neşredilmiştir (M. Meyerhof – J. Schacht, *The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Kahire 1937). İbnü'l-Cezzâr'ı hedef alan eleştirileri ise *Kitâbü'l-Hile fi) Def'i mazârri'l-ebdân bi-arzı Mısr* adlı eserinin yazılış gerekçesini oluşturmaktadır (aş. bk.).

İbn Ridvân'ın astrolojiye bakış tarzı onun ilmî şahsiyetini belirleme açısından önemlidir. Batlamyus'un *Tetrabiblos'u* na yazdığı şerh ile Kindî, Ebû Ma'şer el-Belhî ve Bîrûnî gibi astrolojiyi ilim kabul eden bilginler arasına girmiş ve bu ilim sayesinde gelecek olaylar hakkında doğruya yakın tahminlerde bulunulabileceğini iddia etmiştir. Fârâbî ve İbn Sinâ

gibi düşünürlerin Batlamyus'un *el-Mecisî'ti'si*ni ilmî sayıp onu tamamlaması amacıyla kaleme aldığı astrolojik muhtevalı *Tetrabiblos'u* gerçekçi bulmamalarına karşılık İbn Ridvân, fert ve toplumların yaşayacağı kaderin yıldızların oluşturduğu gök haritasına bakılarak okunabileceğine inanmıştır. Göklerin yeri yönettiği şeklindeki eski devirlerden gelen inancı kabul ettikleri halde ilm-i nücûmu yalnızca astronomiden ibaret sayan muhalif gelenek mensupları, göklerin fizikî etkisinin fertlerin iradî tercihlerini yahut toplumların tarihi serüvenlerini belirlemesini mümkün görmemişlerdir. Halbuki İbn Ridvân'a göre astroloji fizik ve matematik ilkelerine dayalıdır ve dolayısıyla tahminleri de ilmîdir. Öte yandan henüz genç yaşta iken İbnü'l-Heysem'in *Fî Dav'î'l-kamer* adlı eserini içindeki geometrik şekillerle birlikte kendisi için istinsah etmiş olması (İbnü'l-Kıftî, s. 288) ve optik ilminin bu üstadına karşı duyduğu ilgiyi daha sonra da sürdürmesi, onun başından beri günümüzde pozitif denilen ilimlere yönelmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Öğrencileri arasında en tanınmış Ebû Küseyr Efrâim İbnü'z-Zaffân el-İsrâîlî'dir (İbn Ebû Usaybia, s. 567). Bu yahudi tabibin Halife Müstansır-Billâh ve Müsta'fî-Billâh zamanında saray hekimliğine kadar yükseldiği ve hemen her sahaya ait kitaplardan oluşan büyük bir özel kütüphane kurduğu bilinmektedir (Hamârneh, *İsmâ'îli Contributions*, s. 174). Yine kaynaklarda, kitaba ve felsefeye düşkünlüğüyle tanınan Fâtîmî Emîri Mübeşşir b. Fâtîk'in de onunla birlikte ilmî çalışmalarında bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 560). İbn Ridvân, Ebû Zekeriyâ Yehûda b. Saâde adlı bir yahudi hekim için iki risâle kaleme almıştır. Ancak aralarındaki ilmî münasebetin öğretmen-öğrenci ilişkisi şeklinde olduğu yolunda kesin bilgi mevcut değildir.

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Kifâye fi't-tıbb (Kifâyetü't-tabîb fî mâ şahha ledeyh mine't-tecârib)*. XI. yüzyıl Mısır'ındaki tıbbî uygulamalar hakkında fikir veren eser, İbn Ridvân'ın eski tıp otoritelerine bağlılığının yanı sıra klinik tecrübeye verdiği önemi de yansıtmaktadır. Tek nüshası Gotha'da (nr. 1952) kayıtlı olup ilmî neşri Selmân Katâyê tarafından yapılmıştır (Bağdat 1981). Jacques Grand Henry, eseri Fransızca tercümesiyle birlikte *Le livre de la méthode du médecin de 'Ali b. Ridvân (998-1067)* adıyla iki cilt halinde neşretmiştir (Louvain-La-Neuve 1979,

1984). 2. *Ma'kâle fi't-Ta'arruk bi't-tıbb ile's-sa'âde*. "Hipokrat Külliyyatı", "Hipokrat'ın Şahsiyeti" ve "Tıpla Kazanılan Mutluluk" başlıklı üç bölümden oluşmaktadır. Hipokrat örneğinde tıp tahsili ve öğretiminin insana kazandırdığı faziletlerle entelektüel derinlikten bahsedilen kitapta Mısır'ın felsefe ve tıp tarihindeki önemi de vurgulanmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 691/3) bir tek yazması mevcut olan kitap Albert Dietrich tarafından *Über den Weg zur Glückseligkeit durch den ärztlichen Beruf* adı altında Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Göttingen 1982). 3. *Kitâbü'l-Hile fi) Def'i mazârri'l-ebdân bi-arzı Mısr*. Mısır'ın insan sağlığı ve hastalıklarıyla ilgili mahallî şartlarının incelendiği eser, genel tıp bilgisinin özel şartlara göre yeniden yorumlanması gerektiği var sayımına dayandırılmıştır. On beş bölümden oluşan ve Mısır'ın topografya, çeşitli tabiat şartları ve tarım ürünleri açısından çarpıcı bir tanıtımını veren eser, Kayrevanlı İbnü'l-Cezzâr'ın aynı konuyu işleyen kitabının kulaktan dolma ve ikinci elden bilgilere dayalı olduğu gerekçesiyle kaleme alınmıştır (*Kitâbü Def'i mazârri'l-ebdân*, s. 3-4). Makrizî *el-Hıttat*'ında Kahire'yi tanıtırken bu eserden uzun alıntılar yapmaktadır (I, 339-340). Kitap Michael W. Dols tarafından *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwan's Treatise 'On the Prevention of Bodily Ills in Egypt'* adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve Âdil S. Cemâl'in tahkikiyle neşredilmiştir (Berkeley 1984). Daha sonra Fuat Sezgin, bu neşrin kusurlu olduğu gerekçesiyle orijinal yazmanın tıpkı basımını çıkarmıştır (bk. bibl.). 4. *Ma'kâle fi şerefi't-tıbb*. Türkiye'de Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 691/2) tek yazma nüshası bilinen eser yedi bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde şu konular işlenmiştir: a) Tıbbın beden ve ruh sağlığına yararları dolayısıyla Allah'ın rızasını kazanmaya vesile teşkil ettiği; b) Hekime şerefli bir mevki kazandırdığı; c) İnsana sağladığı mutluluklar sebebiyle şerefli bir ilim olduğu; d) Mısır'ın eski bir medeniyet merkezi sıfatıyla tıp ve felsefe tarihinde taşıdığı önem ve buranın Aesculapius geleneğindeki belirleyici yeri; e) Câlinûs'un külliyyatına telhisler (*kunnâsât*) yazan Aeteus, Oribasius, Trallesli Alexander ve Paulus Aeginetta gibi yazarların kıymet ve önemi; f) İskenderiye tıp okulu; g) Arapça'daki tıp literatürünün değerlendirilmesi. 5. *Kitâbü Şerhi(Tefstri)'l-Ma'kâlâti'l-Er-*

İBN RIDVÂN, Ebü'l-Kâsım

(أبو القاسم ابن رضوان)

Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Yûsuf
b. Rıdvân b. Yûsuf
en-Neccârî el-Hazrecî
(ö. 783/1381)Devlet adamı, fakih, hatip,
kadî ve tarihçi.

718'de (1318) Mâleka'da (Malaga) doğdu. Aslen ensardan Benî Neccâr'a mensuptur. Babası Yûsuf fakih olup Dîvânü'l-cünd reisliğine getirilmişti. Mâleka ve Grnata'da (Granada) tahsil gören İbn Rıdvân'ın hocaları arasında Mâleka Kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ubeydullah b. Mansûr, Ebû Muhammed Abdülmüheymin b. Muhammed, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm el-Hevvârî, Ebû Abdullah el-Âbilî gibi âlimler vardır. Gençliğinde Nasrîler devletindeki iç kavgaları, Merînîler'le Nasrîler arasındaki mücadeleleri yakından müşahede etti. Henüz yirmi üç yaşında iken İspanyollar ile yapılan ve büyük bir yenilgiyle sonuçlanan Tarif Seferi'ne (Riosalado) katıldı (741/1340). Bu yenilginin tesiri ve hocası Ebü'l-Kâsım İbn Cüzeyy'in aynı savaşta şehid düşmesinin üzüntüsüyle Endülüs'ten ayrılarak Sebte'ye (Ceuta) gitti ve orada Merînîler'in hizmetine girdi. Merînî sarayında büyük itibar kazanarak imam-hatiplik, kadılık ve müşavirlik hizmetlerinde bulundu. Kâtiplik görevini yürüttü ve sonunda "alâlme (tevkî) divanı"nın başına getirildi. Kendisine "sâhibü'l-alâmeti'l-aliyye ve'l-kalemi'l-a'lâ, reisü sâhibi'l-kalemi'l-a'lâ ve'l-alâlme, reisü'l-küttâb" gibi unvanlar verildi. Saray hayatı, İbn Rıdvân'ın vezirler ve diğer devlet adamları ile birlikte olmasına imkân verdi. Ayrıca İbn Haldûn, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ve İbn Merzûk el-Hatîb gibi Mağrib'in büyük âlimleriyle görüştü, onlarla fikir alışverişinde bulundu. Bu ilişkiler kendisine devlet yönetimi ve halkın durumu hakkında bilgi ve tecrübe kazandırdı. 783'te (1381) Enfâ'da (Dârülbeyzâ) veya Azemmûr'da (Ezemmûr) vefat etti. Ölüm tarihi 784 (1382) olarak da kaydedilir.

Eserleri. İbn Rıdvân'ın günümüze ulaşan tek eseri *eş-Şühübü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a*'dır. Merînî Hükümdarı Ebû Sâlim İbrâhim b. Ebü'l-Hasan el-Merînî'nin isteği üzerine, Merînî Devleti'nin içinde bulunduğu siyasî krize çözüm bulmak ve hükümdara yol göstermek amacıyla "nasihatü'l-mülûk" (siyâsetnâme) tarzında yazılan eser, Merînîler'in son devri

için önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Yirmi beş bölümden (babdan) meydana gelen eserin ilk dokuz bölümünde Ebû Sâlim el-Merînî'ye nasihatte bulunulduğu, adaletin önemi, hilmin fazileti ve halka baskı yapılmaması gibi konular üzerinde durulmaktadır. Diğer bölümlerde ise hükümdarın çevresi, ordu ile halkın durumu, bunların devlet yönetimindeki yeri ve hükümdarın bunlarla olan münasebeti hakkında bilgi verilmektedir. Endülüs, Şark ve Mağrib ülkelerinden örnekler verilerek özellikle vergi memurlarının halka zulmetmelerinin yasaklanması hususuna dikkat çekilmektedir. İbn Rıdvân eserini yazarken daha çok İslâm kaynaklarına dayanmakla birlikte eski Yunan ve Fars kaynaklarına da başvurmuş, Aristo'nun ve İbnü'l-Mukaffâ'nın eserlerinden istifade etmiş, ayrıca Endülüs'te Benî Ahmer, Fas'ta Merînî saraylarında elde ettiği tecrübelerinden büyük ölçüde faydalanmıştır. Böylece siyasî ve içtimai konularda teorik olduğu kadar pratik değerlendirmelere de gidebilmiştir. Endülüs ve Mağrib devletleri, bilhassa Merînî Devleti'nin siyasî, iktisadî ve içtimai tarihini aydınlatan önemli bilgiler ihtiva eden eser Ali Sâmi en-Neşşâr tarafından yayımlanmıştır (Dârülbeyzâ 1404/1984).

Kadî ve muhaddis İbnü'l-Ezrak el-Girnatî (ö. 896/1491), *Bedâ'i'u's-silk fi tabâ'i'i'l-mülk* adlı eserinde İbn Rıdvân'ın kitabından yararlandığını açıkça belirtmiştir. İbn Haldûn ise Benî Ahmer ve Merînî saraylarında İbn Rıdvân'la olan beraberliklerine, aralarındaki dostluğa ve çeşitli ilimlerdeki maharetinden, hat, belâgat, şiir ve hitabetteki başarılarından övgüyle söz etmesine rağmen (*et-Ta'rif*, s. 42) bu eserden faydalandığını söylememiştir. Ali Sâmi en-Neşşâr, *Muqaddime* ile *eş-Şühübü'l-lâmi'a* arasındaki muhteva benzerliğine ve İbn Haldûn'un bazı konuları tahlil ederken bunları İbn Rıdvân'ın eserindeki fasıllarla irtibatlandırmasına dikkat çekerek onun bu kitaptan istifade ettiğini kaydeder (*eş-Şühübü'l-lâmi'a*, neşredenin girişi, s. 24-28).

İbn Rıdvân'ın ayrıca *Mecmû'a mine'l-eş'âr*, *Mecmû'a mine'r-resâ'il* ve *Fihrist* adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir. Çeşitli konularda yazdığı şiirlerinden bazı parçalar İbnü'l-Hatîb'in *el-İhâta*, İbnü'l-Ahmer'in *Neşîrü'l-cümân* ve Makkarî'nin *Neftu't-tîb*'i gibi muhtelif eserlerin içinde günümüze intikal etmişse de diğer eserler zamanımıza ulaşmamıştır (a.g.e., neşredenin girişi, s. 30-31).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rıdvân, *eş-Şühübü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), Dârülbeyzâ 1404/1984, neşredenin girişi, s. 3-39; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 443-456; İbn Haldûn, *et-Ta'rif bi'bn Haldûn*, Beyrut 1979, s. 42 vd.; Makkarî, *Neftu't-tîb*, V, 45, 249, 502, 503, 531; VI, 43, 44, 107, 122, 123; Selâvi, *el-İstikşâ*, IV, 39-40; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 331; Brockelmann, *GAL*, I, 606; *Suppl.*, I, 837; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 147-148; Abdülmecid es-Sagir, "Ebü'l-Kâsım İbn Rıdvân: eş-Şühübü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a", *el-Kitâbü'l-Magribî*, sy. 3, Rabat 1985, s. 67-72; Abdülkâdir Zimâme, "Ebü'l-Kâsım İbn Rıdvân: eş-Şühübü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a", a.e., sy. 3 (1985), s. 72-75; a.mlf., "eş-Şühübü'l-lâmi'a fi's-siyâseti'n-nâfi'a li-Ebi'l-Kâsım b. Rıdvân", *'Âlemü'l-küttâb*, VI/1, Riyad 1985, s. 110-113; Mehdi Selemâsi, "İbn Rıdvân", *DMBİ*, III, 594-595.



OSMAN ÇETİN

İBN RÛH

(ابن روح)

(ö. 326/938)

Onikinci İmam
Muhammed el-Mehdî'nin
gaybete girişinden sonra
ona vekâlet eden
dört sefirin üçüncüsü
(bk. SEFİR).

İBN RÛSTE

(ابن رسته)

Ebü Ali Ahmed b. Ömer b. Rüste
(ö. 300/913'ten sonra)

el-A'lâku'n-nefise adlı
eseriyle tanınan coğrafyacı
ve astronom.

Aslen İsfahanlı olup hayatı hakkında çok az bilgi vardır; bütünü bilinenler 290 (903) yılında İsfahan'dan Hicaz'a gittiği ve *el-A'lâku'n-nefise* adlı kitabın müellifi olduğudur. Arapça yazdığı eserin sadece VII. cildi ele geçmiştir ve bu tek cilt eserin tamamının büyüklüğü hakkında fikir vermeye yeterlidir. İbn Hurdâzbih, Ya'kûbî, Mes'ûdî ve İbnü'l-Fakih gibi İbn Rüste de Irak okuluna mensup coğrafyacılar grubundandır.

İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*'yi (nşr. M. J. de Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum VII*, Leiden 1892 → [haz. Fuat Sezgin], Frankfurt 1992) genel kanaate göre 290-300 (903-913) yılları arasında tamamlamıştır. Eser, içinde bahsedilen konuların çokluğu itibarıyla bir tarih-coğrafya ansiklopedisi niteliğindedir. Johannes Heindrik Kramers, kitabı tanıtırken İbn Rüste'nin toplumun ilgisini çeken bütün konuları işleme olduğunu söyler (*El' Suppl.*, s. 65). Çalışmasında derlediği bilgilerin kaynaklarına da temas eden müellif faydalandığı müslüman, Grek ve Hintli âlimlerin görüşlerini açıklar. Yerkürenin kendi eksenini etrafında dönmesi konusunu anlatırken eski Hint astronomlarından bahseden tek İslâm coğrafyacısı olarak görünür. Kitapta otorite olarak anılan kişiler arasında Ahmed b. Muhammed b. Kesir el-Fergânî ve İbnü't-Tayyib es-Serahsî başta gelir. Fakat onun daha çok Ceyhânî'nin bugün mevcut olmayan *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*'inden istifade ettiği anlaşılmaktadır; hatta çağdaşı Ceyhânî ile görüşmüş olması da ihtimal dahilindedir. Kullandığı bilinen diğer bir kaynak da İbn Hurdâzbih'in *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eserinin eldekenden daha tafsilâtı olan bir nüshasıdır. Uzakdoğu hakkında verdiği bilgileri ise muhtemelen IX. yüzyılın başlarında iki yıl kadar Kimer'de (Kamboçya) kalmış olan Ebû Abdullah Muhammed b. İshak adlı bir kişinin hazırladığı rapordan almıştır.

İbn Rüste'nin çalışması Bağdat yoluyla hacca gidişi anlatan eserlerden olup İbn Hurdâzbih, Kudâme b. Ca'fer ve Ya'kübî'nin yazdıklarının yanında eldeki klasik yol kitaplarının dördüncü örneğini teşkil eder. İbn Rüste'nin eseri daha çok Ya'kübî'ninkine benzer; ancak ondan farklı olarak şehirlerin tanıtımını çok yönlü yapmış, büyük Horasan yolunu Tûs'a kadar uzatırken Meşhed yakınlarındaki yolları en ince ayrıntılarına kadar gösterip İsfahan'a, Herat'a ve Bağdat'tan güneye doğru Kûfe ve Basra'ya giden yolları da tarif etmiştir. Ayrıca sadece menziller arasındaki mesafeleri vermekle yetinmemiş, geçilen şehir ve bölgeleri de tanıtmıştır. Bu bilgiler, bugün kaybolmuş olan birçok yerleşim merkezi için araştırmacılara ışık tutmaktadır.

Coğrafyanın fizikî ve beşerî kısımlarını ele alan eser birçok tarihî konudan da bahseder. Allah Teâlâ'nın dünyayı semanın ortasında, küre şeklinde ve etrafındaki hava tabakasıyla birlikte yarattığını,

ayrıca bunların tek vücut halinde döndüğünü ifade eden giriş kısmından sonra kitabın asıl konusu Mekke ve Kâbe'nin tanıtımı ile başlar. Bu bölümde Hz. İbrâhim, Kâbe ve zezem üzerine çeşitli nakillerde bulunulduktan sonra Medine'ye geçilir. Daha sonra denizler ele alınır ve Akdeniz'e Bahr-i Rûm, Atlantik Okyanusu'na Bahr-i Okyanus ve Mağrib denizi, Hazar denizine Bahr-i Taberistan, Karadeniz'e Bahr-i Buntus (Pontus) denildiği açıklanır. Arkasından Ceyhun, Fırat ve Dicle'nin anlatıldığı nehirler bahsi gelir. Bundan sonra yedi bölgeye (iklim) geçilir ve her bölgedeki meşhur şehirlere temas edilir. Yemen, Hadramut ve Mısır'ın tanıtımının ardından deniz yoluyla Antalya'ya, oradan da kara yoluyla İstanbul'a ulaşılır ve orada özellikle imparatorun Ayasofya Kilisesi'ne gidişi anlatılır. İstanbul'dan sonra Bulgar, Macar, Hazar ve Rus ülkelerinden geçilerek İsfahan'a, en sonunda Hindistan'a varılır. Hindistan'ın Medya Pradeş eyaletindeki Ücceyn denilen yerde gündüzle geçen eşit, ülkedeki en büyük nehirlerin Kank (Ganj) ve Mihrân (İndüs), Hint Okyanusu'nun uzunluğunun 2700 mil, genişliğinin ise 800 mil olduğu gibi bilgilerin Hintli hacılardan alındığı tahmin edilmektedir; çünkü ifade tarzından müellifin Hindistan'a gitmediği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hudûdü'l-âlem (Minorsky), V. V. Barthold'un önsözü, s. 5-6, 41; G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à l'extrême-orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, Paris 1913 → (haz. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, s. 67-80; Serkis, *Mu'cem*, I, 107; Brockelmann, *GAL*, I, 227; *Suppl.*, I, 406; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, II, 31; Ya'küb Serkis, *Mebâhiş 'Irâkıyye*, Bağdat 1955, s. 109; J. Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, Darmstadt 1961, s. 25-26; Sartori, *Introduction*, I, 635; I. Krachkovski, *Târîhu'l-edebi'l-coğrafiyyi'l-'Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 164, II, 612; G. Le Strange, *The Lands of Eastern Caliphate*, London 1966, s. 11-12; Sezgin, *GAS*, VI, 303, 160; Nafis Ahmad, *Muslim Contributions to Geography*, Lahore 1972, s. 27-28; Abdullah Yûsuf el-Guneym, *el-Mahtûâtü'l-coğrafiyyeti'l-'Arabıyye fi'l-methâfi'l-Britâni*, Küveyt 1974, s. 8; Humeyde Abdurrahman, *A'lâmü'l-coğrafiyyin el-'Arab ve muhtetefât min âşârihim*, Dimaşk 1982, s. 116; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), I, 185; Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Rihle ve'r-rehâletü'l-müslimîn*, Cidde, ts. (Dârü'l-beyânî'l-'Arabî), s. 88-94; J. H. Kramers, "Djuğhrâfiyâ", *El Suppl.*, s. 65; C. van Arendonk, "İbn Rüste", *IA*, V/2, s. 781; S. Maqbul Ahmad, "Djuğhrâfiyâ", *El' Suppl.* (Ing.), II, 579-581; a.m.f., "İbn Rusta", a.e., III, 920-921; C. E. Bosworth, "Ebn al-Balkî", *Elr.*, VIII, 4; İnâyetullah Rızâ, "İbn Rüste", *DMBİ*, III, 553-556.



SAYYID MAQBUL AHMAD

İBN RÜŞD (ابن رشد)

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed
b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî
(ö. 520/1126)

Mâlikî fakihî ve kadısı.

450 yılının Şevval ayında (Aralık 1058) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Bazı kaynaklarda verilen 405 (İbn Ferhûn, II, 250) ve 455 (Mahlûf, s. 129) tarihleri yanlış olmalıdır. Aslen Sarakustalı (Saragossa) olup sonradan Kurtuba'ya yerleşen bir aileye mensuptur. Ailedeki ilim geleneği babası Ahmed'le başlamış ve birkaç nesil devam etmiştir. Büyük dedelerinden Rüşd'e nisbetle İbn Rüşd olarak tanınmakla birlikte aynı isim, künye ve nisbeye sahip olan torunundan ayırt edilmesi için İbn Rüşd el-Ced (el-Ekber, el-Fakih) ve daha çok felsefeci kimliğiyle tanınan torunu da İbn Rüşd el-Hafîd şeklinde anılır.

İlim tahsiline Kurtuba'da başlayan İbn Rüşd hayatının son yılına kadar buradan ayrılmadı. İlk dinî eğitimini babasından aldı ve ilme yönelmesinde onun teşviklerinin önemli payı oldu. Dönemin önde gelen fakihleri ve şûra üyeleri olan Ebû Ca'fer İbn Rızk, Ebû Abdullah İbn Ebû'l-Âfiye ve İbnü't-Tallâ'dan fıkıh, Ebû'l-Abbas İbnü'd-Delâî ve Ebû Ali el-Gassânî'den hadis, Ebû Mervân İbn Sirâc'dan Kur'an ilimleri, Arap dili ve edebiyatı okudu. Özellikle İbn Rızk'ın İbn Rüşd üzerinde büyük tesiri oldu. İbn Rüşd dinî ilimlerde, tarih ve Arap edebiyatında yetiştirdi, fıkıhta ve fıkıh usulünde derinleşti. Kırk yaşlarında iken ders ve fetva vermeye, dönemin önde gelen fakihleri arasında yer almaya başladı. Kurtuba Camii'nin başı-mamlığını da yapan İbn Rüşd'ün burada verdiği derslere çeşitli bölgelerden çok sayıda öğrenci katıldı. Kaynaklarda kırka yakın öğrencisinin adı zikredilir. Bunların arasında oğlu Ebû'l-Kâsım Ahmed, eserlerini yazıp büyük kısmını kendisine kontrol ettiren, hayatının son bir yılına ait fetvalarını derleyen ve hocasına dair ilk elden bilgiler aktaran Ebû'l-Hasan İbnü'l-Vezzân, Ebû Mervân Abdülmelik b. Meserre, yine eserlerinde hocası hakkında önemli bilgilere yer veren Kâdî İyâz ve İbn Beşkûvâl, Ebû Abdullah Muhammed b. Asbağ el-Ezdî, Ebû'l-Kâsım İbn Verd, Ebû Bekir Abdülazîz b. Halef el-Esedî ve Ebû İshak İbnü'l-Emîn sayılabilir.

İbn Rüşd'ün gençlik yılları mülûkû't-tavâif, yetişkinlik ve olgunluk dönemleri

ise Endülüs'ü de hâkimiyeti altında bulunduran Murâbit hükümdarları Yûsuf b. Tâşfîn ve oğlu Ali'nin zamanına rastlar. Yûsuf b. Tâşfîn bölgedeki iç karışıklıkları sona erdirdiğinden oğlunun dönemi müslümanların Endülüs'teki en parlak devirlerinden biri kabul edilir. Emîr Ali 511 (1117) yılında Kurtuba'ya geldiğinde onu karşılayan heyet içinde İbn Rüşd de vardı. Murâbit hükümdarı aynı yılın cemâziyelevvel ayında İbn Rüşd'ü, İbn Hamdîn diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ali'den boşalan Kurtuba başkadılığı (kâdilmemâ) görevine tayin etti. İbn Rüşd, o sırada *el-Beyân ve't-tahşîl* adlı eserinin telifiyle meşgul olduğu ve kadılığın kendisini bundan alıkoyacağını düşündüğü için fazla istekli olmadığı bu görevi yürüttüğü dört yıl boyunca eserinin telifine ancak haftada bir gün ayırabildiğini, 515 (1121) yılında da muhtemelen bu yöndeki mazeretinin hükümdar tarafından kabul edilmesi üzerine görevden ayrıldığını belirtir (*el-Beyân ve't-tahşîl*, I, 30). Dönemine yakın kaynaklarda bu bilgi doğrulanmakla birlikte, aynı yıl Kurtuba valisinin bir kadına sarkıntılık eden askeri cezalandırmamakta direnmesi üzerine şehirde iç isyan çıktığı, Hükümdar Ali b. Yûsuf'un Merakeş'ten gelerek şehri kuşattığı, Kâdilmemâ İbn Rüşd ve İbîlîye (Sevilla) Kadısı Muhammed b. Dâvûd başta olmak üzere ulemâ heyetinin araya girmesiyle barış sağlandığı, İbn Rüşd'ün de bu görüşmeler sırasında kadılıktan istifa ettiği kaydedilir. Bazı kaynaklarda görevinden azledildiğine dair verilen bilgi isabetli görünmemektedir.

Kadılıktan ayrılmasından sonra telif ve öğretim faaliyetine ağırlık veren İbn Rüşd'ün hükümdar ve yöneticiler katında itibarı artarak devam etti, önemli konularda görüşüne başvuruldu ve desteği istendi. Onun, Endülüs'te iç karışıklıkların önlenmesi, birlik ve beraberliğin sağlanması yönünde önemli katkıları oldu. Nitekim bölgede müslümanların hâkimiyeti altında yaşayan zimmî hıristiyanların 519'da (1125) Gırnata'yı (Granada) kuşatan Aragon Kralı I. Alfonso'nun (*The Battler*) kuvvetlerine fiilen destek vermeleri, müslümanların kumandanı ve hükümdarın kardeşi Ebû Tâhir Temîm'in de şehri müdafaaada yetersiz kalması üzerine İbn Rüşd, 520 yılının Safer ayında (Mart 1126) Merakeş'e gidip Murâbit Hükümdarı Ali b. Yûsuf'la görüşerek hem zimmîlerin Miknâs, Selâ gibi Mağrib şehirlerine sürülmesini, hem de Emîr Ebû Tâhir'in görevden alınmasını sağladı.

İbnü'l-Vezzân, hocası İbn Rüşd'ün 22 Cemâziyelevvel 520 (15 Haziran 1126) tarihinde Merakeş'ten Kurtuba'ya döndüğünü, 23 Cemâziyelâhir'de hastalandıktan sonra dört ayı aşkın bir süre ders vermeyi bıraktığını ve aynı yılın 11 Zilkadesinde de (28 Kasım 1126) vefat ettiğini bildirmekte (*Mesâ'ilü Ebi'l-Velid İbn Rüşd*, II, 1347), Kâdî İyâz da bu tarihi kaydetmektedir (*el-Ğunye*, s. 55). İbn Rüşd Kurtuba'nın kuzeyindeki İbn Abbas Mezarlığı'na defnedildi.

Çağdaşları dahil tabakat müellifleri, İbn Rüşd'ü dinî ilimlerin hemen tamamında söz sahibi olacak kadar yetişkin, hadis alanında hocası Ebû Ali el-Gassânî seviyesinde olmasa da sened, metin ve literatür bilgisinin çok iyi olduğunu belirtirler. Ancak öğrencisi Kâdî İyâz ve birçok tabakat müellifi İbn Rüşd'ü rivayetten ziyade dirayet ve yorum yeteneğiyle temayüz etmiş, fûrû ve usulde dönemin imamı, fetva mercii ve Mâlikî fikhını en iyi bilen kimse olarak tanıtır. İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ve Ebû Abdullah el-Mâzerî ile birlikte İslâm dünyasında Mâlikî fikhının VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısındaki üç büyük temsilcisinden biri olan İbn Rüşd akaidde Eş'arî çizgisinde, Ehl-i sünnet'in geleneksel prensip ve tavrına sıkı sıkıya bağlıydı. Ağır başlı, iyi ahlâk sahibi, güçlü bir muhâkemesi, anlaşılır bir üslûbu olan, devlet adamları katında ilmin onurunu koruyan, ibadete düşkün bir kimseydi. Eserlerinde Mâlikî fikhına ve mezhep içi ihtilâflara olan derin nüfuzunu gösterdiği gibi zaman zaman başta *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* ve *el-Utbiyye* olmak üzere Mâlikî literatüründe mevcut farklı görüşleri uzlaştırdığı veya bazı tercihler yaptığı da olmuştur. Meselâ yol güvenliği bulunmadığı için dönemindeki Endülüs müslümanlarından haccın farziyetinin sâkıt olduğuna, bununla beraber yerine getirildiğinde kerâhetle câiz olacağına fetva vermiş, çağdaşı İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ise böyle bir haccın haram, yapanların ise günahkâr sayılacağı görüşünü bildirmişti. Fûrûda dair meseleleri ele alırken usule ve fakihlerin hareket noktalarına ilişkin bilgiler vermesi eserlerinin didaktik değerini ön plana çıkarmış ve mezhep içinde genel kabul görmesinde önemli rol oynamıştır. İbn Rüşd'ü, mezhebin muteber metinlerinden *el-Muhtasar*'ın müellifi Halîl b. İshak el-Cündî (Sıdî Halîl) mezhebin tercihlerini esas aldığı dört büyük fakihinden biri olarak, birçok müellif de mezhepte müctehid veya tercih ehli olarak tanı-

tır. Meselâ Mâlikîler'den Ebû Zeyd es-Selâlibî, İbn Arafe, Ebû'l-Hasan Nûreddin Ali es-Senhûrî gibi ileri dönem müelliflerinin de ihtilâflı konularda İbn Rüşd'ün fetva ve tercihlerini esas aldıkları görülür. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, İmam Mâlik'in görüşlerine ve mezhebin genel çizgisine sıkı sıkıya bağlı olduğu, mezhepte hâkim görüşün dışına hemen hemen hiç çıkmadığı, bu sebeple de tercihlerinin sınırlı ve ayrıntılı bazı meselelere münhasır kaldığı söylenebilir. Eserlerinde, bazan bir konuda dönemine kadarki Mâlikî fakihlerinin ittifağının bulunduğunu ileri sürmekle birlikte bunun mutlak bir mezhep içi icmâ iddiası değil, çoğunluğun kanaatini veya kendine ulaşan farklı bir görüşün bulunmadığını ifade anlamını taşıdığı düşünülmelidir. Ahmed Zerrûk gibi ileri dönemdeki bazı Mâlikî fakihlerinin İbn Rüşd'ün ittifağının ihtiyatla karşılanması gerektiği şeklindeki sözleri de bunu teyit eder.

Endülüs'te Mâlikî fikhının ağırlık kazanıp bu mezhep fakihlerinin Murâbit Hükümdarı Ali b. Yûsuf ve diğer mahallî emirler üzerinde hayli etkili oldukları ve 503 (1109) yılının başlarında Kurtuba Kâdilmemâsı Ebû Abdullah İbn Hamdîn'in fetvası üzerine hükümdarın emriyle Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* adlı eserinin yakıldığı biliniyorsa da Şa'rânî'nin *İhyâ'*'in yakılmasına Kâdî İyâz ve İbn Rüşd'ün fetva verdiği şeklindeki isnadı (*et-Tabakât*, I, 15) bu döneme yakın kaynaklarca desteklenmemekte, hatta o tarihte İbn Rüşd'ün resmî kazâ görevinin bulunmadığı düşünülmürse fazla muhtemel de görünmemektedir.

Eserleri. Kaynaklarda İbn Rüşd'ün çeşitli konularda çok sayıda eserinin mevcut olduğu belirtilmekle birlikte bilinen eserlerinin tamamına yakını fıkıh alanındadır. 1. *el-Beyân ve't-tahşîl**. Muhammed b. Ahmed el-Utbi'nin (ö. 255/869), İmam Mâlik ile öğrencilerinden aktarılan ve *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'da yer almayan görüşleri derlediği *el-Mustahtrecc mine'l-esmî'a (el-Utbiyye)* adlı eserinin hacimli bir şerhi niteliğindedir. Eser döneminden itibaren Mâlikî fikhının temel kaynaklarından biri sayılmış, şöhreti zaman içinde asıl metni gölgede bırakmıştır. Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan ve üzerinde bazı ihtisar çalışmaları yapılan *el-Beyân* (Muhtâr b. Tâhir et-Tilîlî, s. 334-335) Muhammed Haccî ve bir grup arkadaşı tarafından yayımlanmıştır (I-XX, Beyrut 1404-

1407/1984-1987, 1408/1988). 2. *el-Muḩaddimât*. İbn Rüşd önsözünde eserinin tam adını *el-Muḩaddimâtü'l-mümeḩhidât li-beyâni mâ iḩteḩathü rüsûmü'l-Müdevvene mine'l-aḩkâmî's-şer'îyyât ve't-taḩşîlâtü'l-muḩkemât li-ümmeḩhâti mesâ'ilîḩe'l-muşkilât* olarak verir. Eser ismi *el-Muḩaddemâtü'l-mümeḩhedât* şeklinde de okunabilmektedir. Müellifin ifadelerinden kitabını hocası Ebû Ca'fer İbn Rızk'ın ölümünden (477/1084) sonra, *el-Beyân ve't-taḩşîl*'in telifine (506/1112) başlamadan önce yazdığı (*el-Beyân ve't-taḩşîl*, I, 31-32; *el-Muḩaddimât*, I, 9-10, 313), İbnü'l-Vezzân'ın ifadelerinden de (*Mesâ'ilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*, II, 1347) eserin İbn Meserre tarafından temize çekilmiş metnini müellifin 520 (1126) yılında tekrar kontrol ettiği anlaşılmaktadır. Mâlikî fıkhnın ilk önemli kaynağı olan *el-Müdevvene*'de ele alınan meselelerin ve ileri sürülen görüşlerin daha sistematik hale getirilerek Kitap ve Sünnet'ten temellendirilmesi, dil ve usul kuralları bakımından açıklanması, mezhep içi ittifak ve ihtilâfların, bazan da diğer mezhep görüşlerinin verilmesinin amaçlandığı eser bu yönüyle İbn Ebû Zeyd, Ebû'l-Velîd el-Bâcî gibi önceki Mâlikî müelliflerinde de görülen *el-Müdevvene* ihtisarı geleneğinin devamı niteliğindedir. Eserde akaid konusunda temel bilgiler ve bazı fıkhn usulü kuralları verilmiş, daha sonra *el-Müdevvene*'nin sırası takip edilerek fûrû-i fıkhn konularına geçilmiştir. Mezhep fıkhnın güvenilir kaynakları arasında sayılan ve çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan *el-Muḩaddimât* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 662; Muhtâr b. Tâhir et-Tilîfî, s. 580-589) birçok defa *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* ile birlikte (Kahire 1324, 1325; Beyrut 1980), onun ekinde (V. cilt, nşr. Ahmed Abdüsselâm, Beyrut 1415/1994) veya ayrı olarak (Beyrut, ts. [Dâru Sâdır]) basılmakla beraber bu neşirler, esas alınan nüshanın eksik oluşu sebebiyle "kirâü'd-dûr" bahsiyle bitmekte olup eserin yarıya yakın kısmı noksandır ve hayli istinsah ve okuma hataları taşımaktadır. Eser daha sonra tam metin halinde Muhammed Haccî ve Saîd A'râb'in tahkiykiyle yayımlanmıştır (I-III, Beyrut 1408/1988). 3. *en-Nevâzil* (*el-Mesâ'il*, *el-Fetâvâ*, *Kitâbü'l-Ecvibe*, *Cevâbâtü İbn Rüşd*). İbn Rüşd'ün, kendisine yöneltilen ve büyük çoğunluğu fıkhnla ilgili olan sorulara verdiği cevap ve fetvaların öğrencisi İbnü'l-Vezzân tarafından derlenmesiyle meydana gelen bir eserdir. İki yazma nüshasından seçilmiş otuz üç meselenin İhsan Ab-

bas tarafından *Nevâzilü İbn Rüşd* adıyla neşredilmesinin ardından (*el-Ebhâs*, XXII/3-4 [Beyrut 1969], s. 3-9) eseri önce Muhammed Habîb et-Teckânî, üzerinde yüksek lisans çalışması yaparak (1978) altı farklı nüshayı esas alıp *Mesâ'ilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd* (I-II, Beyrut-Mağrib 1414/1993), daha sonra Muhtâr b. Tâhir et-Tilîfî, önceki neşre göre ikisi farklı üç nüshaya dayanarak *Fetâvâ İbn Rüşd* (I-III, Beyrut 1407/1987) adıyla neşretmiştir. Teckânî neşrinde toplam 358 mesele yer aldığı halde Tilîfî neşrinde 666 fetva mevcuttur. Bu sayı farklılığı, kısmen Tilîfî'nin üç nüshada yer alan 565 fetvaya ilâve olarak başka kaynaklarda bulunan farklı fetvaları da eklemesinden, kısmen de Teckânî'nin birden fazla konuyla ilgili olduğu için birden fazla fetvayı gerektiren soruları ve buna verilen farklı fetvaları tek bir mesele halinde kaydetmesinden kaynaklanmaktadır. Meselelerin önemli bir kısmı yeni ortaya çıkan problemlere cevaplar (nevâzil), bir kısmı mezhep görüşünün veya tercih edilen görüşün açıklanması, dikkate değer bir kısmı da başta Kâdî İyâz olmak üzere bölge kadılarından yargılama hukukuyla ilgili olarak gelen yazılı sorulara verilen cevaplar şeklindedir (*Mesâ'ilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*, II, 1070-1077, 1149-1163, 1309-1319). Mezhep görüşü belirtilirken önceki Mâlikî kaynaklarına sıkça atıfta bulunulur; müellifin yer yer ayrıntılı açıklamalara, dil ve usul tartışmalarına, hatta furûk türü ayrımlara girdiği de görülür. Çok defa sorunun kimden veya hangi bölgeden geldiği belirtilmiştir. Verilen fetvalar, İbn Rüşd'ün dirayetini ve bakış açısını göstermesinin yanı sıra mülûkü't-tavâif ve Murâbitlar devri Endülü'sündeki fikrî tartışmaları, mezhep olgusunu, içtimâi ve siyasî hayatı yansıtmaları bakımından da önemlidir. İbn Rüşd'ün fetvaları mezhep doktrininin gelişimine de katkıda bulunmuş, Venşerîsî'nin *el-Mi'yârü'l-mu'rib*'i, Kâdî İyâz, Burzülî, Mehdî b. Muhammed el-Vezzânî'nin nevâzilleri gibi ileri dönem literatüründe yer almış, üzerinde bazı tertip ve ihtisar çalışmaları yapılmış ve bunların bir kısmı günümüze ulaşmıştır (*Fetâvâ İbn Rüşd*, neşredenin girişi, I, 89). 4. *Câmi'*. İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*'da başladığı, ibadet ve muâmelâtla ilgili temel konuların dışında kalan siyer, megâzî, tarih, âdâb ve ahlâk türü bilgileri "el-Câmi'" başlığı altında toplama geleneğini daha sonraki dönemlerde Mâlikî fakihlerinin bu isimde müstakiler eserler yazarak veya eserlerinin sonuna bölümler ekleyerek sürdürdüğü

görüldür. *el-Beyân ve't-taḩşîl*'in son iki cildinde yer alan "Kitâbü'l-Câmi'" bunun bir örneğini teşkil ettiği gibi müellifin öğrenci ve râvilerinden İbnü'l-Vezzân da *el-Muḩaddimât*'in temize çekilen ve Merakeş dönüşünde hocasının huzurunda karşılaştırması yapılan metninin yirmi yedi cüzden oluştuğunu, son iki cüzünün de bu isimde bir bölüm olduğunu belirtir (*Mesâ'ilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*, II, 1347). Nitekim "Kitâbü'l-Câmi'", *el-Muḩaddimât*'in Muhammed Haccî – Saîd A'râb neşrinde (III, 437-486) eserin son bölümü olarak yer almıştır. Eseri *Kitâbü'l-Câmi'* mine'l-Muḩaddemât adıyla yayımlayan Muhtâr b. Tâhir et-Tilîfî ise (Amman 1405/1985) bunun *el-Muḩaddimât*'ı ikmal mahiyetinde yazıldığını ve müellifin de önsözde bu yönde ifadelerinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte gerek müellifin ayrı bir mukaddime yazması gerekse üslup ve içerik yönüyle farklılığı sebebiyle müstakiler bir kitap olduğu görüşündedir. Yirmi bir fasıldan oluşan eser siyer-i nebî ve megâzî bilgileriyle başlar, ahlâk, âdâb, hazr ve ibâha (Hanefî literatüründeki kerâhiye ve istihsan) türü çeşitli konulara yer verdikten sonra Medine ehlinin icmâi ve Mâlikî mezhebinin üstünlüğü konusuyla sona erer. 5. *İḩtişârü Müşkilî'l-âşâr li't-Taḩvî*. Klasik dönem kaynakları ve çağdaş araştırmacılar eserin ismini genellikle bu şekilde verirler Brockelmann *Şerḩu Muḩtaşarı Me'âni'l-âşâr* olarak kaydetmektedir. 6. *Muḩaddime fi'l-ferâ'iz*. İslâm'ın esaslarından dört temel ibadet hakkında derli toplu bilgi veren risâle hacminde bir eserdir. Bunu *el-Muḩaddimât*'in bir bölümü şeklinde kabul edenler de bulunmakla birlikte Brockelmann ve Teckânî İbn Rüşd'ün ayrı bir eseri sayar ve çeşitli kütüphane kayıtlarını verirler (*GAL Suppl.*, I, 662; *Mesâ'ilü Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*, neşredenin girişi, I, 67-68). Abdurrahman b. Ali er-Rak'î eseri, Eş'arî akaidini de özetleyen bir kısım ilâvesiyle 632 beyit halinde nazma çekmiş (Beyrut 1376), Muhammed b. İbrâhim et-Tetâî bu manzumeyi *ḩiḩatü's-sedâd ve'r-rüşd li-Şerḩi Manẓumeti İbn Rüşd* adıyla şerhetmiştir (Kahire 1309; Meyyâre, *ed-Dürü's-semin* içinde), Kahire 1373/1954). 7. *Kitâbü İḩtişârî'l-Kütübi'l-mesbûta*. Kaynaklarda kısmen farklı isimlerle geçen eser, Ebû İsmâil Yahyâ b. İshak'ın Mâlikî hilâfiyatına dair *el-Kütübü'l-mesbûta* (*el-Mesbûta*) adlı eserin muhtasarıdır.

İbn Rüşd'e ayrıca *Kitâbü't-Takyîd ve't-taksîm*, *Telḩişu Kitâbi'l-ḩün ve'l-ḩubḩ*

(Muhammed b. Muhammed el-Hakîmî'nin kitabının özeti), *Kitâbü Hacı'l-mevârîs, Muhtaşarü'l-hacib, Fihrist, Kitâbü'r-Red'ale'l-Murâdî* adlı eserler de nisbet edilir. Öte yandan kaynaklarda veya kütüphane kataloglarında İbn Rüşd'e değişik isimler altında birçok eserin izafe edildiği görülmektedir (*Mesâ'ilü Ebi'l-Velid İbn Rüşd*, neşredenin girişi, I, 62-69; Brockelmann, *GAL*, I, 479-480; *Suppl.*, I, 662; Muhtâr b. Tâhir et-Tilîfî, s. 335-351). Bu durum, müellifin İbn Rüşd el-Hafid ile karıştırılmasından veya ilk üç kitabının çeşitli bölümleri olması daha muhtemel görünen bazı küçük nüshaların müstakil eserler şeklinde kaydedilmesinden kaynaklandığı gibi ona aidiyeti kesin olan bazı eserler de torununa nisbet edilmiştir (Anawati, s. 249 vd.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahşîl* (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1404-1407/1984-87, I, 30-32; ayrıca bk. Muhammed Haccî'nin girişi, I, 5-23; a.mlf., *el-Muqaddimât* (nşr. Muhammed Haccî - Saïd A'râb), Beyrut 1408/1988, I, 9-10, 313; III, 437-486; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-8; a.mlf., *Mesâ'ilü Ebi'l-Velid İbn Rüşd* (nşr. Muhammed Habîb et-Teckânî), Beyrut-Mağrib 1414/1993, II, 1070-1077, 1149-1163, 1309-1319, 1339-1350; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-124; a.mlf., *Fetâvâ İbn Rüşd* (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîfî), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 89; a.mlf., *el-Câmi' mine'l-Muqaddemât* (nşr. Muhtâr b. Tâhir et-Tilîfî), Amman 1405/1985, neşredenin girişi, s. 13-50; Kâdî İyâz, *el-Gunye* (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 54-57; İbn Beşkûvâl, *eş-Sıla*, II, 546-547; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, IV, 59, 64, 72-75, 93; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 40; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIX, 501-502; Nübâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs* (nşr. Meryem Kâsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 130-131; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 248-250; Şa'rânî, *eş-Tabakât*, I, 15; Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz* (nşr. Saïd Ahmed A'râb v.dğr.), Rabat 1398/1978, III, 59-61; Mahlûf, *Şeceretü'n-nür*, s. 129; Brockelmann, *GAL*, I, 479-480; *Suppl.*, I, 662; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 219; G. C. Anawati, *Mü'ellefâtü İbn Rüşd*, Cezayir 1978, s. 249-258; Abdülaziz Binabdullah, *Ma'lemetü'l-fikhi'l-Mâlikî*, Beyrut 1403/1983, s. 72-73; Muhtâr b. Tâhir et-Tilîfî, *İbn Rüşd ve kitâbühü el-Muqaddemât*, Trablus 1988; M. Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1411/1990, I, tür.yer.; İhsan Abbas, "Nevzîlî İbn Rüşd", *el-Ebhâs*, XXII/3-4, Beyrut 1969, s. 3-63; a.mlf., "Some Aspects of Social Life in Andalusia During the Time of the Almoravides in the Light of the Nawâzil of Ibn Rüşd", *ZDMG (Suppl.)*, V (1983), s. 154-162; Kemâl es-Seyyid Ebû Mustafa, "Şuver mine'l-müctema'î'l-Endelüsî fi 'aşreyi't-Tavâ'if ve'l-Murâbi'tin min hilâli nevzîli İbn Rüşd el-Kur'ubî", *el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-Mısrıyye*, sy. 37, Kahire 1990, s. 9-44; J. D. Latham, "İbn Rüşd", *EI² Suppl.* (İng.), s. 397-398; Muhammed Hâdî Müezzîn-i Câmî, "İbn Rüşd", *DMBİ*, III, 583-585.



ALİ BARDAKOĞLU

İBN RÜŞD

(ابن رشد)

Ebû'l-Velid Muhammed
b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî
(ö. 595/1198)

Meşşâi okulunun son temsilcisi,
filozof, fakih ve hekim.

Seçkin bir ailenin çocuğu olarak 520 (1126) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Kendisi gibi babası ve dedesi de Kurtuba'da kadılık yapmışlardı. Dedesi Ebû'l-Velid Muhammed aynı zamanda Kurtuba Camii'nin imamı idi. Düşünöre, kendisine adını veren dedesinden ayırt edilmesi için "hafid" (torun) denmiştir. Aristonun felsefi doktrinine sadık kalarak eserlerinin şerhettiğinden İslâm âleminde "şârih", Latin dünyasında "commentator" unvanıyla tanınmış, Batı'da İbn Rüşd adının tahrif edilmiş şekliyle Averroes olarak anılmıştır. İbn Rüşd ismi Endülüs'teki yahudiler tarafından Aben Roşd diye telaffuz edilmiş, isim İspanyollar'ca Aven Roşd şekline dönüştürülmüş, bu da Latince'deki bazı telaffuz özelliklerinin tesiriyle Averroes veya Latince çekim kuralına uydurularak Averroes olarak söylenmiştir (Gauthier, *Ibn Rochd*, s. 1). İbn Rüşd temel dinî ilimleri babasından öğrendi. Hâfız Ebû Muhammed b. Rızk'tan fıkıh dersleri aldı; Endülüs'te âdet olduğu üzere İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserini ezberledi. Ebû'l-Kâsım İbn Beşkûvâl'den hadis ve usûl-i fıkıh okudu. Kadı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinden Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî ve

Belensiyeli (Valencia) Ebû Mervân İbn Cür-yûl'den (Cürrayûl, Huryûl) tıp ve matematik öğrenimi gördü (İbn Ebû Usaybia, s. 530, 531). Ayrıca Ebû Mervân b. Meserre, Ebû Bekir b. Semhûn ve Ebû Ca'fer b. Abdülaziz gibi hocalardan ders okudu, Ebû Ca'fer ile Mâzerâlî Ebû Abdullah'tan icâzet aldı.

İbn Rüşd'ün Kurtuba'dan önce bir süreye İşbiliye'de (Sevilla) kaldığı ve İbn Bâcce'nin 529 (1135) yılında İşbiliye'de bulunduğu (*Resâ'ilü İbn Bâcce*, s. 180) dikkate alınacak olursa İbn Rüşd'ün çocukluğunda kısa bir süre de olsa İbn Bâcce'den ders aldığı söylenebilir. Muhtemelen Halife Abdülmü'min el-Kûmî'nin kurduğu medreselerle ilgili olarak 548'de (1153) ilk defa Merakeş'e giden filozofun (Renan, *Averroès*, s. 15) burada astronomi alanında çalışmaları yaptığı Aristonun *De Caelo et mundo* adlı eserine yazdığı şerhten anlaşılmaktadır (Abdurrahman Bedevî, *Histoire*, II, 739). Bundan bir müddet sonra İbn Tufeyl ile tanışan İbn Rüşd'ün 565 (1169) yılında onun tarafından Sultan Ebû Ya'kûb Yûsuf İbn Abdülmü'min'e takdim edildiği bildirilmektedir. Buna göre veliahtlığı döneminde hayatının büyük bir kısmını Endülüs'te geçiren Ebû Ya'kûb Yûsuf buradaki zengin kültür muhitinden etkilenmiş, ardından İbn Tufeyl'in sohbetlerine katılarak bilim ve felsefeye merak sarmış, bu amaçla felsefe ve tıpla ilgili eserleri kütüphanesinde toplamıştı. İlme ve felsefeye olan ilgisi onu Aristonun eserlerini incelemeye sevk etmiş, fakat filozofun üslûbunu anlamakta zorlandığı için İbn Tufeyl'den, açıklamalar yapmasını istemişti. O sırada altmış sekiz yaşlarında olan İbn Tufeyl bu külfetli işi yapamayacağını, ancak bunu gerçekleştirecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü halifeye takdim eder. Felsefenin temel meseleleri üzerine halifenin sorduğu sorulara uygun cevaplar vermesi üzerine büyük takdir gören İbn Rüşd çeşitli armağanlarla ödüllendirilir (Abdülvâhid el-Merrâküşî, s. 209-216).

Bu olaydan sonra 565 (1169) yılında İşbiliye kadılığına tayin edilen İbn Rüşd, hükümdarın isteği doğrultusunda Aristonun eserlerini şerhetmeye başlar. Aynı yıl Aristonun *Ecza'ü'l-hayevân* adlı kitabına yazdığı şerhin dördüncü bölümünde, işlerinin yoğunluğu sebebiyle yeterince çalışmadığından ve Kurtuba'dan uzaklaştığı için aradığı kaynak eserleri bulamadığından yakınır. Fakat bu gö-



İbn Rüşd'ün Santa Maria Novella Kilisesi'ndeki temsili resmi - Floransa / İtalya

revi uzun sürmez, 567'de (1171) Kurtuba başkadısı olur. Daha sonraki yıllar filozofun telif hayatının en yoğun geçtiği dönemlerdir. Nitekim *el-Mecisî'nin* (*Almagest*) özetinde, bir yandan eserler kaleme almaya çalışırken bir yandan da görevi gereği değişik yerlere gitmek zorunda kaldığını belirtir. Ancak bu yolculuklarında bile ilmî çalışmalarını aksatmadığı bilinmektedir. Nitekim 574'te (1178) Fas'ta *Cevherü'l-felekî*, 575'te (1179) İşbiliye'de ilâhiyata dair bazı kitapları tamamlamıştır. 1182 yılında Ebû Ya'kûb Yûsuf onu İbn Tufeyl'in yerine özel doktoru olmak üzere yeniden Merakeş'e davet eder (Abdurrahman Bedevî, *Histoire*, II, 740).

580 (1184) yılında halife vefat edince yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr da İbn Rüşd'e saygıda kusur etmez ve sarayında özel hekim olarak çalışmasını rica eder. Fakat 591'de (1195) Kastilya (Castilla) Kralı VIII. Alfonso ile savaşmak üzere Ebû Yûsuf'un Endülüs'e gelip Kurtuba'da konakladığı sırada çoğunluğunu fukahanın teşkil ettiği bir grup, daha önce Merakeş'e ulaştırdıkları anlaşılan İbn Rüşd aleyhindeki şikâyetlerini yeniden hükümdara arzederler. Bunun üzerine hükümdar, Kurtuba Camii'nde İbn Rüşd ile birlikte muhaliflerin ithamlarını dinler ve savaş ortamında zuhur edebilecek olumsuz durumları da göz önünde bulundurarak İbn Rüşd ile birlikte Ebû Ca'fer ez-Zehabî, Bicâyê (Bougie) Kadısı Ebû Abdullah Muhammed İbrâhim, Ebû'r-Rebî el-Keffî, Ebû'l-Abbas el-Karâbî gibi devrin pek çok âlimini, Kurtuba'ya 73 km. mesafede eski bir yahudi yerleşim yeri olan Elîsâne'de (Ellisâne, Lucena) mecburi ikamete tâbi tutar.

İbn Rüşd'ün gözden düşmesinin sebebiyle ilgili olarak kaynaklarda farklı rivayetler yer almaktadır. İbn Ebû Usaybia'nın Kadı Ebû Mervân el-Bâcî'den naklettiğine göre hükümdar, VIII. Alfonso ile savaşmak üzere geldiği Kurtuba'da yanında bulunan İbn Rüşd'e, meclisinde, yakın dostu Hafs el-Hintâtî'nin oğlu ve hükümdarın damadı Ebû Muhammed Abdülvâhid'in üstünde bir yer vermişti. Mecliste hazır olanların hükümdar katındaki bu mevkiinden dolayı İbn Rüşd'ü kutlamaları üzerine düşünür, hükümdardan beklediğinden daha az iltifat gördüğünü bildirerek önemsemez bir tavır takınır. Bu durum muhalifleri tarafından Ebû Yûsuf Ya'kûb'a ulaştırılınca hükümdar onun ve taraftarlarının sürgün edilmesini kararlaştırır (*'Uyûnû'l-embâ'*, s. 531). İbn

Ebû Usaybia'nın yine Bâcî'den aktardığı diğer bir rivayete göre ise İbn Rüşd'ün hükümdarla senli benli konuşması ve hayvanlarla ilgili olarak yazdığı bir kitapta zürafadan bahsederken onu Berberî hükümdarının yanında gördüğünü yazması muhalifleri tarafından Berberî asıllı olan halifeye ulaştırılınca hükümdarın canı sıkılmıştı. Durumun farkına varan filozof, "iki kıtanın (Afrika-Avrupa) kralı" anlamında kullandığı "melikü'l-berreyn" ifadesini müstensihin yanlışlıkla "melikü'l-Berber" şeklinde yazdığını bildirip özür dilemişse de hükümdarın kendisine olan güveni sarsılmıştır (*a.g.e.*, s. 532). Ensârî, İbn Rüşd'ün Kurtuba kadısı iken halk arasında dehşetli bir fırtınanın kopacağına dair haberlerin yayılması üzerine bazı kişilerin bu olayı Âd kavmini helâk eden rüzgâra benzettiklerini ve çevrede mazgallar kazarak içine girdiklerini, buna karşı çıkan düşünürün, "Âd kavminin gerçekten var olup olmadığı bile belli değildir, dolayısıyla onların ne şekilde helâk edildiklerini bilmiyoruz" demesini gerekçe göstererek Kur'an'da yer alan bir hadiseyi inkâr ettiğini ileri süren muhaliflerinin şikâyeti üzerine sürgün edildiğini bildirmektedir (Renan, *Averroès*, s. 444). Ayrıca Ensârî sürgün olayını bir başka açıdan da değerlendirmektedir. Ona göre İbn Rüşd'ün Elîsâne'ye sürülmesinin sebeplerinden biri de onun Halife Mansûr'un kardeşi Ebû Yahyâ'nın tarafını tutmasıdır (*a.g.e.*, s. 439). Ebû Ya'kûb Yûsuf tahta geçtiğinde gerek kardeşleri gerekse amcası onun aleyhinde bazı komplolara karışmışlardı. Hükümdar, Portekiz Kralı Alfonso ile savaşa girdiğinde kardeşi Ebû Yahyâ'yı Kurtuba'ya vali tayin etmişti. Bu sırada Kurtuba kadısı olan İbn Rüşd ile Ebû Yahyâ arasında samimi bir dostluk kurulmuştu. Savaştan sonra Merakeş'e dönen halife ağır bir hastalığa tutulmuş ve hayatından ümit kesilmişti. Bunun üzerine Ebû Yahyâ, kardeşinin ölmek üzere olduğunu bildirerek kendisinin tahta geçirilmesi için Endülüs'ün önde gelen bazı şahsiyetleriyle temas kurmuş, ancak durumdan haberdar olan Ebû Ya'kûb, Selâ yakınlarında kardeşini yakalatarak öldürtmüştü. Ebû Yahyâ ile İbn Rüşd arasındaki dostluktan hükümdarın rahatsızlık duyduğu ve bu yüzden onu Kurtuba'dan uzaklaştırdığı söylentisi yayılmıştır (*DMB*, III, 559). Abdülvâhid el-Merrâküşî'ye göre ise filozofun gözden düşmesinin sebebi, Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerden birinde Venüs'ün (Zühre) bir tanrı olduğunu söylediği iddiasıdır

(*el-Mu'cib*, s. 224). İbn Ebû Usaybia tarafından kaydedilen, İbn Rüşd ile birlikte Elîsâne'ye sürülenlerin de felsefe ile uğraştıklarından dolayı sürgün edildiklerine dair anekdota dayanarak başta Ernest Renan olmak üzere (*Averroès*, s. 29-36) pek çok Batılı araştırmacının ısrarla vurguladığı gibi bu sürgün olayının felsefeye karşı Endülüs'te ortaya çıkan bir antipatiden kaynaklandığı iddiası fazla tutarlı görünmemektedir. Nitekim Léon Gauthier de halifenin İbn Rüşd'ü cezalandırmak için değil hıristiyanlarla yapılan savaştan dolayı söz konusu kararı almış olabileceğini bildirmektedir (*Ibn Rochd*, s. 10). Aksi takdirde yukarıda adı geçen fukahanın İbn Rüşd ile birlikte sürgün edilmesinin izahı güçleşir.

İşbiliye halkının ısrarlı talepleri üzerine bu mecburi ikamet kararı çok geçmeden kaldırıldı. İbn Rüşd'e eski itibarını iade eden Halife Ebû Yûsuf el-Mansûr onu Merakeş'e davet etti. Filozof bu daveti kabul ederek Merakeş'e gitti, ancak kısa bir süre sonra 9 Safer 595'te (11 Aralık 1198) vefat etti. Cenazesi önce Merakeş'te gömüldü, üç ay sonra da memleketi olan Kurtuba'ya taşınarak İbn Abbas Mezarlığı'ndaki aile kabristanına defnedildi. İbn Ebû Usaybia, İbn Rüşd'ün Endülüs'ün çeşitli yerlerinde kadılık yapan oğulları bulunduğunu, bunlardan Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû'l-Velfid İbn Rüşd'ün değerli bir hekim olup Halife Nâsir-Lidînilâh'ı tedavi ettiğini ve *Hîletü'l-bür'* adlı bir tıp kitabı kaleme aldığını bildirmektedir (*'Uyûnû'l-embâ'*, s. 533).

İbn Rüşd'ün öğrencilerine gelince, her ne kadar Batı dünyasında ortaya çıkan İbn Rüşdcüler'e (Averroist) benzer bir topluluk İslâm dünyasında söz konusu olmamışsa da Endülüs'te ve Mağrib'de kendisinden sonra öğrencilerinin uzun yıllar kadı ve müderris olarak görev yaptığı bilinmektedir. Nitekim İbn Ebû Usaybia'nın verdiği bilgilerden, İbn Rüşd'ün öğrencilerinden Tilimsân (*Cezayir*) yakınlarındaki Nedrûme'de (Nedroma) doğmuş olan Ebû Abdullah Muhammed b. Sahnûn ile Kurtubalı Ebû Ca'fer Ahmed b. Sâbık'ın Muvahhidler sarayında tabip olarak çalıştıkları ve bazı tıbbî eserler kaleme aldıkları anlaşılmaktadır (*a.g.e.*, s. 537). İbnü'l-Ebbâr da onun öğrencileri arasında Ebû Muhammed b. Havtullah, Sehl b. Mâlik, Ebû'r-Rebî b. Sâlim, Ebû Bekir b. Cehver ve Ebû'l-Kâsım İbnü't-Taylesân gibi şahsiyetleri zikreder (İbnü'l-Ebbâr'dan naklen, Renan, *Averroès*, s. 436).

Görüşleri. Mantık ve Metodoloji. Aristo'nun mantık külliyatına şerhler yazdığı gibi bu alanda müstakil eserler de kaleme alan İbn Rüşd, klasik Aristo şarihlerinin ve müslüman filozofların mantıkla ilgili çalışmalarından da faydalanmak suretiyle ortaya koyduğu şerhlerinde oldukça değişik bir metot geliştirmiştir. Fârâbî gibi o da dille düşünce arasındaki ilişkiden hareketle dilin yöresel, düşüncenin ise evrensel olduğunu belirtir. Arapça ile Grekçe'nin cümle yapısının farklılığı üzerinde de duran filozof, lafız ile onun delâlet ettiği mâna arasındaki karışıklığı önlemek için tarifler ve ifadelerden çok semboller kullanmanın daha doğru, öğretim bakımından da daha yararlı olacağını söyler (*Telhişü'l-Kıyâs*, s. 269). Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd sembolik mantığın habercisi gibidir. Diğer taraftan sūfî (formel) mantığın genel felsefe çerçevesinde ele alınmasının daha uygun olacağını savunur. En çok ilgilendiği konu ise kıyastır; çünkü kıyas fukaha, kelâmcılar ve filozoflar tarafından her zaman başvurulan bir yöntemdir. Ancak delil getirmenin önemli bir aracı olan kıyas, şekil bakımından bir sonuç verse de akıl yürütme yöntemi olarak çok güçlü bir konuma sahip değildir. Dolayısıyla her burhan kıyas, fakat her kıyas burhan değildir (*a.g.e.*, s. 137).

"Formu ile maddesi örtüşen kıyas" anlamına gelen burhan tamamen sebeplere (illet) ilişkin bilgiler verirken "öncülleri meşhur kıyas" demek olan cedel daha az güvenilen bilgi sağlar (*Telhişü'l-Cedel*, s. 509-510). İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri dışındaki eserlerinin asıl konusunu metodoloji oluşturur. Aksiyomlara özel bir itina gösteren filozof daha ziyade küllîler üzerinde durmayı tercih eder. Nitekim tıbbın genel konularını içeren *el-Külliyât*'ı kaleme alırken tıbbın müfredatını ilgilendiren cüz'ileri yani ilâçlar konusunu hemşehrisi İbn Zühr'ün *Kitâbü't-Teyssîr*'ine havale etmiştir. Bir fıkıh kitabı olan *Bidâyetü'l-müctehid*'de de aynı tavrını sürdürerek fukahanın üzerinde ittifak veya ihtilâf ettikleri genel konuları delilleriyle birlikte açıklamaya çalışmıştır. Aristo'nun eserlerini şerh ederken İbn Rüşd'ün uyguladığı yöntem metodolojisinin en özgün yanını teşkil eder. İbn Rüşd, Aristo'yu kendi anladığı gibi değil Muallim-i Evvel kendisini nasıl anlatmışsa o şekilde anlayıp yorumlamaya çalışır. Öncelikle Aristo'nun görüşlerini ve bu görüşlerin dayandığı ilkeleri belirler, ardından bu ilkeler doğrultusunda filozofun

görüşlerini yorumlar. Bu bakımdan yazdığı şerhlerde gerçek bir Aristocu gibi davranmaya özen gösterir. Grek filozofuna âdeta hayran olan İbn Rüşd, felsefe denmeye lâyık görüşlerin sadece Aristo'nun görüşleri olduğunu düşünür. Ancak bu körü körüne bir bağlılık değildir. Onu Aristo'ya hayran bırakan husus, Muallim-i Evvel'in felsefesinin başka hiçbir filozofun sisteminde görülmecektir derecede tutarlı bir yapıya sahip bulunmasıdır. Bununla birlikte İbn Rüşd, Aristo doktrininin samimiyetle inandığı İslâm akaidiyle her noktada uzlaştığından emin değildir. Üstadiyla birlikte gerçeğe ulaşmak için aklın rehberliğinde yol almaya çalışan düşünür, ayrı noktalardan ve ayrı kaynaklardan hareket etmeye özen gösterir. Çünkü her iki filozofun hareket noktası ve yaklaşım tarzı farklı olduğundan zaman zaman vardıkları sonuçlar da farklı olmaktadır. Dolayısıyla Aristo doktrinine bağlılık gösterse de kendi inanç sistemiyle çeliştiğinde doktrinin özüne dokunmadan İslâmî ilkeleri rencide etmeyecek te'viller yapar. Bunun imkânsız olduğu durumlarda filozofun anlayışının kendisini böyle düşünmek zorunda bırakmış olduğunu söyleyerek onu mâzur görür. Sonuçta Aristo'nun bazı görüşlerinin doğru olmadığını kabul etse bile bunların filozofun kendi sisteminin bütünlüğü içerisinde doğru olarak algılanması gerektiğini savunur. Yani onun varmış olduğu sonuçlar kendiliğinden doğru olmayabilir, fakat kullandığı öncüller göz önüne alındığında mantık bakımından doğrudur. Çünkü bu öncüller tabii olarak bu sonuçları doğurur. Bu durum, İbn Rüşd'ün amacının Aristo'yu her alanda ve her konuda savunmak değil onun sisteminin bütünlüğünü anlamaya çalışmak olduğunu göstermektedir.

Din-Felsefe İlişkisi. İbn Rüşd'ün asıl amacı, vahiy ile felsefenin birbirinden bağımsız olarak nasıl anlaşılıp değerlendirilebileceğini tesbit etmek ve buna bağlı olarak ikisi arasında biri diğerini geçersiz kılmayacak biçimde sağlam bağlantılar kurmaktır. Bunun için o, öncelikle dinle felsefenin konumunu kendi bütünlükleri içinde tesbit etmekte, ardından bu ikisinin ortak noktalarını belirlemektedir. Daha sonra dinle felsefe arasında yapılacak bire bir kıyaslamaların yanlışlığını vurgulayarak bu iki alandan birinin diğeri adına feda edilmesinin doğuracağı vahim sonuçlara dikkat çekmektedir. Ona göre felsefe ve dinin kendilerine özgü prensipleri ve esasları vardır, bunlar birbirinden

farklı olmak durumundadır; birinin diğerine karıştırılması yanlışlıklara sebep olur. Öyleyse dinî meselelerin din çerçevesinde, felsefî problemlerin de kendi içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. Bu demektir ki her ikisinin doğrusu kendi bünyesi içinde belirlenecektir. Şu halde filozof dinî meseleleri tartışmak istiyorsa felsefî bağlamda değil dinî bağlamda tartışmalıdır. Bunun için dinin ortaya koyduğu gerçekleri anladıktan sonra tartışmasını onlar üzerine bina etmelidir. Aynı şekilde bir din adamı da herhangi bir felsefî problemi tartışmak istiyorsa o problemin dayanağı olan sistemin üzerine bina edildiği temel ilkeleri bilip öğrenmeli ve tartışmasını o bağlamda yürütmelidir. İbn Rüşd'e göre filozofların şeriatın ilkeleri konusunda tartışıp konuşmaları câiz değildir. Çünkü her disiplinin kendine has prensipleri vardır. Bir disiplin hakkında fikir yürüten kişinin onun ilkelerini kabullenip benimsemesi icap eder (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 527).

İbn Rüşd'ün metodunda te'vil yöntemi ana unsur olarak yer alır. Filozof, görünen âlemle görünmeyen âlem arasında ayırım yaptığı ve her iki âlemi incelemek için ayrı ayrı usuller vazettiği gibi vahiy ve akıl ayırımında da benzer bir yol takip etmektedir. Ona göre vahiy ile akıl uyum halindedir. Bu uyum, ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılacak mâna ile veya hakikatin birliği ilkesine dayalı olarak yapılan te'villerle gerçekleşir. Hakikat tek olduğuna göre dinî söylemle felsefî söylem arasındaki farklılık, hakikatin anlatılması ve açıklanması noktasında her ikisinin dayandığı ilkeler ve kullandığı yöntemlerden kaynaklanmaktadır. Akıl burhan yöntemini kullanır, vahiy ise hem akla hem hayale hem de hisse hitap eder; dolayısıyla akıl yürütme (burhan), diyalektik (cedel) ve retorik (hitabet) yönteminin üçünü birden kullanır. Nitekim Allah Teâlâ, "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel şekilde tartış" (en-Nahl 16/125) buyururken bu konuda her üç yöntemin (hikmet, öğüt ve cedel) kullanılmasını istemektedir. İbn Rüşd'e göre kesin bilgi burhana, diyalektik bilgi zan ve tahmine, retorik ise hayale dayanır. Şu halde te'vil demek, diyalektik ve retorik söylemi burhanî söyleme çevirmek demektir. Vahiyde te'vil edilebilecek ve edilemeyecek hususlar vardır. Allah'a, peygamberlere ve âhîret gününe imandan ibaret olan üç temel ilke de te'vile asla yer yoktur. Bunların dışında kalan konularda usulüne uygun olmak şartıyla

te'vil yapılabilir. Bu hususta Arap dilinin kurallarına riayet edilmesi, dinî söylemin iç bütünlüğünün bozulmaması ve kendilerine te'vilin yöneltildiği insanların bilgi düzeyinin gözetilmesi gerekir. Te'vilin amacı nassın söyleminden farklı bir anlamın çıkarılması değildir. Bu sebeple özû itibarıyla te'vil dinî söylemin kendi bütünlüğü içinde öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasından ibarettir ki bu bir nevi ictihaddir.

İbn Rüşd'ün gerek Ortaçağ İslâm ve Latin dünyasında gerekse XIX. yüzyıldan beri İslâm dünyasında en çok tartışılan fikirlerinden biri, semavî dinlerin temel meselesi olan vahiy-akıl veya onun kendi deyişimiyle şeriat-hikmet (din-felsefe) ilişkisidir. Bu mesele filozof tarafından temel bir sorun olarak ele alındığından, ilk dönemlerinde ve özellikle Aristo'nun eserlerine yazdığı küçük şerhlerde bu konuya sadece telmihlerle yetinirken orta ve büyük hacimli şerhlerde biraz daha fazla temas eder. Fakat asıl son dönemlerine doğru kaleme aldığı ve ilâhiyyât meselesini enine boyuna incelemeye çalıştığı üç eserinde din-felsefe ilişkisine daha yoğun biçimde yer verir. Öncelikle Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine red diye olarak yazdığı *Tehâfütü'l-felâsife* ve bundan sonra kaleme aldığı *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*'de bu konuları değişik bağlamda ve genel anlamda tartışıp değerlendirmeye çalışırken bu serinin son çalışması olan *Faşlü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl* ve buna ek olarak yazdığı *ed-Damime*'de meseleyi farklı açılardan inceler.

İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisini ele alırken öncelikle felsefenin din açısından durumunu tesbite çalışır. Ona göre felsefenin amacı, var olanlar üzerinde düşünmek ve onları Allah'ın varlığına delâletleri bakımından incelemekten ibarettir (*Faşlü'l-makâl*, s. 64). Şeriat da var olanları araştırıp incelemeyi teşvik ettiğine göre felsefenin ele aldığı konuların şeriat bakımından ya mendup veya vâcip olması gerekir. Burada İbn Rüşd, Kur'an-ı Kerim'de "ibret alma, değerlendirme" anlamına gelen "i'tibâr" ile (el-Haşr 59/2) "bakma, görme ve düşünüp akıl yürütme" anlamlarına gelen "nazar" (el-A'râf 7/185; el-Gâşiyeh 88/17) kelimelerini hareket noktası olarak alır. Şöyle ki: Şeriat var olanları ya akıl yoluyla veya hem akıl hem şeriat yoluyla düşünüp değerlendirmeyi (nazar ve i'tibâr) istemektedir. Bu ise mantıkta söz konusu olan kıyas veya kıyas vasıta-

siyla elde edilen bilgilerden başka bir şey değildir. Şeriatın öngördüğü düşünüp değerlendirme mantıkta burhan adı verilen yöntemdir. Buna göre şeriatın mantıkta söz konusu edilen burhanı teşvik ettiğini söylemek şeriatın amacının dışına çıkmak anlamına gelmez. Bu demektir ki şeriat, insanların Allah'ı ve bütün var olanları burhana dayanarak bilmesini emretmektedir. Dolayısıyla Allah'ı ve bütün var olanları bilmek için önce kıyasın bilinmesi, ardından burhanın türlerinin ve şartlarının öğrenilmesi gerekir (a.g.e., s. 65-66). Böyle bir istidlâlin ise şeriate aykırı olduğu söylenemez. Çünkü bir fakih, nasıl Kur'an-ı Kerim'de yer alan "tefakkuh" (et-Tevbe 9/122) kelimesinden fikhî kıyası anlıyorsa ârif kişi de (filozof) "i'tibâr" kelimesinden akli kıyası anlayabilir. Ancak akli kıyas Hz. Peygamber devrinde kullanılmadığı için onun bid'at olduğu ileri sürülebilir. Halbuki Resûl-i Ekrem döneminde fikhî kıyas da bulunmadığı halde hiç kimse bunun bid'at olduğunu iddia etmemektedir. Aynı durum diğer felsefi disiplinler için de söz konusudur (a.g.e., s. 67-68). Ayrıca felsefe okuduğu için sapıtan insanların bulunması felsefenin yasaklanmasına gerekçe teşkil etmez. Nitekim fikh okuduğu halde yoldan çıkan pek çok insanın var olmasına rağmen kimse insanları fikh okumaktan alıkoymaya çalışmamaktadır (a.g.e., s. 72-73).

Böylece felsefenin İslâm dini karşısındaki durumunu sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışan İbn Rüşd, Aristo mantığının genel kavramlarından yola çıkarak zihni ve kültürel kapasite açısından insanları üç grupta değerlendirir: Bilgi edinme sürecinde akli yöntemi kullananlar (burhan ehli), diyalektiği kullananlar (cedelciler), başkalarından duyup işiterek bilgi edinenler (hitabet ehli). İslâm'ın amacı bütün insan topluluklarını eğitmek ve onlara hitap etmek olduğundan Kur'an bu üç yöntemi birlikte içeren bir üslûbu benimsemiştir. Hakikat hakikate zıt olamayacağına göre akilla elde edilen bilgi ve delillerle vahiy yoluyla elde edilen bilgi ve deliller asla birbirine ters düşmez. Burhana dayalı akıl yürütme belirli bir varlık hakkında belirli bir bilgi sağladığı gibi şeriat da (nas) aynı varlık hakkında ya bir bilgi verir veya o konuda bir şey söylemez. Eğer o konuda şeriatta herhangi bir bilgi mevcut değilse ortada bir problem yok demektir; burhanın ortaya koyduğu bilgi alınıp benimsenir. Fakat aynı konuda şeriatta bilgi bulunuyorsa bu bilginin zâhiri ya burhana dayanan bilgi-

ye uygun veya aykırı olacaktır. Uygun olması durumunda yine bir problem yoktur, burhana dayanan bilgi alınıp benimsenir. Asıl problem, herhangi bir konuda şeriatın verdiği bilgiyle burhanın sağladığı bilginin birbirine uygun düşmemesidir. Bu durumda tek çözüm şeriatın verdiği bilginin te'vil edilmesidir (a.g.e., s. 76-77).

İbn Rüşd'e göre vahyin bir zâhirî anlamı vardır ve buna uymak herkes için farzdır; bir de te'vile açık yönü bulunmaktadır ki buna uymak yalnızca ilim adamları için farzdır. Halk topluluklarının, vahyin ilim adamları tarafından te'vil edilebilecek olan kısmının sadece zâhirî anlamlarını uygulamaları gerekir. İlim adamlarının da kendilerinin anlayabilecekleri bu mânaları geniş halk topluluklarına açıklamaları doğru değildir, hatta küfürdür (el-Keşf, s. 132). Bütün bunlardan sonra, "İbn Rüşd din karşısında bir rasyonalist miydi?" şeklinde sorulacak bir soru pek anlamlı olmaz. Zira İbn Rüşd, dinle felsefeyi uzlaştırmak için büyük çaba sarfetmiş samimi bir dindardır; Batı dünyasında İbn Rüşd'ü olarak bilinen Averroistler'in anladığı yahut anlattığı gibi dine karşı akli esas alan bir rasyonalist değil Sünnî ilâhiyatı savunan bir müslümandır (Palacios, s. 271 vd.).

Metafizik. Metafizik, varlık olarak varlığı, fizik ilminin incelediği varlık türleriyle bunların ilk sebebe varıncaya kadar bütün ilkelerini konu alan küllî-nazarî bir ilimdir (*Telhişu Mâ ba'de't-tabî'a*, s. 2-3). Filozof varlık kavramını "hüviyyet", "zât", "şey" ve "bir" terimleriyle eş anlamlı saydığı için (a.g.e., s. 11-18; *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, II, 313-314, 557-558) onu "mevcûd" lafızıyla ifade etmiş ve bu terimin iki anlamı üzerinde durmuştur. Varlık (mevcûd) ilk olarak dış dünyada zâtı ve mahiyeti bulunan her şeyi ifade eder; ikinci olarak da birinci anlamda var olan şeyin zihindeki tasavvurunu gösterir; filozof buna "sadık mânasında varlık" demektedir. Ancak sadık mânasında varlıktan söz edebilmek için zât anlamındaki varlığın mutlaka var olması gerekir. Zihin dışındaki varlık için hüviyyet, zât ve bir terimlerini kullanmak mümkün olduğu halde bu terimler sadık mânasındaki varlık için kullanılmaz. Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün mevcûd terimini bilinçli bir şekilde tercih ettiğini gösterdiği kadar İbn Sînâ'nın aksine varlık-mahiyet ayırımını kabul etmediğini de ortaya koymaktadır. Nitekim filozofa göre varlık bir şeyin duyulur, mahiyet ise onun akledilir yönünü

gösterir. Bu açıdan bakıldığında âdeta varlık ilk maddeye, mahiyet ise sûrete benzemektedir. Nasıl ki ilk madde ile sûret tek başına gerçek anlamda var olmayıp daima birlikte bulunuyor ve birbirinden yalnızca zihinde ayrılabilirse varlık-mahiyet ilişkisi de bunun gibidir. Çünkü İbn Rüşd'e göre mahiyet, bir şeyin bilfiil var olmasını ve belirlenmesini sağlayan zâtî nitelik olup bir bakıma tek tek zâtlarda bulunan ortak niteliklerin sonucu, bir bakıma da onların kaynağı durumundadır (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 553-556). Şu halde denebilir ki İbn Rüşd'e göre bir şeyin zât anlamındaki varlığı ile mahiyeti aynıdır. Mahiyeti gösteren tarif ve onu oluşturan küllîler, fertlerde kuvve halinde bulunan birtakım ortak özelliklerin zihin tarafından terkibi neticesinde ortaya çıkan kavramlardır. Bir şeyin mahiyetinden ve tarifinden söz edilmesi onun bilfiil var olması demektir. Bu durumda o şeyin varlığı hakkındaki bilgi onun ne olduğu konusundaki bilgiden önce gelir. Sebeplilik açısından bakıldığında ise mahiyetin sadık anlamında varlıktan önce olduğu açığa çıkar. Çünkü küllîler tek tek nesnelere kuvve, zihinde ise fiil halindedir; dolayısıyla kavramların oluşması için zihin dışında reel varlığın (zât-mahiyet bütünlüğü) bulunması zorunludur. Buna göre zihni olan mahiyetin kendisi değil mahiyeti gösteren tarifi oluşturan küllîlerdir. Sonuç olarak İbn Rüşd, Aristo gibi mahiyeti zihinde ve küllî olanda değil dış dünyada ve bilfiil var olanda görmektedir (Sarioğlu, s. 75 vd.).

İbn Rüşd'e göre zihin dışında bulunan zât anlamındaki varlık en genel cinstir ve biri cevher, dokuzu araz olmak üzere on kategoride ifadesini bulur. Cevher, varlığını sürdürmek için kendi kendine yeterli iken arazlar cevhere bağımlıdır. Bu durumda arazların varlık sayılması tam paylaşım (iştirak) ve tam uygunluk (tevâtu') açısından değil, yalnızca bir ismin veya cinsin aralarında öncelik-sonralık farkı bulunan şeyler hakkında kullanılması anlamında yani bir tür teşkik yoluyla olabilir (*Telhişu Mâ ba'de't-tabî'a*, s. 11-12, 35-40, 124; *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, II, 564, 718 vd.; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 480, 554, 567-569).

Varlıklar arasındaki sebep-sebepli (illet-ma'lûl) ilişkisinde sebep olma etkinliği, sebepli olma ise edilginliği gösterir. Birbirinin zıddı olan bu iki nitelik aynı sebepten kaynaklanamayacağına göre biri edilginliğin, diğeri etkinliğin kaynağı olan iki ayrı sebep bulunmalıdır, bunlar da madde

de ile sûrettir. Madde ve sûretten hiçbiri birleşmenin sebebi olamayacağından birleşmeyi sağlayan daima fiil halinde bir birleştirici sebep var olmalıdır ki bu da ilk ilke yani Tanrı'dır. İbn Rüşd, böylece bir yandan varlık ilkelerinin neler olduğunu tesbite çalışırken öte yandan zihin dışında esas itibarıyla biri zorunlu ve sebep-siz olan ilk ilke, diğeri ilk ilkenin madde ile sûreti birleştirilmesiyle gerçekleşen mümkün varlık olmak üzere iki tür varlık bulunduğunu ortaya koymuş olmaktadır (a.g.e., s. 495, 518-519, 610, 655; Sarioğlu, s. 102-106).

Zorunlu varlık mahiyeti varlığından asla ayrı düşünülmemeyen, özü gereği zorunlu ve yetkin olan, sebebi, fâili, cinsi ve faslı söz konusu edilemediği için tanımlanamayan, mutlak anlamda basit, tek, ezeli ve ebedîdir. Mümkün varlık ise sebeplidir ve yokluk teriminin çağrıştırdığı bir kavram olmanın ötesinde bir özü bulunmamaktadır. Bundan dolayı onun ilk bakışta yok sayılması gerektiği açıktır; çünkü sebep varsa o vardır, sebep yoksa o da yoktur; ayrıca sebepten sonra gelmesi mantıklı bir zorunluluk olduğundan bu anlamda mümkün varlığı yaratılmış saymak gerekir (a.g.e., s. 88 vd.).

İbn Rüşd âlemi bir canlıya benzetir. Bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı amaca yönelik olarak çalışmasını sağlayan bir nefsi ve aklı bulunduğu gibi âlemin de varlığını sürdüren, ondaki birlik ve bütünlüğü sağlayan sonsuz bir kudret ve ilke olmalıdır. Aksi takdirde âlemde ne düzen kalır ne de âlem varlığını ve bütünlüğünü sürdürebilir. Âlemdeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan, dolayısıyla onu yaratan ve bütün bunları koruyan kudret Allah'tır. Nitekim, "Gerçekten yok olmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır" (Fâtır 35/41); "Onları korumak Allah için güç bir iş değildir" (el-Bakara 2/255) meâlindeki âyetler de bu gerçeği dile getirmektedir (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 359-360, 376-380; *el-Keşf*, s. 170). Âlemdeki bu birlik, bütünlük ve düzen onun "bir" ve "bilen" bir yaratıcının eseri oluşunun açık bir delilidir. İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla sudûrcu filozofların bir aksiyom olarak kabul ettikleri, "Birden ancak bir çıkar" önermesini, "Bir ve bütün olan bir şey ancak birden çıkar" şekline çevirerek teoriye farklı bir boyut getirir. Ayrıca İbn Rüşd'e göre aslında, "Birden ancak bir çıkar" önermesi kadar, "Birden çok çıkar" önermesi de doğru ve geçerlidir (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 156, 160, 299, 303-304, 407). Bu yakla-

şımıyla onun sudûru temelden reddettiği anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd'e göre âlemin ezeli veya hâdis olduğu yolundaki görüşler sanıldığı kadar birbirine uzak değildir; tartışma âdeta adlandırmadan ve aynı terime farklı anlamlar yüklemekten ileri gelmektedir. Filozof ikisi birbirine karşıt, üçüncüsü bunlar arasında yer alan üç türlü varlıktan söz eder. Birincisi, başka bir şeyden ve başkası tarafından var edilmiş olmadığı gibi zamanla da ilişkisi bulunmayan ve her şeyin fâili olan Allah'tır. İkincisi su, hava, toprak, bitki, hayvan gibi zaman içinde bir başka şeyden ve bir başka şey aracılığı ile var olan şeylerdir. Allah'ın kadîm, ikinci kategorideki varlıkların ise muhdes olduğu hususunda kelâmcılarla filozoflar görüş birliği içindedir. Üçüncü varlık türü ise zamanla bir ilişkisi bulunmayan, başka bir şeyden meydana gelmeyen, fakat bir fâil tarafından var edilen bütün halindeki âlemdir. Bu durumda kadîm ve muhdes birbirine tamamen karşıt iken âlem bir fâilin fiili olması bakımından muhdes varlığa, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir başka şeyden meydana gelmemesi bakımından da kadîm varlığa benzemektedir. Âlemin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğuna ilişkin tartışmalar da bu çift yönlü benzerlikten kaynaklanmaktadır. Halbuki âlem, birbirine karşıt olan kadîm ve muhdes varlıktan herhangi birinin bütün özelliklerini kendinde toplamadığı, aksine bunların bir kısım özelliklerine sahip bulunduğundan âleme gerçek anlamda kadîm demek mümkün olmadığı gibi hâdis demek de mümkün değildir (*Faşlû'l-ma'kâl*, s. 85-87). Meselenin insan aklının sınırlarını aşan paradoksal yapısını gören filozof âlemin kadîm mi yoksa muhdes mi olduğu, eğer muhdes ise Allah'ın ilk fiili sayılıp sayılmayacağı şeklindeki görüşlerden birini çelişkiye düşmeksizin kabul etmenin insan aklı için imkânsız olduğuna dikkat çeker ve son sözün vahye bırakılması gerektiğini vurgular (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 183). Nitekim âlemin yaratılmasıyla ilgili olarak Kur'an'da ortaya konulan benzetme ve örnekler, maddî âlemde görülen ve gerçek anlamda hâdis olan şeylerden seçilmiş olmasına rağmen bu anlamı ifade eden "hudûs" kelimesi yerine "halk" ve "futûr" terimlerinin kullanılmış olması ilgi çekicidir. İbn Rüşd'e göre bunun sebebi, zamansız ve mutlak yoktan yaratmayı anlamının birçok insan için neredeyse imkânsız oluşu, ayrıca bilgi ve kültür düzeyi yüksek olanların dikkatinin

maddî âlemdeki oluşla bir bütün olarak âlemin oluşunun farklılığına çekilmek istenmesidir. Buna rağmen kelâmcılar kıdem ve hudûs terimlerini tercih etmiş ve bu yüzden görüş ayrılıklarına yol açmışlardır. Filozofa göre âlemin mutlak anlamda ezeli olduğu görüşü kadar onun mutlak anlamda yoktan ve sonradan yaratılmış olduğu şeklindeki yaklaşım da Kur'an âyetlerinin açık ifadesiyle bağdaşmaz. Nitekim, "Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur ve O'nun arşı su üzerinde idi" meâlindeki âyet (Hûd 11/7) âlemin yaratılmasından önce bir ilk varlığın yani suyun, onun yaratılmasıyla da feleğin hareketi sonucu ortaya çıkan zamandan önce bir zamanın varlığına işaret etmektedir. "Sonra göğe yöneldi ki o duman halindeydi" (Fussilet 41/11); "İnkâr edenler daha önce göklerle yerin yapışık olduğunu bilmezler mi?" (el-Enbiyâ 21/30) anlamındaki âyetler göklerin ve yerin bir başka şeyden yaratıldığını, "O gün yer başka bir yerle değiştirilir, gökler de" (İbrâhîm 14/48) âyeti de gelecekte mutlak yokluktan söz edilemeyeceğini, dolayısıyla varlığın ezeli ve ebedî bir süreç olduğuyla ortaya koymaktadır (Faşlû'l-makâl, s. 87-88; el-Keşf, s. 205-206; Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 366-367). İbn Rüşd'e göre âlemin ezeli mi hâdis mi olduğunu anlamının tek yolu âlemin bir yaratıcı fâilinin bulunduğu gerçeğini kabul etmektir. Bu temel kabulden sonra artık probleme ilişkin görüşlerin terminolojiden kaynaklanan farklı yorumlar şeklinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen filozof, dilde mevcut kavram kargaşasına çözüm olmak üzere "sürekli yaratma" (el-halku'l-müstemir, el-ihdâsü'd-dâim, el-hudûsü'd-dâim) kavram ve teorisini gündeme getirir.

Âlemin fâili, bir şeyin tamamlanmasını ve yetkinleşmesini sağlayan sebeplerden biri değil onu yokluktan varlığa çıkaran gerçek bir fâildir. Öte yandan Allah-âlem ilişkisi sadece basit bir illet-ma'lûl ilişkisi olarak görülemez. Çünkü basit anlamda sebep-sebepli ilişkisinde sebep bulunduğu halde sebeplinin bulunmadığı da olur. Halbuki Allah-âlem ilişkisinde en yetkin varlığı teşkil eden ilk sebebin eseri olan âlemin bulunmaması tasavvur edilemez; zira O'nun varlığı gibi fiili ve eseri de süreklidir. İbn Rüşd bu bağlamda iki türlü fâilden söz eder. Birincisi, eseriyle olan ilişkisi onu var etmekle sınırlı kalan fâildir ki böyle bir fâilin eseri -yapımı tamamlanmış bir binanın ustaya ihtiyacının kalmaması gibi- meydana geldik-

ten sonra ona ihtiyaç duymaz. Aksine bu fâil eserinin varlığını sürdürmesi ve onun korunması konusunda başka sebep ve fâillere ihtiyaç duyar. İkinci tür fâilin eseriyle olan ilişkisi ise onu var etmekle sınırlı kalmayıp sürekliliğini sağlamasıdır. Bu tür fâil birincisinden her yönüyle daha üstün ve yetkindir. Dolayısıyla âlemin fâilinin de ikinci türden olması O'nun şanına daha çok yararır. Ayrıca âlemin fâili olan Allah'ın varlığı gibi fiilinin de ezeli olması son derece mâkul bir durumdur. Sonradan gerçekleşen bir fiilin sınırlı-sonlu bir fâilden çıkacağı hesaba katılırsa mutlak fâilin en üstün nitelikteki bir fiili bırakıp daha değersiz ve eksik bir fiili tercih etmesi düşünülemez; bu sebeple O'nun fiili ve eseri olan âlem sürekli olmalıdır (Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 182-185, 219, 274, 289, 428-429, 431-434, 519-520).

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımının âlemin ezeli olduğunu savunanlarınkinden farkı ise şöyle açıklanabilir: Bu yaklaşımda, âlemin bizâtihi ezeli olduğunu iddia edenlerin aksine onun yetkin bir yaratıcının fiili ve eseri olması bakımından ezeliilik arzettiği ileri sürülmüştür. Âlemin kadim veya hâdis olduğu tezlerinden birinin tercih edilmesini gerektirmediği âlemin hâdis olduğu tezini tercihe şayan gören İbn Rüşd hudûsü kesintili hudûs ve sürekli hudûs şeklinde ikiye ayırır. Sürekli hudûs süresiz olandan daha yetkin ve üstündür; onun yaratma olarak algılanması daha isabetlidir. Ne var ki sürekli hudûsün konusu olan bir bütün olarak âlemi kesintili hudûse tâbi varlıklardan ayırmak için onun kadim olduğu söylenebilirse de filozofa göre bunun yerine yanlış anlamalara meydan vermemek için "sürekli yaratma" kavramı tercih edilmelidir (a.g.e., s. 275-276, 290-291). İnsan gerçeğini merkeze ve dinî metinleri ciddiye alan İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla yalnızca Aristo'nun pasif ilk muharrik anlayışından ve sudürcu filozoflardan ayrılmakla kalmamakta, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişi konusunda ileri sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdet-i vücûdçu görüşlere itibar etmediğini de ortaya koymaktadır.

Psikoloji. Birçok düşünür gibi İbn Rüşd'ün nefis anlayışı da fizyolojiyle yakından ilişkili olan psikolojik güçlerin yorumuna dayanmaktadır. Bununla birlikte nefis problemini incelemeye doğrudan girmek yerine tabiat ilimlerinin ortaya koyduğu verilerin bir özeti verip bunların anlaşılmasından sonra nefsin ne olduğunun kavranabileceğini belirtmesi,

filozofun karmaşık ve yüksek bir ilim olarak gördüğü psikolojiyi fizikle metafizik, nefsi de fizik dünya ile metafizik âlem arasında bir konumda değerlendirdiğini gösterir. Fizik dünyada dört unsur bunların karışımı sonucunda oluşan inorganik-homojen cisimlerin (el-ecsâmü'l-müteşâbihâtü'l-eczâ') yanı sıra bir de organik varlıklar (el-ecsâmü'l-âliyye) bulunmaktadır. Bu organik varlıklar yapı, şekil ve fonksiyonları farklı organların bir bütün teşkil etmesiyle meydana gelmiştir. Birçok organın âhenkli bir bütünlük, koordineli bir işleyiş ve parçası oldukları organizmanın varlığını sürdürmeyi hedefleyen bir dayanışma içerisinde bulunmasının kendiliğinden olamayacağına dikkat çeken İbn Rüşd'e göre bunu sağlayan güç nefistir. Öte yandan organik varlıklar mekân, nicelik ve nitelik olmak üzere üç kategoriyi ilgilendiren bütün hareketlere konu oldukları gibi büyüme olayı gerçekleşirken organizma açısından karışım ve artma, dışarıdan katılan unsurlar açısından ise dönüşüm yanında bir de bozulmuş ve onu takip eden oluş hareketi söz konusudur. Bu arada canlının kendi bünyesine bazı unsurları alması ve onları kendi cevherine dönüştürmesi etkin, bunun sonucu olarak eski halinden farklı bir hali kabul etmesi ise edilgin bir hareket sayılmaktadır. Birbirine zıt bunca hareketin cisimden kaynaklandığı düşünülemediği için daha basit ve soyut bir ilkenin varlığı kabul edilmelidir ki o da nefistir.

Aslında İbn Sînâ tarafından ortaya konulup İbn Rüşd'ün de tasvip ettiği gibi, herhangi bir organa bağlı olup olmadığı kesin bir şekilde bilinmese de insan, nefsin kendi bedeninde bulunduğu şuurundadır. Tek başına bu şuur bile nefsin bedenden bağımsız cevher olduğunu göstermeye yeter. Ayrıca herkesin bilip kabul ettiği insana has ahlâkî erdemlerle onların zıddı olan birtakım niteliklere (rezilet) dayanak mahiyetinde mânevî bir gücün bulunması gerekir ki bu da nefistir (Telhîşu Kitâbi'n-Nefs, s. 138-139; Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 359-360, 379-380, 454-455, 605-607, 620-623, 846; el-Keşf, s. 170). Böylece nefsin basit bir cevher olduğunu ontolojik, epistemolojik yahut psikolojik ve etik delillerle ortaya koymaya çalışan İbn Rüşd, Aristo ve onu takip eden birçok İslâm düşünürü gibi nefsin tabii-organik cismin sûreti ve ilk yetkinliği olduğunu söylüyorsa da bu ifadenin aslında bir şeyin mahiyetini gösteren türden tanım değil bir tasvir olduğunu önemle vurgulamıştır. Bu husus onun, nefsin mahi-

yeti ve bedenle ilişkisi konusunda Aristo'nun gözü kapalı bir takipçisi olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Filozofa göre nefis fiillerini organizma aracılığı ile yerine getirmekle beraber onun var oluşu gibi varlığının devamı da organizmaya bağlı değildir; dolayısıyla bedenin yok olmasıyla nefsin de yok olması gerekmez (*Telhişu Kitâbi'n-Nefs*, s. 13; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 566, 833-834, 846).

Nefsin güçleri konusunda İbn Rüşd klasik Meşşâî felsefesindeki görüşleri hemen hemen aynen tekrarlar. Fakat bu noktada İbn Sînâ'nın hayvanî nefsin fonksiyonları arasında ortak duyu ve hayal gücünden başka bir de vehim gücü bulunduğu şeklindeki görüşüne İbn Rüşd'ün katılmadığı belirtilmelidir (*a.g.e.*, s. 818-819).

Şekil, koku, tat, renk vb. birbirinden farklı nitelikleri bulunmasına rağmen elmanın bir bütün oluşu gibi farklı işlevler gören birçok gücü olsa da nefis aslında bir tek cevherdir. Nefsin güçleri arasında her birinin bir sonrakinin dayanağı, öncesinin ise yetkinliği göstermesi anlamında bir hiyerarşi söz konusudur. Meselâ beslenme gücü olmaksızın duyunun, duyu bulunmaksızın hayal gücünün, hayal gücü olmadan da aklın varlığından söz edilemez. Nebatî, hayvanî ve insanî nefislerden söz edilebilmesi için her meritedeki nefsin sahip olması gereken bütün güçlerin bir arada bulunması, yani bir bütün teşkil etmesi gerekir (*Telhişu Kitâbi'n-Nefs*, s. 8, 12-13; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 807-808).

İbn Rüşd'e göre nefsin bedenle olan ilişkisinin belirlenebilmesi için öncelikle ayrık bir sûretin maddeyle ilişkisinin mümkün olup olmadığı, eğer mümkünse bunun ne tür bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin nasıl anlaşılacağı gibi hususların incelenmesi gerekir. Filozof, bir ayrık sûretin maddî bir varlıkla olan ilişkisinin ancak nisbet şeklinde mümkün olacağını, bu nisbetin ise bilinen madde-sûret ilişkisinden farklı olduğunu belirtir. Çünkü madde-sûret ilişkisinde bir terkip söz konusu olduğundan bunların birbirinden ayrılması, biri olmaksızın diğerinin bulunması düşünülemez. Ayrık sûretle madde ilişkisinde terkip değil ittisâlden söz edilebilir. Dolayısıyla nefis-beden ilişkisinde nefis açısından bir ayrılmazlık, yani bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmemesi gibi bir durum bahis konusu değildir. Nefsin sûret konumunda görülmesi ise onun bedeninin yetkinliği sayılması ve nefis olmaksızın bedeninin varlığını

devam ettirememesi anlamındadır (*Telhişu Kitâbi'n-Nefs*, s. 8-9; *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 359-360, 376-380; *el-Keşf*, s. 170).

Bu noktada ortaya çıkan problem, bedenle birlikte iken ferdiyeti olan nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bu durumunu koruyup koruyamayacağı meselesidir. Bu konuda İbn Rüşd'ün görüşünü tesbite çalışan araştırmacılar birbirinden çok farklı ve hatta zıt sonuçlara varmışlardır. Onun nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ferdiyetini koruyamayacağı, varlığını ancak "küllî nefis" içinde sürdürüleceği görüşünde olduğunu savunulara gerekçe teşkil eden hususların çoğu, filozofun felsefe problemlerini kendi inisiyatifini dışında ele aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te bulunmaktadır. Fakat bunların, problemi tartışırken diyalektik hatta sofistlik bir mantık kullanan Gazzâlî'ye karşı İbn Rüşd'ün aynı yöntemle mukabele etmesinin ürünü olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Nitekim gerek *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te gerekse başka eserlerinde İbn Rüşd'ün ölüm sonrasında da nefsin ferdiyetini koruyacağı görüşünde olduğunu ortaya koyan sözleri de yer almaktadır (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 416-417, 523-524, 560-561). İbn Rüşd'ün çeşitli ifade ve değerlendirmeleri yanında bir müslüman filozof olarak ikinci hayata, yeniden dirilişin hem ruhanî hem cismanî olacağına, insanların ferdî sorumluluğuna, ceza ve mükâfata inandığı da dikkate alınınca, onun nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını ancak küllî nefse katılmak suretiyle sürdüreceği şeklindeki bir görüşü benimsediğini savunmak mümkün değildir. Daha doğrusu filozofun, gerek insanın mahiyetini belirleyici bir faktör olan akıl ve bilgi mertebesi bakımından, gerek bilginin edinilmesi yani öğrenme yeteneği açısından ve gerekse ahlâkî faziletlerle sahip olup olmaması itibarıyla bütün insan fertlerinin aynı seviyede olamayacağı gibi hususlara vurgu yapması, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürürken ferdiyetini de koruyacağı görüşünde olduğuna delâlet eder. Ancak nefsin ferdiyetini koruyacağı teolojik, epistemolojik ve etik birtakım gerekçelerle ispata çalışılsa da İbn Rüşd'e göre insanın bilme gücünü aşan bu konuda son söz vahye bırakılmaktadır.

Bilgi Teorisi. Bilgiyi, "varlıkların düzen ve tertibiyle bunların arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin kavranması" şeklinde tarif eden İbn Rüşd bilginin belli bir sürece bağlı olarak oluştuğu kanaatinde.

Filozofun düşünce sisteminin her aşamasında önem arzeden sebep-sebepli ilişkisinin onun epistemolojisindeki değeri çok daha büyüktür. Çünkü bir engel bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağı kabul edilmemesi halinde varlıkların özüne ilişkin hiçbir nitelikten söz edilemeyeceği için varlık kategorileri anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalacak, böylece hiçbir şeyin gerçek anlamıyla bilinmeyeceği, bilinse bile bunun kanıtı olmayan zanna dayalı bir bilgi olmaktan öteye gidemeyeceği sonucu ortaya çıkacaktır; bu ise aklî bilginin geçersiz kılınması demektir (*a.g.e.*, s. 178, 785, 795-797, 812).

Aristo'da olduğu gibi İbn Rüşd psikolojisinde de duyulur nesnelere bir cevheri, bir de arazları üzerinde durulur. Nesneye ait arazlar beş duyu tarafından idrak edilir. Bunların bazıları yalnızca bir duyunun konusu iken bazıları iki veya daha fazla duyu tarafından ortaklaşa algılanır. Ayrıca bir de dolaylı algılanabilen özellikler vardır. İbn Rüşd'e göre duyular nesnelere sîretlerinin soyutlanmasında ilk basamağı teşkil eder. Ancak nesnenin zihinde tam bir sîretinin oluşabilmesi için onun farklı yönlerini gösteren ve farklı duyu güçleri tarafından algılanan bütün niteliklerin ortak duyu tarafından birleştirilmesi gerekir. Gerek duyu gücünün gerekse ortak duyunun işlevini yerine getirebilmesi, özne ile nesnenin gerekli şartları taşıyan uygun bir ortam, uygun konum ve aynı zaman dilimi içinde bir arada bulunmasına bağlıdır. Bu da gösteriyor ki duyu aşamasında henüz nesneden bağımsız bir imaj ve kavramdan değil sadece bir yansımadan söz edilebilir. Şu halde duyu güçlerince sağlanan verileri birleştirmesi sonucunda ortak duyuda beliren iz ve sîretin ait olduğu nesneden bağımsız ve soyut bir duruma gelebilmesi bir başka gücün varlığını gerektirir ki bu hayal gücüdür. Bu aşamada artık özne ile nesne bir arada olmadığı halde onun bağımsız sîreti öznenin hayal gücünde bulunmaktadır. Hayal gücünün diğer bir özelliği, imajlar (cüz'î-hayalî sîret) arasında dış dünyada var olmayan bazı terkipler yapabilmesi ve meselâ arslan başlı ve kanatlı bir at (pegasus) tasarlayabilmesidir. Bu durum, duyuların etkisiz veya hatalı veri aktarmasından başka hayal gücünde de bazı yanlış hayalî sîretlerin oluşabileceği anlamına gelmektedir. Bu özelliklerine rağmen İbn Rüşd'e göre ortak duyu ve hayal gücüyle bilginin oluşmasında, kısaca aklın soyutlama sürecinde du-

yular çok önemli işleve sahiptir. Nitekim herhangi bir duyusunu yitiren kimse ona ait bilgisini de yitirmiştir (*Telhîşu Kitâbi'n-Nefs*, s. 20-28, 54-58; *el-Hâs ve'l-maḥsûs*, s. 193-202, 209).

Duyu algısı sonucunda oluşan hayalî sûretlerin kavram haline gelmesi saklama (hıfz) ve hatırlama (zıkr) olmak üzere iki işlevi bulunan hâfıza gücü tarafından gerçekleştirilir. Hatırlama, daha önce algılanmış fakat unutulmuş olan bir imajın iradesiz olarak tekrar zihne doğmasıdır; bu görevi zâkire gücü yerine getirir. Hatırlama iradeli olarak yapılırsa buna "tezekkür", bu işlemi gerçekleştiren güce de "müfekkire" adı verilir. Bu sebeple düşünme yalnızca insana has bir yetenek olduğu halde hatırlama hayal gücüne sahip olan hayvanlarda da bulunur. Hatırlamanın gerçekleşmesi için imaj (hayalî sûret), imajın kavramı, bu kavramın hatırlanması, hatırlanan kavramın daha önce duyulmuş bir şeyin kavramı olduğunun bilinmesi gerekir. Bunlardan imajı hayal gücü oluştururken kavramı önce imajdan ayırıp hatırlama esnasında tekrar birleştiren ise tasavvur gücüdür. Hatırlanan kavramın daha önce algılanan bir nesneye ait olduğunun bilinmesi, aynı zamanda doğruluk veya yanlışlık (icab ve selb) ihtimali taşıyan bir "hüküm" olduğuna ve şu ana kadar incelenen güçlerin hiçbirinin böyle bir işlevi bulunmadığına göre bu işlem nefsin başka bir gücü tarafından gerçekleştiriliyor demektir ki bu da akıldır (*Telhîşu Kitâbi'n-Nefs*, s. 61, 71, 79, 87; *el-Hâs ve'l-maḥsûs*, s. 208-209).

İbn Rüşd'e göre insan aklının bilgi üretme sürecinde geçirdiği farklı aşamalara "heyûlânî akıl", "meleke halindeki akıl", "müktesep akıl" ve "faal akıl" adı verilir. Bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır: Varlığa ait formları maddeden soyutlamak, soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. Nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl denilmektedir. Heyûlânî aklın idrakle oluşan ve istenildiğinde bilgi üretimine hazır durumda bulunan kavram birikimi meleke halindeki akıl, bu birikimin tahlil, terkip ve istinbat suretiyle işlenerek küllî kavram ve bilgilere dönüştürülmesi ise müktesep akıl adını alır (*Telhîşu Kitâbi'n-Nefs*, s. 84-88; *Kitâbü'n-Nefs*, s. 124-125, 129-130).

Aristo'da olduğu gibi İbn Rüşd psikolojisinde de aklın iki önemli mertebesi vardır. Biri, her insanın tecrübe yoluyla edin-

diği bilgi birikiminden ibaret olan amelî akıl, diğeri de bazı insanların sahip olduğu nazarî akıldır. Amelî aklın ürünü olan kavramlarla erdemler ve sanatlar daha çok insanın biyolojik, ferdi ve içtimai hayatının sağlıklı ve rahat bir şekilde devamını sağlamaları bakımından önemlidir. Nazarî akıl ise daha ziyade fikrî yetkinlik açısından gerekli olup insanın kavram, bilgi ve değer üretme varlık olması açısından ehemmiyet taşır (*Telhîşu Kitâbi'n-Nefs*, s. 69-71). Amelî aklın işlev ve alanı hakkında Meşşâî filozofları arasında herhangi bir ihtilâf mevcut değilken nazarî akıl konusunda başlangıçtan beri önemli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu görüş ayrılıklarının ve yorum farklılıklarının temelinde Aristo'nun ortaya koyduğu, fakat ayrıntılı açıklamada bulunmadığı edilgin akıl (*el-aklû'l-münfa'il*), etkin akıl (*el-aklû'l-fa'âl*) ayırımı yatmaktadır. İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi Aristo'dan sonra gelen filozof ve yorumcular, özellikle edilgin olan insan aklının yapısını ve işlevini açıklamaya çalışırken onun güç yahut fiil halinde olduğu veya hem güç hem fiil halinde bulunduğu, ayrıca ezeli mi, hâdis mi yoksa ezeli ve hâdis unsurların bir birleşimi mi olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir (*a.g.e.*, s. 66, 71-72, 83).

Kendinden önceki filozofların ve Aristo yorumcularının farklı yaklaşımlarını inceleyen İbn Rüşd'e göre bu konudaki görüşler heyûlânî aklî sırf bir istidat, faal akıl ise ayrık ve ilâhî bir cevher olarak gören İskender Afrodisî ile heyûlânî ve faal aklî bir ve aynı kabul edip bunun tamamen ayrık olduğunu ileri süren Themistius ve diğer filozofları olmak üzere iki grupta toplanmaktadır. İbn Rüşd'e göre faal akıl insanla birlikte vardır ve heyûlânî akılla ittisâl halindedir; fakat insanın ilk yetkinliği sayılan heyûlânî aklî güç halinden fiil alanına çıkardığı için ondan ayrı bir şey sanılır. Faal akıl, heyûlânî aklın güç halinden fiil alanına çıkarak yetkinleşmesini yalnızca fâil yahut muharrik sebep olarak değil daha çok sûret ve gaye-sebep olarak sağlar. Çünkü her yeni sûret, aynı zamanda daha yetkin bir başka sûreti kabul edecek bir imkânî ifade eder; fakat bu durum sonsuza kadar sürüp gitmez, maddî olmayan bir sûrette son bulur ve işte heyûlânî aklın bu son yetkinliğine faal akıl adı verilir (*a.g.e.*, s. 66; *Kitâbü'n-Nefs*, s. 135-136; *The Epistle*, s. 23, 27-28, 40-41, 46, 52-53, 85-86). Bütün bunlardan anlaşılıyor ki İbn Rüşd'e göre ittisâl, heyûlânî aklın meleke halin-

deki akıl ve müktesep akıl aşamalarını geçip faal akıl düzeyine yükselerek son yetkinliğine ulaşmasıdır.

İnsanın bu yetkinliğe nasıl yükseleceği meselesini incelerken önceki filozofların konuyla ilgili görüşlerini değerlendirerek işe başlayan İbn Rüşd, faal aklın insan üstü ontik bir akıl olduğuna inanıp onunla ittisâl edebilmek için kendini toplumdan soyutlamayı (inzivâ) veya yaşlılık dönemini beklemeyi göze alanların yanlışlığı içinde oldukları kanaatindedir. Nitekim filozofa göre Fârâbî bu anlayışı temsil edenlerin başında gelmektedir, fakat Fârâbî sonunda bunun "bir kocakarı masalı" olduğunu itiraf etmek durumunda kalmıştır. Aynı anlayışı savunanlardan biri olan İbn Bâcce'nin, "yalnız adamın kendini yönetmesi" (*tedbirü'l-mütevahhid*) şeklinde bir sistem geliştirmek amacıyla yazdıklarının eksik oluşu bir yana onun bu amacı bir fantezi sayıldığı gibi anlaşılmaktan da uzaktır. Zira insanın inzivâda bile zorunlu ihtiyaçlarından kurtulması mümkün değildir. Eflâtun ve diğer büyük filozofların yaşlılık döneminde aktif hayattan ve devlet işlerinden çekilip faal akla yönelmek ve tefekküre dalmak için "mutlular adacağı"na gittikleri yolundaki anlayışı da yadırgayan İbn Rüşd, benzer bir yaklaşımla Allah'ı bilmenin yanı sıra diğer bütün bilgilerin de nefsin istek ve eğilimlerinden kurtulup (*tezkiye-i nefis*) fikrî yoğunlaşma yöntemiyle elde edileceğini (mistik sezgi) savunan sûfîleri de eleştirmiştir. Ona göre böyle bir yöntemin bazı insanlar için geçerli olduğunu düşünmek mümkün olsa bile bu konuda genelleme yapılması son derece yanlış ve geçersizdir. Ayrıca insanın teorik açıdan yetkinleşme sürecinde nefis tezkiyesi faydalı, hatta gerekli olmakla birlikte bu onun tek başına nazarî yetkinliğin yeter şartı olduğu anlamına gelmez (*Telhîşu Kitâbi'n-Nefs*, s. 91; *el-Kesf*, s. 149; *The Epistle*, s. 69, 85, 109).

İbn Rüşd'e göre insanın bilgi edinerek nazarî yetkinliğe ulaşmasının, mutluluğu yakalamasının yani ittisâlin yolu öğrenim ve nazarî araştırmalardır. Bunun için insanın her şeyden önce tabii yetenek ve kapasiteye sahip olmasının yanı sıra doğru yöntem, doğru bilgi ve malzeme, yetkin ve yeterli bir öğretici, ayrıca nefsanî arzu ve eğilimlerin kontrol edilemeyeceği başka şartların da bulunması gerekir. Bütün bunlar, insanın inzivâyâ çekilip tek başına kalarak değil toplum içinde başka insanlarla yardımlaşma ve dayanışma halinde yaşayarak elde edebileceği im-

kânlardır. Çünkü bazı geçici ve istisnâî durumlar dışında toplum ve toplum sayesinde elde edilen kazanımlar insanın yetkinleşmesine ve mutluluğuna hizmet eder. Bununla birlikte İbn Rüşd hiçbir zaman işin ahlâkî boyutunu görmezlikten gelmez, aksine her fırsatta nazar-amel bütünlüğünün insanın mutluluğu ve yetkinliği açısından vazgeçilmezliğini vurgular. Ayrıca dinî ibadet ve uygulamaların bu konuda önemli katkı sağladığı gerçeğini de açıkça belirtir (*Faşlü'l-makâl*, s. 72-73; *The Epistle*, s. 103-105, 109). Bütün bunların ışığında değerlendirildiğinde Munk, Renan, O'Leary ve Hudaî gibi araştırmacıların (Zeynâtî, II/1 [1988], s. 618; Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye*, s. 163-168; Zeyneb Mahmûd Hudaî, s. 336-341; O'Leary, s. 154-156) iddia ettiklerinin aksine, sudûr teorisi bağlamında ontolojik işleve sahip faal akıl öğretisine karşı çıkararak Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılan İbn Rüşd'ün aynı şekilde önceki Meşşâî filozoflarınca faal akla epistemolojik, etik, hatta teolojik işlevler yüklenmesini reddetmesi tabiidir (Sarıoğlu, s. 230-236).

Din Felsefesi. a) Ulûhiyyet. Tanrı meselesi, tarih boyunca din felsefesi ve kelâmın olduğu kadar genel felsefenin de en temel problemleri olmuş ve her seviyedeki insanı yakından ilgilendirdiği için çok farklı anlayışlara yol açmıştır. Bu gerçeğin farkında olan İbn Rüşd'e göre konunun incelenmesinde takip edilen yöntemin ve ortaya konan görüşün çeşitli seviyelerdeki insana hitap edecek bir üslûba ve onları tatmin edecek bir içeriğe sahip olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında, İslâm dünyasında Allah'ın varlığını ispat hususunda güvenilir olduğu iddia edilen üç ayrı yaklaşımdan Haşviyye'nin savunduğu, "Allah'ın varlığı ancak nakil yoluyla bilinebilir ve bu konuda aklın hiçbir yetkisi ve katkısı olamaz" şeklindeki anlayışın akıl ve zekâca zayıf olanları tatmin etse de bütün insanlar için geçerli olduğu söylenemez (*el-Keşf*, s. 135-136). Sûfiyye'nin savunduğu, "Allah'ın ve diğer metafizik varlıkların bilinmesi, ancak nefsin şehvânî arzularından arındırılması sonucunda gerçekleşecek olan ilham sayesinde mümkün olur" tarzındaki yöntemle bazı gerçeklerin bilinebileceğini söyleyen filozof bunun bütün insanlar için geçerli bir yol olmadığı kanaatindeydi (*a.g.e.*, s. 149). Allah'ın akılla bilineceği görüşünü savunan Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin takip ettiği yöntemte gelince, özellikle Eş'arîler'in ortaya koyduğu hudûs delili ile İmâ-

mû'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin savunduğu ve İbn Sînâ'nın da farklı bir yaklaşımla ele aldığı imkân ve cevaz delili, filozofa göre akfî bir delilde bulunması gereken kesinlik ve anlaşılmaı sağlayacak basitlik şartlarından yoksundur. Bununla birlikte bu delillere başvurmanın tamamen yararsız olduğu da söylenemez (*a.g.e.*, s. 135-149, 193).

İbn Rüşd'e göre her seviyeden insanın Allah'ın varlığını kolaylıkla kabul etmesini sağlayacak iki delil vardır; bunlar aynı zamanda dinî naslarda yer alan "inâyet" ve "ihtirâ" delilleridir. İbn Rüşd inâyet delilini, biri, âlemdaki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olduğu, diğeri, bunun kör bir tesadüf sonucu değil ancak kasıt ve irade sahibi bir fâilin eseri olarak gerçekleşebileceği şeklindeki iki esasa dayandırır. İnsan duyu ve akıl gücünü kullanarak çevresinde meydana gelen fizikî, kimyevî, biyolojik ve kozmik olaylarla organik ve inorganik varlıkları incelediğinde bütün bunların kendi varlığına ne kadar uygun ve yararlı olduğunu açıkça görebilir. Filozofa göre fizik dünyayı bu yönüyle değerlendiren her insan âlemin mutlaka bilgi, irade, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından var edilmiş olması gerektiği sonucuna ulaşır ki inâyet delili de bundan ibarettir. İhtirâ delili ise yine organik ve inorganik bütün varlıkların yaratılmış olduklarının kendiliğinden bilinecek derecede âşikâr olduğu ve her yaratılanın bir yaratıcısının bulunması gerektiği şeklinde iki önermeye dayanır. Birinci esası açıklamak üzere filozof, özü itibariyle cansız olan cismin sonradan biyolojik ve psikolojik fonksiyonlar kazanarak bir organizmaya dönüşmesiyle göklerin hiç aksamayan kesintisiz hareketi ve varlığın sürekliliğindeki rolüne dikkat çeker. Bütün bunlar, kendiliğinden meydana gelemeyecek kadar mükemmel olaylar olduğuna göre bir yaratıcının eseri olmaları gerekir. Allah hakkında tutarlı ve gerçek bilgiye ulaşabilmek için gerçek yaratmanın ne olduğunun kavranması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, bunun da ancak yaratılanların mahiyetinin bilinmesiyle mümkün olacağını söyler (*a.g.e.*, s. 150-154). Aslında birbirini tamamlar nitelikteki bu iki delil, kozmolojik delille gaye ve nizam delillerinin başarılı bir sentezinden ibaret olup bu delillerle ulaşılacak ve sadece bilgisi, hikmeti ve kudretiyle âlemi yaratıp yöneten bir tanrı anlayışını aşarak semavî dinlerin savunduğu âdil, merhametli, lutfkâr bir

tanrı fikrine imkân sağlayan dinî ve ahlâkî boyutlu bir delildir.

Din felsefesi açısından en az Allah'ın varlığının ispatı kadar önemli olan ve onu tamamlayan bir konu da vahdâniyet meselesidir. İbn Rüşd, Allah'ın varlığını gösteren inâyet ve ihtirâ delilleri gibi vahdâniyet inancını da âlemin bir ve bütün oluşundan hareketle temellendirir. Filozofun bu konuda söyledikleri, "Allah bir değil de iki olsaydı âlemin de iki olması gerekirdi; âlem bir olduğuna göre onun fâili de birdir, çünkü bir tek fiil ancak bir fâilden çıkar" şeklinde özetlenebilir. Filozofa göre bu delil burhan olduğu kadar şer'î dayanaklara da sahiptir (*a.g.e.*, s. 155-159).

İbn Rüşd'ün ilâhiyyât konusunda en dikkat çekici görüşlerinden biri de sıfatlar meselesidir. Kur'an-ı Kerim'de âlemi var eden Allah'ın ilim, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve konuşma sıfatlarına sahip olduğu bildirilmiştir. Bu sıfatlar varlığın kendisine ait (nefsî) özellikler mi, yoksa onun sahip bulunduğu bir anlamı gösteren (mânevî), kendisine sonradan isnat edilmiş özellikler midir? Eş'arîler'e göre sıfatlar zâta katılmış niteliklerdir. Mu'tezile ise sıfatın zât ile aynı olduğunu iddia eder. İbn Rüşd'e göre şeriat sıfatların mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi vermemiş, sadece onların kabulüyle yetinilmesini öngörmüştür. Dolayısıyla bu konudaki tartışma daha sonra ortaya çıkmış bid'attan başka bir şey değildir. Öyleyse Allah'ın sıfatları ile yaratıklara ait sıfatlar birbirinin aynı mıdır? Allah'ı noksanlıklardan tenzih ettiği için sıfatlar meselesini önemli gören filozof, tenzihin temel dayanağının yaratılanla yaratılan arasında bir benzerlik bulunmadığının kabulü olduğunu söyler. Bu ise önce yaratıklarda bulunan sıfatların çoğunun yaratanda bulunmadığının tesbit edilmesi, sonra da yaratıklarda bulunan bazı sıfatların en kâmil mânasıyla yaratıcıda bulunduğu belirlenmesi gibi bir çelişkiyi içerir. Meseleye bu açıdan bakıldığında, insanın da sahip olduğu yukarıda sayılan sıfatlara yüce Allah en mükemmel biçimde sahip bulunmaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve Allah'a yön, mekân ve organ isnat eden âyetlerin izahı nasıl olacaktır? Başta Hanbelîler olmak üzere Müşebbihe ve Mücessime diye anılan bazı müslüman gruplar, bu âyetleri zâhirine hamlederek Allah'a bir nevi cismâniyet isnat etmeye çalışmışlarsa da şeriat bu konuda kesin bir bilgi vermemektedir. İbn Rüşd'e göre varlığı kabul edilen bir

zâtın mahiyetinin olmadığını söylemek mümkün değildir. Bu durumda Allah'ın mahiyeti vardır, ancak bunun nasıl olduğu bilinemez. O'nun mahiyetinin ne olduğu sorusuna verilecek en doğru cevap, Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği gibi Allah'ın göklerin ve yerin nuru olduğudur (a.g.e., s. 174).

b) Nübüvvet. İbn Rüşd nübüvvet meselesini Allah'ın bir fiili olarak ele alır ve bunun aklen mümkün olduğunu söyler. Peygamberliğin ispatı sadedinde özellikle mucizeleri ele alan filozof hiçbir düşünürün mucizeleri inkâr etmediğini, esasen filozofların bu gibi inanç alanına giren konularda kendi yöntemlerine göre hüküm vermemeleri gerektiğini belirtir (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 514 vd.). Ona göre bu meseleyi mucizelerin kabulü veya inkârı bağlamında ele almaktan çok, peygamberlik iddiasında bulunan her şahsın gösterdiği bazı fevkalâde olayların mucize sayılıp sayılmayacağını araştırılması gerekir. Eş'ariler tarafından savunulan, peygamberlerin varlığının akılla kavranılabileceği ve bunun aklen mümkün olduğu iddiası tabiat olaylarındaki imkân anlamına gelmez; zira tabiattaki imkân gözlem sonucunda bir şeyin olabilirliğinin kabulü esasına dayanır. Vâcip terimi ise bunun aksine daima olması zorunlu olan şeyler için kullanılır (a.g.e., s. 209-210). İbn Rüşd'e göre bu fevkalâde olayların zuhuru peygamberliğin ispatı için yeterli bir kanıt oluşturmaz. Nitekim Hz. Muhammed, karşıtlarına meydan okuyarak peygamber olduğunu ispat etmek amacıyla kendiliğinden olan şeylerin dışında, herhangi bir nesneyi başka bir nesneye çevirme şeklinde hârikulâde gösterilere tevessül etmemiştir ve mucize olarak sadece ilâhî kelâm olan Kur'an-ı Kerim'i getirmiştir. Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu, ancak onun muhtevasına bakılarak ve diğer ilâhî kitaplarla mukayese edilerek anlaşılabilir. Bu çerçevede Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarına yer veren filozof Kur'an'ın lafzının da mânâsının da kesin olarak Allah kelâmı olduğunu söyler.

Ölümden sonraki hayata gelince bu bütün dinlerde var olan bir inançtır. Dolayısıyla âhiret inancından ziyade bunun ne şekilde olacağı konusu tartışılmıştır. Bazıları öldükten sonra yalnızca ruhun dirileceğine inanırken bazıları hem beden hem de ruhun birlikte dirileceğini savunmuştur. Bu konuda vahiyden başka hiçbir kaynak güvenilir bilgi aktarmadığından vahyin açıkladığı bilgileri kabul et-

mek gerekir. Vahyin ışığında öldükten sonra dirilmeyi kabul ettikten sonra konuyla ilgili ayrıntılarda farklı görüşler öne sürmek din bakımından ciddi bir sakınca teşkil etmez (a.g.e., s. 244-246).

Ahlâk ve Siyaset. Ahlâk ve siyaset konularında müstakil bir eser kaleme almayan İbn Rüşd'ün Eflâtun'un *Cumhûriyet* (*Devlet*), Aristo'nun *Retorika* ve *Nikomakhos Ahlâkı* adlı eserlerine yazdığı şerhlerdeki değerlendirmelerinden ve kendi zamanına ait göndermelerden bu konudaki görüşleriyle ilgili bazı ipuçları elde etmek mümkündür. Aristo'nun *Politika*'sı yerine Eflâtun'un *Cumhûriyet*'ine şerh yazmayı tercih etmesinin sebebi *Politika*'nın Arapça'ya tercüme edilmemiş olmasıdır. *Cumhûriyet*'e yazdığı şerhin Arapça aslı kaybolmuş ve sadece Samuel ben Yehuda tarafından yapılan İbrânice çevirisi günümüze ulaşmıştır. Diğer taraftan Aristo'nun *Nikomakhos Ahlâkı* adlı eserine yazmış olduğu şerhin Arapça orijinali de kaybolmuş, İbrânice tercümesinden bazı bölümler zamanımıza intikal etmiş ve Lawrence V. Berman tarafından yayımlanmıştır.

İbn Rüşd'e göre insanî yetkinlikler (kemâlât) nazarı erdemler, sanatlar, ahlâkî erdemler ve iradî fiiller olmak üzere dörde ayrılır. Aslında insanlığın en son hedefi nazarı erdemleri kazanmak olduğundan öteki erdemlerin hepsi sadece nazarı erdemlerin gerçekleştirilmesi için vardır. Tabiatı gereği medenî bir varlık olan insan hemcinslerinin yardımı olmadan bu erdemleri elde edemez. Bunun için insan hayatı başkalarıyla paylaşmak zorundadır. Ahlâk ilminin amacı erdemlerin mahiyetinin bilinmesi değil yaşanmasıdır. Aristo'dan beri klasikleşmiş olan "altın orta" teorisine göre hikmet, iffet, şecaat ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasını eksiği ve fazlası bulunmayan normal davranışlar teşkil eder.

Toplumda yönetenlerin ve yönetilenlerin bulunması tabii bir kural olduğundan bu farklılık ayrı sınıfların oluşmasına yol açmış ve böylece devlet ortaya çıkmıştır (Rosenthal, s. 65). Diğer müslüman düşünürler gibi İbn Rüşd de devletle insan ruhu arasında paralellikler kurarak kişinin erdemli olabilmesi için nefsin diğer bölümlerinin nazarı hikmetin hâkimiyeti altına girmesi gerektiği gibi devletin de ideal bir devlet olabilmesi için yönetimin hikmete dayalı olması gerektiğini belirtir. Devletin asıl görevi vatandaşları arasında erdemlerin yaygınlaşmasını sağla-

maktır. Bunun için devlet biri ikna (eğitim), diğeri de zorlama olmak üzere iki yol takip edebilir. İknâ yolları Aristo gibi İbn Rüşd'e göre de halkın büyük çoğunluğu için retorik ve şiirsel söylem, seçkinler ve bilgeler içinse akfî istidlâl yöntemleridir. Gerçekçi ve akılcı olmayı sürekli ön planda tutan filozofa göre ikna yöntemiyle başarı sağlanamazsa zorlama yoluna başvurulabilir. Aslında bu olumlu bir metot değildir; çünkü zorlama ancak bir fikri kendi isteğiyle kabul etmeyenler için başvurulan bir yöntemdir, dolayısıyla erdemli bir devlette buna ihtiyaç duyulmaz.

Savaş kaçınılmaz olduğundan devlet, vatandaşları arasında savaştan gereği olan kahramanlıkları teşvik etmelidir. Kahramanlık erdemleriyle ilgili olarak bölgeden bölgeye, toplumdaki topluma farklılıklar görülür. Bir erdem olarak kahramanlığın elde edilmesi konusunda Eflâtun'un *Cumhûriyet*'indeki görüşlerini tekrarlayan İbn Rüşd, akfî yöntemlerin insanlar tarafından daha iyi anlaşılması için onların duyuları aracılığıyla doğrulayabilecekleri örneklerden yararlanmak gerekir. Aynı şekilde kazâ ve kader, âhiretteki mükâfat ve ceza gibi konularda da bu yöntemi kullanmak uygun olur, aksi takdirde toplumda yanlış inanışlar yaygınlaşabilir.

Bir devlette doktorların ve hukukçuların bulunması zorunludur. Ancak hukukçulara ve doktorlara fazla gerek duyulması sistemin bozukluğunun göstergesidir. Buradan devletin organlarına geçen filozof, Eflâtun'un *Cumhûriyet*'indeki görüşlerini açıklayarak devlet başkanının doğuştan ne gibi meziyetlere sahip bulunması gerektiğini, sonradan hangi özellikleri kazanması icap ettiğini ve hangi usullerle seçilmesinin daha uygun olacağını tartışır (a.g.e., s. 127, 129, 146, 168). Ona göre insan olarak kadınlarla erkekler eşit olmakla beraber cinsiyet bakımından kabiliyet ve yetenekleri farklıdır. Ancak bu farklılıklar kadınların devlette görev almalarına, felsefe ile uğraşmalarına engel teşkil etmez (a.g.e., s. 164). Erdemli devletin bozularak sapık devlet haline nasıl dönüştüğünü araştıran filozof yine Eflâtun'un görüşleri doğrultusunda monarşi, timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık şeklinde beş farklı devlet modelinden söz eder ve bunlarla erdemli devlet arasında karşılaştırmalar yapar. Hikmet, iyi anlayış, hayal gücü ve savaşma yeteneği gibi karakteristik özelliklere sahip yöneticinin başkanı olduğu devletin erdemli devlet sayılacağını belirtir.

Hız. Peygamber ve dört halife devrinde müslümanların erdemi esas alan bir hukuk devleti kurduklarını ve bu devletin örnek alınması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd'e göre Muâviye b. Ebû Süfyan döneminde bu devlet şan ve şerefi ön plana çıkaran timokrasîye dönüşmüştür. İslâm dünyasında bu geleneğin Murâbitlar devrine kadar böyle devam edegeldiğini söyleyen düşünür, bu devlet şeklinin kendisinin yaşadığı dönemde hazcı bir tiranlık biçimini aldığını belirtir (Daiber, II, 857-858). Erdemli devletin karşısında yer alan bozuk devlet şekillerinin en iyisi seçkinlerin yönetime hâkim olduğu oligarşilerdir. Monarşilerde ise yönetim bir aileden gelen fertlerin elinde bulunur. Devletin malî ve iktisadî imkânları daha çok bu aileye mensup veya yakın kişilerce kullanıldığından askerler bunların ödedikleri vergilerle beslenir. Savaş durumu ortaya çıkınca krallar asker temin etmek için zaman zaman zenginlerin mallarına el koyar ve böylece monarşiler istibdat şeklini alır. Demokrasilerde ise hürriyet sevgisi hâkimdir ve halkın farklı kesimlerinin görüşleri ön plana çıkar. İbn Rüşd, kendi zamanındaki yönetimlerin nisbeten buna benzediğini düşünmektedir (Butterworth, II/2 [1997], s. 199). Eserin sonunda Eflâ-tun'un görüşlerini eleştiren bir gözle değerlendiren düşünür, onun adaletle ilgili fikirlerinin kesinlikten uzak diyalektik bir söylem, öteki dünya ile ilgili görüşlerinin ise edebî, retorik söylem olduğunu belirterek bu görüşlerin yetersiz ve geçersiz olduğunu belirtir.

Tıp ve Astronomi. Ebû Mervân b. Cür-yûl ve Ebû Ca'fer et-Tercâf gibi bilgilerden tıp öğrenimi gören, İbn Tufeyl gibi devrin önde gelen hekimleriyle birlikte çalışan ve Murâbitlar sarayında özel hekim olarak görev yapan İbn Rüşd aynı zamanda döneminin önde gelen hekimlerinden idi. İbnü'l-Ebbâr'ın bildirdiğine göre Endülüs'te onun dinî fetvaları kadar tıbbî reçetelerine de değer veriliyordu (*et-Tekmile'* den naklen Renan, *Averroës*, s. 436). Tıp alanında telif ve tercüme olarak yirmi üç kitap kaleme alan filozofun bu eserlerinden on sekizi günümüze ulaşmıştır. Bunların en önemlisi *el-Külliyât fi't-tıbb*'dir. İbn Rüşd, burada tıbbın genel konularını incelemiş, özel konular hakkında ayrı bir eser yazmayı planlamışsa da vakit bulamadığı için bu hususu Ebû Mervân İbn Zühr'un *Kitâbü't-Teysîr*'ine havale etmiştir. Anatomi, fizyoloji, patoloji, semiyoloji, terapi, hijyen ve tedavi konularının ele alındığı yedi ana bölümden oluş-

muş *el-Külliyât*'in tıp sanatı için bir giriş, bu sanatı uygulayanlar için bir el kitabı olarak yazıldığı bildirilmektedir. Ona göre tıbbın amacı hastalıkları iyileştirmek değil yapılması gerekeni vaktinde yapmaktır. Dolayısıyla tıp, doğru ilkelerden hareketle insan bedeninin korunması ve hastalıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir sanattır.

Francisco Rodriguez Molero, *el-Külliyât*'in Rönesans döneminde yazılmış tıp kitaplarının özelliğini taşıdığını, bu bakımdan Câlî'nin eserlerinden çok Andreas Vésalius'un eserlerine benzediğini söylemektedir. Ona göre İbn Rüşd, *el-Külliyât*'ta eskiden beri tıp otoritelerinin koyduğu kuralları tekrarlamaktan ziyade yeni bir yöntem geliştirmeyi denemiştir (Vernet, s. 266-267). İbn Rüşd'e göre her tabip kendi zamanındaki bilgileri uygular; halbuki eskilerin birtakım görüşleri bugün değişmiş ve geçerliliğini yitirmiş olabilir. Öyleyse, "Biz ancak bugün için bildiklerimizi söyleyebiliriz, kesin olarak bilemediğimiz birçok şeyi ise gelecekte bilmemiz mümkündür" (*el-Külliyât*, neşredeninin girişi, s. 6).

İbn Rüşd, gerek *el-Külliyât*'ta gerekse öteki eserlerinde insanın tabii, biyolojik ve psikolojik güçleri üzerinde durur. Kan dolaşımı konusunda kalbin fonksiyonlarıyla ilgili olarak verdiği bilgiler dolayısıyla onu Harvey ve Servetius'un öncüsü gibi görenler olmuştur (Muhammed Arabî el-Hattâbî, s. 346). Filozofun, organların görevlerini yerine getirmesi ve iradî hareketleri sağlaması konusunda *el-Külliyât*'ta yaptığı açıklamalar, Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullandığı inâyet delilindeki açıklamalarıyla örtüşmekte ve bu durum onun tıbbî ile teolojisi arasındaki paralelliğin güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

XX. yüzyılın başında İspanyol araştırmacı Vincenz Fucala, İbn Rüşd'ün Felix Platter ve Johannes Kepler'den çok önce, Câlî'nin'tan beri kabul edilen gözün ışığa duyarlı bölümünün göz bebeği olduğu fikrini reddederek bunun ağ tabakası (retina) olduğunu tesbit ettiğini bildirmiş ve bu tesbitin modern oftalmolojinin oluşumunda önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştir (Lindberg, XLIX [1975], s. 273). Tıpta tecrübenin önemine temas eden İbn Rüşd daha çok tıbbın teorik yönüyle ilgilendiğini, ancak zaman zaman kendisinin ve yakın akrabalarının tedavisiyle uğraştığını, bu konuda gözlemler ve deneyler yaptığını kaydetmektedir (*el-Külliyât*, neşredeninin girişi, s. 6). Bu ara-

da doktorların konsültasyon yapmalarının faydalı olacağını bildirmektedir ki bu yöntemin modern tıbbın gelişmesinde önemli bir merhale oluşturduğu kabul edilir. İbn Rüşd, hem kadı hem de bir hekim olduğu için daima fıkıhla tıp arasında bağıntı kurmaya çalışır. Ona göre eğer bazı haram şeylerin tıpta kullanılmasına lüzum görülürse hekimle fakihin istişare etmesi gerekir. Hekim, alkol ve domuz eti gibi dinen haram olan şeylerin tedavi için kullanılması durumunda ne kadârının helâl sayılabileceğini fakihin danışmalı. Fakih de zaruret miktarının tayinini tabibe bırakmalıdır. Dinle tıbbın birbiriyle çelişir yanının bulunmadığını savunan İbn Rüşd tıbbî konularda bilim dışı yollara başvurulmasına, gök cisimlerinin dünya ve insan bedeni üzerinde etkili olduğunu öne süren ve buna göre tedavi usulleri öneren astrolojiye, fala, büyüye ve her türden olağan üstü şifa arama yöntemlerine karşı çıkar. Aristo'yu daha az olmak üzere onun Helenistik dönem yorumcularını, eserlerini şerhettiği Câlî'nin'u, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarını eleştirir; özellikle bir hekim olarak çok itibar ettiği Câlî'nin'un anatomiyile ilgili görüşlerinin daha sonra gelen tabiplerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olduğunu, kendisinin ise bu konuda birtakım kuşkuları bulunduğunu belirtir (Vernet, s. 239).

İbn Rüşd, astronomi alanındaki görüşleriyle de kendinden sonra gelen bilgiler üzerinde etkili olmuştur. Bu konudaki dört eserinden sadece birinin İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça aslı günümüze intikal etmiş, diğerinin de Latince tercümesi gelmiştir. Özellikle Aristo'nun *De Caelo et mundo* (gök ve yeryüzü) adlı eserine yazdığı şerhiyle kendisinin kaleme aldığı *De Substantia orbis* (feleğin cevher oluşu) isimli eserinde Batlamyus'un yer merkezli (geocentrique) sistemine karşı geliştirdiği fikirleri Rönesans döneminde çok itibar görmüştür. Nitekim İspanyol bilim tarihçisi Juan Vernet, İbn Rüşd'ün Aristo'nun gök ve yeryüzüne dair eserine yazmış olduğu şerhin Latince'ye çevrilmesiyle birlikte Batı dünyasında yeni bir ilmi reformun gerçekleştiğini ileri sürer (*Ce que la culture*, s. 199). Bu çevirilerin özellikle, XV. yüzyılda İbn Rüşd'ün'in hâkim olduğu İtalya üniversitelerinde eğitim görmüş ve hayatı boyunca İbn Rüşd'ün bilgini ve filozoflarla yakın ilişki içerisinde bulunmuş olan Copernicus'ın Batlamyus teorisini reddedip güneş merkezli (heliocentrique) sis-

temi kurmasında önemli tesirler icra ettiği sanılmaktadır (a.g.e., s. 200).

Etkileri. 1. Endülüs ve Mağrib. Ölümünden kısa bir müddet sonra Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin son bulması ve Mağrib'de karışıklıkların ortaya çıkması sebebiyle İbn Rüşd'ün fikirleri bu bölgelerde yeterli yankıyı bulamadı. Nitekim filozofun öğrencileri onun düşüncelerini yaymak şöyle dursun bu fikirlerin aşıktan savunuculuğunu bile yapamadılar. İbn Rüşd'ün fikirlerinden etkilendiği sanılan İbn Tumüllüs'ün (İbn Tumlūs) tavrı bunun tipik bir örneğidir. Filozofun vefatından sonra Muvahhidler sarayında hekim olan İbn Tumüllüs, mantığa dair yazdığı tek eserinde adını vermeden hocasının görüşlerine karşı çıkar ve dolaylı bir şekilde metodolojisini eleştirir (Abdülmeccid es-Sagir, s. 336). Öte yandan hemşehrisi ve muhtemelen kendisiyle görüşmüş olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, onunla ilgili olarak alegorik ve trajik iki karşılaşma sahnesinden başka kayda değer bir şey nakletmez. Aslında İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ün akılcı ve gerçekçi yaklaşımını küçümseyerek fikirlerine değer vermediğini göstermeye çalışır. Nitekim benzer görüşleri savunan bir diğer hemşehrisi İbn Seb'in de İbn Rüşd'ü koyu bir Aristocu olmakla suçlar. Fakat kendinden önceki İslâm filozoflarını eleştirmeyi itiyat haline getirmiş olan İbn Seb'in'in İbn Rüşd'ü eleştirmesinin, hatta küçümsemesinin asıl sebebi filozofun Hermetik, gnostik ve batinî yorumlara hiç değer vermemesidir.

İbn Rüşd'ün *Organon*'a yazdığı özetlerin kendi döneminde okutulduğunu kaydeden İbn Haldûn da İbn Rüşd'ün bir mantık kitabını özetlediği halde genel olarak felsefeye pek sıcak bakmadığı için kendisinden söz etmez. İbnü'l-Mühennâ ise İbn Rüşd tarafından İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi't-ıbb*'ına yazılan şerhin Endülüs ve Mağrib'de okutulmasının gelenek halini aldığını, kendisinin de bu kitabı okuduğunu bildirmesine rağmen onun hakkında bilgi vermekten kaçınır. XIX. yüzyıl Mağrib sūfîlerinden İbn Acîbe, İbn Rüşd'ün büyük bir fakih olduğunu, fetvalarının Endülüs'te geniş alâka gördüğünü, fakat felsefeyle ilgilendiği için küfrüne fetva verenlerin bulunduğunu kaydettikten sonra bunun yanlış bir anlayıştan kaynaklandığına dikkat çeker. Diğer bir Endülüslü âlim Lisânüddin İbnü'l-Hatîb İbn Rüşd hakkında, "Ülkenin başkadısı ve müftüsü, doğru yolun (rüşd) arayıcısı, yönlendiricisi ve şeriatı imam iken fel-

sefeyle uğraşması aleyhinde kızgınlıkla-ra yol açmıştır" (Makkarî, X, 251) şeklinde isabetli bir tesbit yapar. Fıkah âlimi Şâtûbî ise şeriatın gerçek amacının ancak felsefe aracılığıyla bilinebileceğini söylediği için İbn Rüşd'e karşı çıkar (*el-Muvâfaqât*, II, 199).

2. Doğu İslâm Dünyası. İslâm dünyasının doğu kesiminde de İbn Rüşd'ün fikirlerine fazla itibar gösterildiği söylenebilir. Daha çok eleştirmek üzere ondan söz eden kaynaklar yine de Mağrib'deki kadar tenkitte aşırı gitmemiştir. XIV. yüzyılda felsefeye, özellikle de Meşşâîliğe, onun etkisinde kalan Eş'arî kelâmına ve Şîî düşüncesine karşı ağır tenkitleriyle tanınan İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün dinî ve felsefî fikirlerini eleştirir. Ancak Aristonun görüşlerini en güzel biçimde onun açıkladığını, görüşlerinin sahil nakille sarîh aklın uzlaştırılması noktasında İbn Sînâ'ninkinden daha doğru ve tutarlı olduğunu belirtir (*Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-naql*, VI, 248). Fahreddin er-Râzî'nin yorumları çerçevesinde Eş'arî kelâmını eleştiren İbn Teymiyye, kendisi gibi Eş'arî kelâmına karşı ağır tenkitler yöneltmiş olan İbn Rüşd'ün dinî görüşlerinin yer aldığı *Faşlû'l-mağâl*, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserlerini birer birer ele alıp incelemekte, ancak filozofun fikirlerinin büyük bir kısmını tenkit etmektedir.

İbn Teymiyye'den sonra gerek eleştirme gerekse benimseme anlamında yaygın bir İbn Rüşd literatürü ortaya çıkmıştır. Meselâ akıl-nakil tartışmasını tekrar gündeme getirerek İslâm düşüncesinde yeni bir akım başlatmak isteyen Fâtih Sultan Mehmed'in, ulemâyı Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün fikirlerini değerlendirmeye teşvik etmesi üzerine Hocazâde Mustafa Muslihuddin Efendi ile Alâeddin Ali et-Tûsî *Tehâfüt*'lerini kaleme almışlardır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 513). Bu eserler incelendiğinde Osmanlı ulemâsının İbn Rüşd'den çok Gazzâlî'den yana tavır koyduğu görülür. XVI. yüzyıl boyunca da tartışılan bu konu üzerine Kemalpaşazâde, Hakîm Şah el-Kazvînî ve Muhyiddin el-Karabâğî de birer eser yazmışlardır. Şair Nevî'nin bu hususta yazdıkları önemli bir felsefî değer taşımaz. İran ve Mâverâünnehir bölgesinde ise İbn Rüşd'ün eserlerinin tanındığına ve okunduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Hatta Safevîler devrinde özellikle Mîr Dâmâd ve Molla Sadra ile başlayan Şîî düşüncesindeki felsefî atımlarda İbn Rüşd'ün izine rastlanmaz. XVIII. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti'nde

Yanyalı Esad Efendi'nin Aristo'nun *Fizika*'sını Arapça'ya tercüme ederken İbn Rüşd'ün şerhlerinden faydalandığı, Mestçizâde Abdullah Efendi'nin kelâm konularını içeren eserinde Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün *Tehâfüt* tartışmalarına yer verdiği görülmektedir. Ancak tartışmalar artık Gazzâlî ve İbn Rüşd çevresinde değil kelâm ve felsefeciler etrafında cereyan etmektedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İbn Rüşd felsefesi İslâm dünyasında belirli bir aydın kesim için ilgi odağı olmuş, bir kısmı onun görüşlerini benimseyerek İslâm düşüncesinde yeni bir ihya hareketi başlatmayı tasarlayan bir kısmı da filozofun akılcı yaklaşımını, Latin İbn Rüşdcüler'i ve Renan tarzında pozitivist bir yorumla değerlendirerek kendi laik, demokratik ve özgürlükçü anlayışları için temel yapmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede ilk defa Lübnanlı Arap asıllı bir hıristiyan olan Farah Antûn, *el-Câmi'a* dergisinde daha çok Renan'ın *Averroès et l'Averroïsme* adlı eserini özetleyerek İbn Rüşd'ün hayatını, eserlerini ve düşünce sistemini konu alan makaleler yayımlamıştır. Oldukça subjektif, rasyonalist ve pozitivist yaklaşımları içeren bu yazılar Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ tarafından *el-Menâr* dergisinde eleştirilmiştir. O dönemde ilgiyle takip edilen din-devlet, din-siyaset ilişkisi gibi konulara dair tartışmalar müslüman aydınların dikkatini yeniden İbn Rüşd üzerine çekmiş, onun fikirleri çağdaş İslâm düşüncesinde önemli gelişmelerin odak noktası haline gelmiştir. Anke von Kügelgen, İbn Rüşd'ün günümüz Arap dünyasına etkilerini inceleyen *Averroes und die arabische moderne Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Leiden 1994) adlı bir doktora tezi hazırlamıştır. Hayatının büyük bir kısmını İbn Rüşd araştırmalarına tahsis eden Mahmûd Kâsım'ı da İbn Rüşdcü düşüncesinin İslâm dünyasındaki çağdaş temsilcilerinden biri saymak gerekir.

Batı'ya Etkileri. İbn Rüşd'ün İslâm toplumuna etkileri oldukça sınırlı kalırken Batı'ya etkileri hem çok yönlü olmuş hem de uzun asırlar devam etmiştir. Hatta günümüzde bir kısım bilim ve düşünce adamı İbn Rüşd'ün fikirlerinin modern bilim ve düşüncenin oluşumunda önemli roller üstlendiğini belirtmektedir. Nitekim Avrupa Birliği onu Avrupa'nın fikrî mimarlarından biri olarak kabul etmiştir. İbn Rüşd'ün Batı'ya etkileri Latin İbn Rüşdcüler, skolastikler ve yahudi İbn Rüşdcü-

ler olmak üzere üç bölüm halinde ince-
nebilir. Buna bir de filozofun görüşleri-
nin modern düşünceye yansımalarını ek-
lemek gerekir.

1. İbn Rüşd Felsefesinin Batı'ya Girişi.
İbn Rüşd'ün adına ilk defa Raoul de Long-
champ'a izâfe edilen bir eserde rastlan-
maktadır. Bundan kısa bir süre sonra
1232 yılına doğru İbn Rüşd'ün Oxford'da
tanınmaya başlandığı görülür. Nitekim
Robert Grosseteste bu tarihlerde filozof-
tan bahsetmekte ve eserlerinden bazı-
larının adını vermektedir. Yine aynı yıl-
larda Hugues de Saint-Cher, Guillaume
d'Avergne, 1240 yılı civarında Guillaume
d'Auxerre ve Chancelier Philippe onun
adından ve fikirlerinden söz etmektedir.
Ancak İbn Rüşd'ün Batı'da ilk tanınması,
eserlerinden bir kısmının Arapça'dan La-
tince'ye çevrilmesiyle olmuştur. Bu çev-
rileri gerçekleştirenlerin başında efsane-
vî bir kişiliğe sahip olan Michel Scot yer
alır. Daha sonra bu tercüme faaliyetle-
rine Hermanus Allemanus, Wilhelme de
Luna ve Pierre Calego'nun katıldığı görü-
lür. Ernest Renan'a göre Michel Scot'un
Batı düşünce tarihine yaptığı en büyük
hizmet İbn Rüşd'ü ilk defa tanıtmış olma-
sıdır (*Averroës*, s. 205). Michel Scot, İbn
Rüşd'ün Aristo'nun çeşitli eserlerine yaz-
dığı küçük şerhleri ve düşünürün *Mağā-
le fî cevheri'l-felek* adlı kendi eserini
Arapça'dan Latince'ye çevirerek Latin-
ler'in ilk defa İbn Rüşd'ü ve Aristo'yu daha
yakından tanımalarını sağlamıştır. Onun
hemen ardından Hermanus Alemanus
(Teutonicus veya Germanicus) İbn Rüşd'ün
Aristo'nun *Rhetorika*, *Poetika* ve *Ethi-
ca Nicomachea* adlı eserlerini, Wilhelm
de Luna ise *Organon*'a yazdığı şerhleri
Latince'ye tercüme etti. Böylece XIII. yü-
z yılın ilk çeyreğine doğru Batı dünyası İbn
Rüşd'ün Aristo'nun mantık ve fizik külli-
yatına yazdığı şerhlere sahip olmuş bu-
lunuyordu.

2. Latin İbn Rüşdcülüğü. İbn Rüşdcü-
lük (Averroïsme), XIII. yüzyılın ilk çeyreğin-
de Batı'da tanınmaya başlanan filozofun
görüşleri ve açıklamaları doğrultusunda,
aynı yüzyılın yarısından itibaren başta Si-
ger de Brabant olmak üzere bazı kişiler
tarafından farklı şekillerde geliştirilen bir
fikir hareketinin ismi olarak kullanılır. Bu
hareketin temsilcileri, teolojik dogmaları
hesaba katmaksızın Meşşâî felsefesine
dayalı bir düşünce ve anlayışı yaymaya çalı-
şmışlardır. Bu hareket kısa zamanda Pa-
ris, Londra ve Oxford gibi o günün kültür
merkezlerinde kümelenen entelektüel-
ler arasında yayılarak dönemin en dikkat

çekici felsefi akımı haline geldi. Ancak ki-
min İbn Rüşdcü olduğu, kimin olmadığı
sürekli tartışma konusudur. Eğer Aristo-
to'nun eserlerinin anlaşılmasında İbn
Rüşd'ün şerhlerine başvuran herkesi İbn
Rüşdcü saymak gerekirse onun görüşle-
rini benimseyenler kadar karşı çıkanları
da bu akım içerisinde değerlendirmek
gerekir. Nitekim Etienne Gilson'un da be-
lirttiği gibi her vesile ile İbn Rüşd'ün fikir-
lerini çürütmeye çalışan en büyük mua-
rızı Saint Thomas bile Aristo'nun anlaşıl-
mayan metinlerini çözmek, kolay anlaşıl-
lanları doğru yorumlayabilmek için İbn
Rüşd'ün şerhlerine başvurma gereğini
duymuştur. Buna karşılık XIII. yüzyıldan
XVIII. yüzyıla kadar Batı dünyasında bir
kısmı aydınlar, açıklamaktan çekindikleri
bazı aşırı fikirlerini İbn Rüşd'e mal etme-
ye çalışmışlar ve çok defa hiç ilgisi olma-
yan görüşleri ona isnat etmişlerdir. Bu
sebeple aşırı görüşlere karşı çıkan ilâhi-
yatçılar genellikle bu görüşlerin sahiplerini
İbn Rüşdcü olarak nitelemişlerdir. Bu
iki anlayış çerçevesinde İbn Rüşdcü sayı-
lan Latin düşünürlerinden Fransisken ta-
rikatı mensubu, aynı zamanda Paris Sa-
natlar Fakültesi öğretim üyesi olan Jean
de la Rochelle'in (ö. 1246) kaleme aldığı,
Batı'da ilk defa İbn Rüşd'ün nefis teorisi-
nin isim verilerek incelendiği *Summa De
Anima* adlı kitap, 1225 yıllarında yazılan
ve İbn Rüşd'ün nefis hakkındaki görüşle-
rini anlatan *De Anima et de Potenciis*
adlı anonim bir esere dayanmaktaydı.
Jean de la Rochelle, bu eserinde Yeni Ef-
lâtuncu-Augustinci-İbn Sînâcı bir ruh an-
layışını İbn Rüşd'e mal etmekteydi. Bu
karışıklık, ancak 1250 yıllarına doğru İbn
Rüşd'ün Aristo'nun *De Anima* adlı ese-
rine yazdığı büyük şerhin tercümesinin
Batı'da tanınmasıyla ortadan kalktı. Di-
ğer bir İbn Rüşdcü olan Boece de Dacie
de İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün psikolojiyle il-
gili görüşlerini Yeni Eflâtuncu bir anla-
yıyla yorumlamaya çalışmaktadır.

İbn Rüşd'den çok İbn Sînâ'nın fikirlerini
paylaşmakta olan İngiliz düşünürü Roger
Bacon, İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbn Sî-
nâ'nın görüşlerine dayanarak faal aklın
insan nefsinin bir gücü olduğunu iddia
ettiğini söyleyerek onu eleştiriyordu. An-
cak Roger Bacon'un 1266 yılında kale-
me aldığı *Opus majus* adlı eserini İbn
Rüşd'ün *Faşlü'l-mağâl*'ini model olarak
yazdığı belirtilmektedir (Wilson, II, 1016-
1018). XIII. yüzyılın ortalarında Aristo'nun
De Anima'sı üzerine iki açıklama yazmış
olan Adam de Buckfield de İbn Rüşd'ün
görüşünü benimseyerek faal aklın nef-

sin bir gücü olduğunu öne sürmekteydi.
Albertus Magnus'un da bu görüşe ka-
tıldığı bilindiğine göre bu dönemde İbn
Rüşd'ün fikirlerinin geniş bir aydın kitle-
si tarafından benimsendiği anlaşılma-
ktadır. Fakat Albertus Magnus kilisenin
baskısıyla 1250 yılından sonra bu görü-
şünden vazgeçecektir.

İbn Rüşdcülük akımının kurucusu ola-
rak tanınan, papalığın verdiği karar uya-
rınca üniversitedeki görevinden uzaklaş-
tırılıp hapse atılan ve bu sırada hizmet-
çisi tarafından öldürülen (1284) Belçika-
lı Siger de Brabant, İbn Rüşd gibi Aristo
felsefesinin insan aklının eriştiği mutlak
hakikatin en iyi yorumu olduğunu düşü-
nüyordu. Saint Thomas'nın ve Albertus
Magnus'un gayretleriyle XIII. yüzyılın son
çeyreğinde sindirilmeye çalışılan, Siger
de Brabant'ın ölümüyle de Paris'te sön-
meye yüz tutan İbn Rüşdcü düşünce kısa
bir süre sonra yeniden canlanmaya baş-
lar. 1310-1327 yılları arasında Paris Sa-
natlar Fakültesi'nde ders veren Jean de
Jandun, Siger de Brabant'ın âkibetine
rağmen derslerinde İbn Rüşd'den geldi-
ği ileri sürülen çift hakikat fikrini savun-
maktan çekinmez. Ayrıca İbn Rüşd'ün
Albert le Grand tarafından da çok beğeni-
len, entelektüel mutluluğun en üst dü-
zeyde mutluluk olduğu ve bunun da an-
cak faal akılla ittisâl sonunda elde edile-
ceği tarzındaki görüşünü de tekrarlar.
Pierre Duhem, papalığın bir kararı üzeri-
ne kiliseye karşı mücadele bayrağı açan
Jean de Jandun'un da İbn Rüşd'ün fanatik
bir taraftarı olduğunu, hatta kendisi-
ni Aristo ve İbn Rüşd'ün mukallidi diye
tanıttığını, onun nazarında İbn Rüşd'ün
"muhteşem ve mükemmel bir tabiat bil-
gini" olduğunu bildirmektedir (*Le système
du monde*, IV, 97, 100). Jean de Jandun ile
birlikte Paris'te Gilles d'Orleans, Jacques
de Douai ve Jean de Dacie gibi kişiler de
bu yüzyılda İbn Rüşdcü olarak biliniyor-
du.

Paris'te başlayıp bütün Avrupa'ya ya-
yılan İbn Rüşdcülük hareketi, Rönesans'a
kadar etkili felsefi görüş olarak Latin
dünyasının gündemini işgal etmeyi sür-
dürdü. Ancak bu hareketin en canlı oldu-
ğu bölge XIV. yüzyıl İtalya'sıdır. *İlâhi Ko-
medya*'nın yazarı Dante'nin, ilk dönem
yazılarında Eflâtun'un *Devlet*'i doğrul-
tusunda bir siyaset felsefesi geliştirmeye
çalıştığı ve bu konuda İbn Rüşd'ün
özellikle entelektüel mutluluk kavramı-
na ayrı bir önem verdiği görülmektedir.
Nitekim *Monarşi* başlıklı eserinde insan-
lığın düşünce mekanizmasının ne bir fert

ne de bir grupla aynı dönemde tamamen güncelleştirdiğini, dolayısıyla insan türünde bu entelektüel faaliyetin gerçekleştiği çokluğun bulunması gerektiğini savunur ve, "İbn Rüşd'ün *De Anima* şerhinde söylemek istediği de budur" der. Akılların birliği fikrini kâinatta aramak yerine devlette aramak gerektiğini düşünen Dante, İbn Rüşd'ün psikolojik, kozmolojik ve entelektüel görüşlerinden çok politik görüşlerini benimser. Başkalarının İbn Rüşdcü olduğu için kınadığı Sigier de Brabant'ı da "evrensel bir ışık saçıcı" olarak tanıtır (*Hayoun de Libera*, s. 110-112).

1313 yılında Paris Üniversitesi rektörlüğü yapan ve Jean de Jandun'un yakın arkadaşısı olan Marsilio Mainardini, *Defenseur de la paix* adlı eserinde İbn Rüşd'ün Eflâtun'un *Devlet*'ine yazdığı şerhi esas alan bir monarşiden söz eder. Mainardini bu eserindeki görüşleriyle, daha sonra Batı'da tartışılacak olan çok seslilik ve çeşitlilik ilkeleriyle laik ve demokratik anlayışın gelişmesine de imkân hazırlayarak radikal bir siyasî düşüncüyü başlatmış oluyordu.

XIV. yüzyılda Bologna Üniversitesi çevresinde toplanan İbn Rüşdcüler, her ne kadar daha sonra Padoa şehrinde birleşen İbn Rüşdcüler kadar meşhur olmasılarsa da en az onlar kadar etkili olmuşlardır. Bologna İbn Rüşdcülüğü'nün önde gelen temsilcileri arasında Toddeo de Parma (Angelo d'Arezzo, Anselme de Come) gibi isimler bulunmaktaydı. Bunlardan özellikle Angelo d'Arezzo kelimenin tam anlamıyla bir İbn Rüşdcü'dür.

XV-XVI. yüzyıllarda Padoa Üniversitesi çevresinde İbn Rüşdcülüğün en yaygın fikir akımı olduğu görülür. XIII. yüzyılda Paris Üniversitesi'nde Aristo okutulduğu gibi bu dönemde de Padoa Üniversitesi'nde İbn Rüşd ve onun takipçisi sayılan Sigier de Brabant ile Jean de Jandun'un fikirleri okutulmaktaydı. Her ne kadar Etienne Gilson başta olmak üzere bazı Ortaçağ felsefesi uzmanları bu akımın pek yeni görüşler getirmediğini öne sürerse de Bruno Nardi'nin çalışmalarından sonra Padoalı İbn Rüşdcüler'in düşünce tarihinde önemli bir yer tuttuğu ortaya çıkmıştır. İbn Rüşd'ün kitabının ilk defa Padoa'da basılmasından dört yıl sonra (1476) Venedik'te XV. yüzyılın en önemli İbn Rüşdcüler'inden biri sayılan Paolo Nicoletti, İbn Rüşdcü teliflerin en etkili olan *Summa naturalium* adlı eserini yayımladı. Ondan sonra Padoa Üniversitesi'nde mantık ve tabiat bilimleri bölümünün başına geçen selefi Gaetano de

Thiene, Nicoletto Vernia, Augustino Nifus ve Alessandro Achillini gibi birçok düşünür İbn Rüşdcü görüşler doğrultusunda fikir geliştirdi. Bu dönemde İbn Rüşdcülüğün klasikleri arasında yer alan *De divisio philosophiae* adlı eserinde Nicoletto Vernia bir ve bozulmaz mufârik cevherlerden, faal akılla ittisâlden söz ediyor, entelektüel bilginin sağladığı erişilmez mutlulukla ilgili görüşünü Albertus Magnus aracılığıyla İbn Rüşd'e dayandırıyor.

Latin İbn Rüşdcülerinin temel tezlerinden bir bölümünün İbn Rüşd'ün tezleriyle örtüştüğü görülmekteyse de son araştırmalarda bunların büyük bir kısmının İbn Rüşd ile bir ilişkisi bulunmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca uzun tarihi boyunca (XIII-XVIII. yüzyıllar) Latin İbn Rüşdcülüğü hareketinin homojen bir yapı arzemediği görülmektedir. Bunlardaki fizik, metafizik, psikoloji, ahlak ve politika konularında yoğunlaşan temel tezlerin ana hatlarıyla İbn Rüşd felsefesinden beslendiği, fakat vardıkları sonuçların ondan çok farklı olduğu anlaşılmaktadır. Bu tezlerin başlıcaları şöyledir: Allah doğrudan bir tek varlık yaratmıştır, öteki varlıkların hepsi bu tek varlık aracılığıyla var edilmiştir. İlk sebep de denilen yaratıcı bir tektir ve gayri maddidir. Tanrı, varlıkları kendi hür iradesiyle değil zorunlu olarak yaratmıştır. Tanrı ile diğer varlıklar zamandıştır, yani onlar da Tanrı gibi ezeldir. Canlı olan gök cisimleriyle yeryüzündeki varlıklar arasında zorunlu bir ilişki vardır ve yeryüzünde olacak şeyleri doğrudan bu ilişki belirler, dolayısıyla bu konularda ferdin hürriyeti söz konusu değildir. İnsan türünün ortak olduğu bir tek akıl, bir tek nefis mevcuttur, ölümsüz olan bu nefistir. Bu sebeple tek tek fertlerin nefisleri bedenle birlikte yok olacak, tür olarak insanlığın akli ebedî kalacaktır. Biri dinin, diğeri felsefenin kabul ettiği iki gerçek vardır. Bunlar ayrı ayrı ve kendi bütünlükleri içinde kabul edilmelidir. Bu iki gerçek birbiriyle çelişirse aklın ürünü olması sebebiyle felsefeninki hakikat olarak kabul edilmelidir. Hakikat en doğru olarak Aristo tarafından açıklanmış ve yine en doğru şekilde İbn Rüşd tarafından yorumlanmış olup bu iki filozofun görüşleri tartışmasız benimsenmelidir.

Şüphesiz pek çok problemi de beraberinde getiren bu görüşlerin bir kısmı İbn Rüşd tarafından savunulmaktaysa da büyük bir bölümü İbn Rüşdcüler'in ona izâfe ettiği görüşlerdir. Meselâ Ortaçağ Latin dünyasında çokça eleştirilen akılların bir-

liği fikrini İbn Rüşd'ün benimsediği söylenemez (yk. bk.). Çokça eleştirilen çift hakikat fikrine gelince İbn Rüşd bunu temelden reddetmekteydi. Nitekim özellikle din-felsefe ilişkisini ele aldığı *Faşlü'l-makāl*'de dinle felsefenin aynı kaynaktan beslenen "iki sütkardeş" olduğunu vurgulamaktaydı. Ancak gerek bu eseri gerekse aynı konuların kısaca yer aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* adlı kitapları, İbn Rüşdcülüğün çok etkili olduğu yıllarda Latince'ye veya İbrânîce'ye çevrilmediği için Latin İbn Rüşdcüler filozofun bu görüşlerinden haberdar olmaksızın ona çift hakikat fikrini izâfe etmişlerdir. Hatta Grabmann'a bakılırsa çift hakikat görüşü, Latin İbn Rüşdcüler tarafından değil XVI. yüzyılda Pomponazzi tarafından ortaya atılmıştır.

Latin İbn Rüşdcülüğü'ne Karşı Tepkiler. XIII. yüzyılın başında Aristo'nun ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Batı'ya girmesiyle birlikte karşıt tavırların da ortaya çıktığı görülür. Başlangıçta filozofun fikirlerine ılımlı bakan skolastik düşünürler daha sonra ona karşı tavır almış, öte yandan Katolik kilisesi bu fikirleri yasaklayıp mensuplarını aforoz ederken siyasî otoriteler de çok defa bu yasaklama kararlarına iştirak etmişlerdir. Skolastikler, İbn Rüşd'ün şerhleriyle birlikte Aristo felsefesinin zengin birikiminin kilise büyüklerinin eserlerini gölgede bırakacak kadar ilgi topladığını görünce, biraz da Latin İbn Rüşdcüler'in tavırlarından rahatsız olarak filozofun görüşlerini reddetmeye başladılar. Özellikle İspanyol Pierre, XXI. Jean adıyla papa olunca İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı çıkan tavırları destekliyor, bir yandan çeşitli aforoz kararlarıyla bu hareketi sindirmeye çalışırken öte yandan konuyu kilise dogmaları ışığında yeniden değerlendirip yorumlama çabalarına destek veriyordu. Bunun için kendilerine bizzat papalık tarafından görev verildiği anlaşılan Albertus Magnus ve Saint Thomas, doğrudan İbn Rüşd karşıtı eserler yazarak bu hareketin fikrî temellerini çürütmeye çalıştıkları gibi İbn Rüşd'ün dayandığı Aristo düşüncesini de hıristiyan inançları doğrultusunda yeniden yorumladılar. Ancak İbn Rüşd ile Aristo'nun eserlerini bu amaçla inceleseler de pek çok konuda onun fikirlerinin etkisinde kaldıkları ve bunları yer yer benimzedikleri görülür. Özellikle başlangıçta bir İbn Rüşd hayranı olan Albertus Magnus, İbn Rüşdcülük aleyhtarı gelişmelerin ardından kaleme aldığı akılların birliği konu-

sundaki *De unitate intellectus* adlı eserinde bu konudaki tavrını değiştirdi.

Albertus Magnus'tan sonra İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı en sert eleştiriyi Saint Thomas yapmıştır. Saint Thomas, Paris'te bazı akademisyenlerin İbn Rüşd'ü ve İbn Rüşdcü fikirleri benimseyip savunduklarını görünce papalığın da teşvikiyle bunlara karşı mücadeleye karar vermiş ve İbn Rüşdcülük karşıtı eser kaleme almıştır. *Summa contra gentiles* adlı eserini hıristiyan olmayanlara (Grek ve İslâm filozofları) karşı bu dini temellendirmek ve savunmak amacıyla yazmıştır. Asıl çabasını, İbn Rüşd'ün görüşlerini çürütme ve XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Latin dünyasını kuşatmaya başlayan İbn Rüşdcülük akımını engellemeye harcayan Saint Thomas, bunun yapılmaması halinde bu putperest (müslüman) fikirlerinin hıristiyan dünyasının tamamını kuşatabileceğini söylüyordu. Buna rağmen akılla iman ilişkisi konusunda genellikle İbn Rüşd ile paralel düşünen Saint Thomas, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillerinin pek çoğunda ve özellikle inâyet delilinde de bütünüyle İbn Rüşd'ün görüşlerini tekrarlar; âlemin yaratılışı konusunda ise onu tenkit ederek bu konunun bir iman meselesi olduğunu söyler. "Allah âlemin ilk maddesini (heyûlâ) yoktan ve bir defada yaratmıştır" diyerek İbn Rüşd gibi kendisi de sudûru reddeder; bilgi nazariyesinin büyük bir bölümünü İbn Rüşd'den alır (Mahmûd Kâsım, *La théorie de la connaissance*, s. 85). İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı en ağır eleştirilerini hayatının son döneminde yazdığı *De unitate intellectus contra Averroistas* (İbn Rüşdcüler'e karşı aklın birliği) adlı eserinde yönelten Saint Thomas'ın, İbn Rüşd'ün görüşlerini eleştireceği zaman sık sık adını andığı halde fikirlerini benimserken adından hiç söz etmemesi dikkat çekicidir. Miguel Asin Palacios'a göre Saint Thomas din-felsefe ilişkisi konusundaki görüşlerini, İbn Meymûn'a ait *Delâletü'l-hâ'irîn*'in İbrânice nüshası vasıtasıyla veya Arapça'yı iyi bilen yakın dostu Raimond Martini'nin yardımıyla İbn Rüşd'den almıştır.

Saint Thomas'dan sonra İbn Rüşd'e ve İbn Rüşdcülüğe karşı en ağır eleştirileri, Latin kaynaklarında Aegidius Romanus diye anılan Gilles de Rome (ö. 1316) yöneltilir. Gilles de Rome *Erroribus Philosophorum* adlı eserinde, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de Meşşâî filozoflarına yönelttiği eleştirileri hemen hemen bütünüyle tekrarladığı gibi onun üslûbunu da

aynıyla benimser. Arap asıllı bir hıristiyan olduğu ileri sürülen Fransiskan papazı Raimond Lulle, müslümanlara karşı mücadelesinde en büyük hücumları İbn Rüşd'e ve onun izinden giden Latin din daşlarına karşı yöneltmiştir. Lulle'e göre bütün dinsizler gibi İbn Rüşdcüler de zora başvurularak bu sapıklıktan döndürülmelidir.

İbn Rüşdcüler üzerindeki baskılar zamanla daha da arttı. Nihayet Paris Piskoposu Etienne Tempier, Albertus Magnus ve Saint Thomas'ın görüşleri doğrultusunda hareket ederek 10 Aralık 1270 tarihinde felsefe ve bilhassa İbn Rüşdcülük'le ilgili on üç maddelik yasaklama kararını yayımladı. Sonraki dönemlerde de bu tür kararların alındığı ve uygulandığı görülmektedir.

3. Yahudi İbn Rüşdcülüğü. İspanya başta olmak üzere İtalya, Güney Fransa, Katalonya ve Kuzey Afrika'da yaşayan yahudiler, Latinler'le birlikte İbn Rüşd'ün eserlerinin ve fikirlerinin Batı'da tanınmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Çok sayıda yahudi müterciminin yanında doğrudan İbn Rüşd'den etkilenmiş yahudi düşünürleri de vardır. XIII. yüzyılın ikinci yarısında muhtemelen Katalonya'da yaşamış ve Gazzâlî'nin *Mağâşidü'l-felâsife*'sini *Kawwanot ha-Plosofim* adıyla İbrânice'ye tercüme ederek esere bazı ilâveler yapmış olan Isaac Albalag bunlardan biridir (Georges Vajda, s. 7). Isaac Albalag, İbn Rüşd'ün sürekli yaratma tezi ni aynen tekrarlar. Gazzâlî'nin *Mağâşidü'l-felâsife*, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yağzân* ve İbn Meymûn'un *Delâletü'l-hâ'irîn* adlı eserlerine birer şerh yazmış olan Moise de Narbonne da İbn Rüşd'e büyük bir hayranlık duymuştur. Aristo'nun mantık külliyyatı için yazdığı küçük şerh ile *Fizika*'sına yazdığı orta şerh üzerine hâşiyeye kaleme almış olan Moise de Narbonne, İbn Rüşd'ün *Risâle fi cevheriyyeti'l-felek* (*De substantia orbis*), *İttişâlü'l-'akli'l-müfârih bi'l-insân* ve *Risâle fi'l-'akli'l-heyûlânî li'l-İskender el-Afrodisî* adlı eserlerine bir hâşiyeye yazmıştır. Latin İbn Rüşdcüler gibi onun nazarında da İslâm felsefesinin en büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'ün eserleri, hem Aristo'nun en iyi yorumu hem de genel felsefenin en mükemmel açıklamasıdır. Levi ben Gershom da İbn Rüşdcü olduğunu ön plana çıkarmamakla birlikte sürekli onun görüşlerinden yararlanmış ve eserlerinden on dördüne şerh yazmış, zaman zaman İbn Rüşd'ün görüşlerini kendisi için dayanak alıp Aristo'yu eleştirmiştir. XV.

yüzyılın ortalarında İtalya'daki yahudi cemaati arasında olduğu kadar hıristiyan toplulukları arasında da büyük bir itibara sahip olan Eliya Delmedigo da İbn Rüşd'ün görüşlerini savunan diğer bir yahudi asıllı filozoftur. Bu filozof İbn Rüşd'ün, Aristo'nun *Meteorologika* ve *Metafizika*'sına yazdığı şerhlerle Eflâtun'un *Cumhûriyet*'ine yazdığı şerh başta olmak üzere beş ayrı kitabını Latince'ye çevirmiştir. Jacob ben Abba Mari, Samuel İbn Tibbon ve oğlu Moses İbn Tibbon ile Calonymos ben Calonymos ben Meir, İbn Rüşd'ün Batı'da tanınmasına katkıda bulunan öteki yahudi mütercimlerinden bazılarıdır.

4. İbn Rüşd ve Modern Batı Düşüncesi. XIII-XIV. yüzyıllarda Fransa'da (Paris), XIV-XVI. yüzyıllarda İtalya'da (Bologna-Padoa) yaygın olan İbn Rüşdcülüğün, yeni bulunan metinlere bakılırsa XIV-XV. yüzyıllarda Kuzeydoğu Avrupa'da da yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim Erfurt şehrinde *De Anima*'ya bir şerh yazan Magister Theodoricus'un yazılarının onun İbn Rüşdcü olduğu anlaşılmalıdır. Göttingen Kütüphanesi'nde yeni bulunan el yazması bir mecmuada, aynı yıllarda İbn Rüşdcü olduğu anlaşılan bir grup ilim adamının yine Erfurt'ta yazdığı *De Anima* ile ilgili bazı metinler yer almaktadır. Her iki metnin karşılaştırılmasından, bu yazmalarda Jean de Jandun'un açıklamaları doğrultusunda akıllar teorisinin tartışıldığı görülmektedir. Yine XV. yüzyılda Krakov Üniversitesi'nde bulunduğu anlaşılan bir grup İbn Rüşdcü'den André Koscian adlı bir profesör Erfurtlu İbn Rüşdcüler tarzında bir *De Anima* şerhi yazar. Henüz yeterince incelenmemiş olan bu metinler, XV. yüzyılda Kuzeydoğu Avrupa'da etkili bir İbn Rüşdcü akımının mevcut olduğunu göstermektedir (Zdzislaw Kuksewicz, s. 275-279).

Juan Vernet, Aristo'nun *De Caelo et Mundo* adlı eserine İbn Rüşd tarafından yazılan şerhin Latince'ye çevrilmesiyle Batı'da yeni bir bilimsel reformun gerçekleşmiş olduğunu söyler (*Ce que la culture*, s. 199) ve özellikle bu çevirilerin Copernicus'ın Batlamyus teorisini reddedip güneş merkezli sistemi kurmasında etkili olduğunu bildirir (*a.g.e.*, s. 200). Copernicus'ın, hayatı boyunca hep İbn Rüşdcü bilgin ve filozoflarla yakın ilişki içerisinde bulunduğu bilinmektedir. Öte yandan Giordano Bruno ve Galilei'nin, İbn Rüşdcüler'le temas halinde oldukları ve bazı konularda İbn Rüşd'ün etkisi altında kaldıkları bildirilmektedir. Ünlü kâşif Cristof

Colomb da Aristo ile İbn Rüşd'ün görüşlerine dayanarak dünyanın yuvarlak olduğunu ve İspanya'dan Batı'ya doğru gidince Hindistan'a ulaşabileceğini bildirmekteydi.

Catherin Wilson, İbn Rüşd'ün *Faşlü'l-makāl*'de incelediği din-felsefe, akıl-vahiy ilişkisi konusundaki fikirlerinin XVII. yüzyıl filozofları arasında bile etkili olduğunu, özellikle Bayle'in ve Leibnitz'in yazılarında akis bulduğunu, bu asrın başlarında Vanini'nin hâlâ kendisini İbn Rüşd'ün öğrencisi olarak takdim ettiğini bildirmektedir (*History of Islamic Philosophy*, II, 1016-1018). Leibnitz, "ünlü Arap filozofu" diye tanıttığı İbn Rüşd'ün akılların birliği fikrini bir tür zihni ateizm olarak niteler. Ayrıca onun verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre XVII. yüzyılın ortalarında gizli gizli de olsa İbn Rüşd'ün görüşleri savunulmaktaydı. Bazı araştırmacılar, Spinoza'nın eserlerinde özellikle din-felsefe ilişkisi konusunda İbn Rüşd'ün tesisinin açık olarak görüldüğünü bildirmektedir (*Rosenthal, Revue de synthèse*, sy. 89-91 [1978], s. 159 vd.). Aydınlanma döneminin iki büyük filozofu Kant ile Lessing de tartışmalarında birbirlerini İbn Rüşd'ün olarak eleştirmişlerdir.

Rönesans dönemi resim sanatında da İbn Rüşd'ün ve İbn Rüşdçülüğün yansımalarına rastlanır. Nitekim Rafael'in "Atina felsefe okulu" adlı tablosunda İbn Rüşd de yer almaktadır. Ayrıca İtalyan ressamı Gozzoli'nin yaptığı bir tabloda Saint Thomas bir yanına Aristo'yu, bir yanına Eflâtun'u alarak İbn Rüşd'ü ayaklarının altında ezer durumda gösterilmektedir. Yine bu dönemdeki diğer bir tabloda Saint Thomas'nın eleştirileri karşısında ne yapacağını şaşırması olan İbn Rüşd'ün elini şakaklarına dayayıp düşündüğü görülmektedir (daha geniş bilgi için bk. Renan, *Averroès*, s. 301-319).

İbn Rüşd bir yandan ilim ve felsefenin temel konularında, öte yandan çeşitli İslâmî disiplinlerle Arap dili ve edebiyatı alanında yazdığı eserleri ve farklı yaklaşım tarzıyla klasik İslâm düşüncesinin son ve en büyük temsilcisi, Aristo'dan sonra gelen Helenistik dönemin ve Ortaçağ bilim ve düşüncesinin de en büyük şahsiyetlerinden biri olmuştur. Ayrıca İbn Rüşd geliştirdiği te'vil anlayışıyla modern hermenötüğün öncüsü, akılcı yaklaşımıyla rasyonalizmin hazırlayıcısı ve objektif araştırma yöntemiyle metodolojinin kurucusu olduğu gibi XVII-XVIII. yüzyıl Aydınlanma hareketinin ve modern bilimsel düşüncenin de öncü şahsiyetlerinden

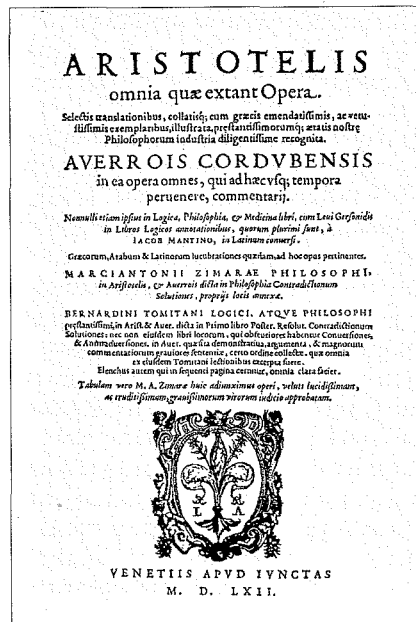
biri kabul edilmiştir (Kurtz, s. 29). Buna rağmen onun düşüncelerinin İslâm toplumunda ilgi görmemiş olması, Paul Kurtz tarafından yalnız İslâm felsefesinin değil genel felsefenin en büyük entelektüel trajedisi olarak değerlendirilmiştir (a.g.e., s. 31).

Eserleri. İbn Rüşd din ilimleri, mantık, tabiat bilimleri (fizik), metafizik, psikoloji, zooloji, astronomi, tıp, politika ve ahlak gibi pek çok dalda eser kaleme aldığı gibi bilhassa Aristo'nun kitaplarına yazmış olduğu kısa (compendium), orta (medium) ve büyük (magnum) ölçüde şerhleriyle Ortaçağ'ın en büyük yorumcusu unvanını kazanmıştır. İbn Rüşd'ün hayatından bahsedilen klasik kaynaklarda eserlerinin listesi mevcutsa da en geniş ve tam liste sadece üç eserde yer almakta, sonraki kaynaklar genellikle bu listeleri tekrarlamaktadır. Bunlardan Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinin listeleriyle birlikte İbn Rüşd'ün bazı tıbbî eserlerinin yazmalarının da yer aldığı bir mecmua içerisinde günümüze ulaşan "Bernâmecü'l-fakih İbn Rüşd" başlıklı listede yetmiş sekiz eserin adı kaydedilmektedir. Escorial Library'de Derenbourg kataloğunda kayıtlı bulunan bu mecmuada (nr. 888, vr. 83^v-83^z) yer alan metin Renan (*Averroès*, s. 462-465) ve Anawati (*Mü'el-*

lefâtü İbn Rüşd, s. 36-40) tarafından neşredilmiştir. "Bernâmecü'l-fakih İbn Rüşd"-deki eserlerin hemen hemen tamamı, bazı küçük değişikliklerle İbn Abdümelik'in *ez-Zeyl ve't-tekmile* (nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1973, VI, 27-31) adlı kitabında mevcuttur. İbn Ebû Usaybia'nın listesinde ise kırk yedi kitap vardır. Bu liste, başta Zehebî ve Safedî olmak üzere daha sonraki müellifler için esas teşkil etmiştir.

İbn Rüşd'ün eserleri üzerine yapılan modern çalışmalar Renan'dan bu yana devam etmektedir. Bunlardan önemli olanlar şunlardır: a) XX. yüzyıl başlarında Maurice Bouyges tarafından hazırlanan listede İbn Rüşd'e ait seksen dört eser adı zikredilmektedir ("Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge", *Mélange de l'Université Saint-Joseph*, VIII/1 [Beyrouth 1922], s. 13-96). b) P. Manuel Alonso, İbn Rüşd'ün eserlerinin listesini *La Cronologia en las obras de Averroes, miscellanea comillas* adlı eserinde yayımlamış (Santander 1943, s. 441-460), ardından bu çalışmayı, İbn Rüşd'ün *Faşlü'l-makāl* ve *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* adlı eserlerinin İspanyolca çevirisinden ibaret olan *Teologia de Averroes, estudios et documentos*'un baş tarafında yeniden neşretmiştir (Madrid-Granada 1947, s. 51-98). c) Georges C. Anawati, ölümünün 800. yılı münasebetiyle İbn Rüşd'ün hayatı ve eserlerine dair klasik kaynakları ve modern çalışmaları derleyerek *Mü'el-lefâtü İbn Rüşd* başlığı altında yayımlamıştır (Cezayir 1978). d) Salvador Gomez Nogales de İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle bir bibliyografi çalışması yapmıştır. *Bibliografía sobre las obras de Averroes* (Paris 1978) başlıklı bu incelemede düşünürün Arapça, Latince ve İbrânicé tercümeleriyle birlikte altmış altı eserinin ismi kaydedilmektedir. e) Cemâleddin el-Alevî, doğrudan filozofun Arapça eserlerine başvurarak yeni bir kronolojik bibliyografya denemesi yapmış ve bu çalışmasını *el-Metnü'r-Rüşdî* adıyla yayımlamıştır (Mağrib 1986). 108 eserin yer aldığı bu çalışmada düşünürün sadece elli altı eseri gözden geçirilerek incelenebilmiştir. Alevî'ye göre diğer elli iki eser Arapça aslıyla günümüze ulaşmamıştır. Bunlardan bir kısmının yalnız Latince ve İbrânicé çevirileri, bir kısmının da sadece İbrâni harfleriyle Arapça metni gelebilmiş, bir kısmı ise kaybolmuştur. f) Harry A. Wolfson, 1931 yılında İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin Latince ve İb-

İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerini ihtiva eden ve Junetas tarafından diğer şârihlerin eserleriyle birlikte basılan Latince külliyatın kapağı (Venedik 1562)



rânice tercümelerinin neşri konusunda bir plan hazırlayarak "Averrois in Aristotelem" serisinin yayımı projesini başlatmış (*Speculum*, II [Cambridge 1931], s. 412-427), bundan yaklaşık otuz yıl sonra söz konusu planını gözden geçirerek İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin yeni bir dökümünü hazırlamıştır ("Revised Plan from the Publication of a Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem", *Speculum*, XXXVIII [Cambridge 1963], s. 88-104). Ancak bu çalışmalarda düşünürün eserlerinin tam listesini ve bunların günümüze ulaşmış olup olmadığını, ulaştıysa hangi kütüphanelerde bulunduğunu tesbit pek mümkün değildir.

Renan'ın *Averroès et l'Averroïsme*'inden bu yana İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerin büyük şerhler (tefsîr / grand commentaire / commentarii magni), orta şerhler (telhîse / commentaire moyen / commentarii medii), küçük şerhler (cevâmî') veya özetler (muhtasar / abrégé / résumé / paraphrase / epitomes / compendium) olmak üzere dört bölüm halinde incelenmesi âdet olmuşsa da (Renan, *Averroès*, s. 59) gerçekte İbn Rüşd Aristo'nun bütün eserlerine üç tür şerh yazmış değildir. Bazılarına her üçünü, bazılarına sadece ikisini, bazılarına da yalnız birini yazdığı anlaşılmaktadır. Büyük şerhlerde filozof önce Aristo'nun metnini verir, ardından kendi görüşlerini anlatır. Bu açıklama tarzı Aristo'nun yorumcularından İskender Afrodisî, Themistius, Simplicius gibi Helenistik filozoflarla Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozofların şerhlerinden çok farklıdır. Bu yorumcular Aristo'nun bir konuyla ilgili fikirlerini alıyor ve bunu açıklamaya çalışıyorlardı. İskender risâleler bu türün örneklerindedir. İbn Rüşd ise doğrudan doğruya müellifin metnini paragraflar halinde alıp sonra onu yorumlar. Bunu yaparken de Aristo'nun eserleriyle öteki şârihlerinkinden örnekler verir (a.g.e., s. 59; *Faşlü'l-makâl*, neşreden giriş, s. 13-14). Ancak bu yöntemin her eser için geçerli olduğu söylenemez. Ayrıca "makâle" adını taşıyan beşinci bir yazım tarzından da söz etmek gerekir (Cemâleddin el-Alevî, s. 139 vd.). Orta şerhlerde Aristo'ya ait bir eserin her paragrafının ilk kelimesi alınır ve o paragrafın açıklaması yapılır. Burada hangi fikirlerin Aristo'ya, hangilerinin İbn Rüşd'e ait olduğunu tesbit etmek güçtür. Özetlerde ise artık metin açıklamaları yerine doğrudan Aristo'nun görüşlerine yer verilir; bu yorumlar bütü-

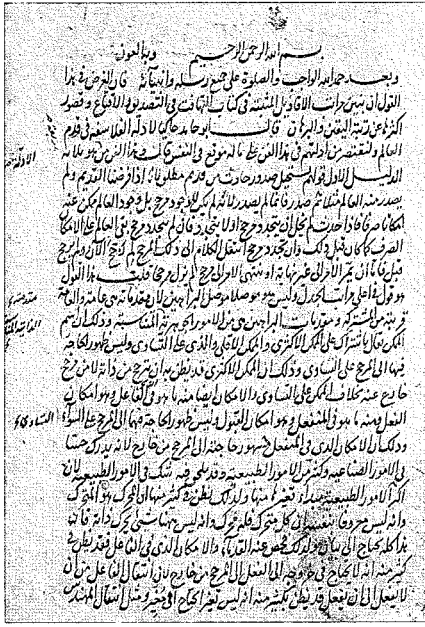
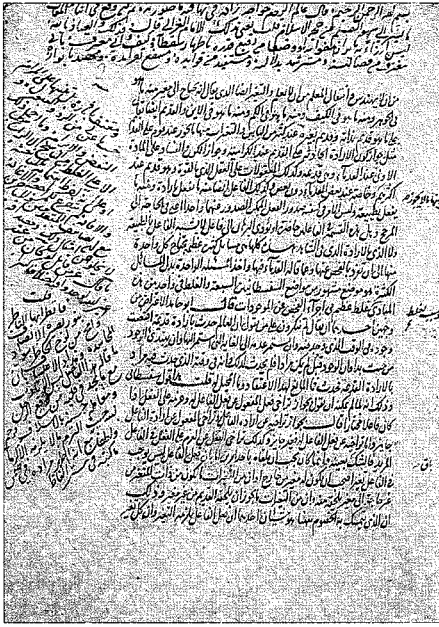
nüyle İbn Rüşd'ün kendisine aittir. İbn Rüşd, açıklamalar yaparken Aristo'nun eserlerinden alıntılar yapmakla beraber tamamen kendi fikirlerini ortaya koyar.

İbn Rüşd'ün yazdığı toplam otuz sekiz şerhten sadece yirmi sekizinin Arapça orijinali günümüze ulaşmıştır. Bunlardan on beşi Arapça ve Arap harfleriyle, dördü Arapça olarak ancak Arap ve İbrânî harfleriyle, dokuzu da Arapça fakat yalnız İbrânî harfleriyledir. On eserin Arapça asılları kaybolmuş, sadece Latince ve İbrânice tercümeleri günümüze gelebilmiştir. İbn Rüşd'ün şerhlerini ihtiva eden Latince külliyat Juncas tarafından Aristo'nun Grek, Latin ve Yunan şârihlerinin eserleriyle birlikte büyük boy on bir cilt halinde basılmıştır (Venedik 1552, 1562, 1575: *Aristotelis omnia quae extant opera, Averrois Cordubensis in ea opera omnes*). Ayrıca düşünürün eserlerinden bir kısmı Philippus Venetus (1481), Andreas Torresanus de Asula (1483) ve Corninum de Tridino (1560) tarafından Venedik'te neşredilmiştir.

İbn Rüşd'ün eserleri daha başlangıçta yahudi müelliflerinin ilgisini çekmiş ve büyük bir kısmı İbrânice'ye çevrilmiştir. Muhtemelen bunda düşünürün yahudi kökenli olduğu söylentisinin tesiri olmuştur. Ancak yahudi din âlimi ve düşünürü Mûsâ b. Meymûn'un İbn Rüşd'e atıflarında bulunmasının da bunda etkili olduğu düşünülebilir. Yahudi mütercimleri bu eserlerden bir kısmını İbrânice'ye tercüme ederken bir kısmını da Arapça fakat İbrânî harfleriyle yazmışlardır. Nitekim Paris Bibliothèque Nationale'in İbrânice bölümünde filozofun yaklaşık elli adet eserinin yazma nüshası mevcuttur. Viyana'da da kırk civarında nüsha bulunmaktadır. Papaz de Rossi'nin mecmuası içerisinde İbn Rüşd'ün İbrânice tercümelelerinden yirmi sekizi yer almaktadır (Ahmed Şahlân, s. 168).

A) Din İlimleri. a) Telif. 1. *Bidâyetü'l-müctehid** ve *nihâyetü'l-mukteşid*. İbn Rüşd'ün Mâlikî fihhına dair günümüze ulaşan tek eseri olup Karaviyyî'nin Kütüphanesi'ndeki nüshaya (nr. 1159) dayanarak ilkin 1909'da Fas'ta yayımlanmış, daha sonra Kahire ve İstanbul'da birçok defa basılmıştır. Eserin bazı bölümleri Fransızca, İngilizce ve Almanca'ya tercüme edilmiş, kitap ayrıca Ahmet Mevlânî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I-II, İstanbul 1973-1976). 2. *Faşlü'l-makâl** *fi mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl* (*Faşlü'l-makâl ve taqrîru mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*). İbn

Rüşd'ün vahiy ile aklın, dinle felsefenin uzlaştırılması ve te'vil konularında kaleme aldığı bu eserin daha önce, Arapça orijinalinden tam veya bölümler halinde dört yazmasının günümüze ulaştığı ve bunlardan ikisinin Leiden'de, birinin Oxford'da, birinin de Paris Bibliothèque Nationale'de bulunduğu bilinmekteydi. Yapılan araştırmalarda ise ikisi İspanya'da (Escorial Library, nr. 632; Madrid Biblioteca Nacional, nr. 5013), ikisi de İstanbul'da (Köprülü Ktp., nr. 1601; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2490) olmak üzere dört nüshasının daha bulunduğu tesbit edilmiştir. XIII. yüzyılın sonlarında veya XIV. yüzyılın başlarında adı bilinmeyen bir mütercim tarafından İbrânice'ye çevrilen eserin İbrânice metnini Norman Golb yayımlamıştır ("The Hebrew Translation of Averroës's Faşl al-Maqâl", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXV [New York 1956], s. 91-113; XXVI [1957], s. 41-64). Eser pek çok dile tercüme edilmiştir. 3. *ed-Damîme*. İbn Rüşd'ün Allah'ın bilgisi konusunda *Faşlü'l-makâl*'e ek olarak kaleme aldığı bu eser de yukarıdaki kütüphanelerde günümüze ulaştığı gibi Dominiken rahibi Raimond Martini tarafından Latince'ye çevrilerek *Pugio Fidei* adlı eserin içine dercedilmiştir. 4. *el-Keşf* 'an menâhici'l-edille*. Üç nüshası günümüze ulaşan eser (Dârü'l-kütübü'l-Mısıriyye, nr. 129, 133; Escorial Library, nr. 632) 1859'da Marcus Joseph Müller tarafından Münih'te yayımlanmış ve daha sonra birçok defa basılmıştır. Kitap Almanca, İspanyolca, İngilizce, Fransızca ve Türkçe'ye çevrilmiştir. 5. *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife**. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sine rediye olarak kaleme alınan eserin bazı nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Yenicami, nr. 734; Şehid Ali Paşa, nr. 1582; Lâleli, nr. 2490). Eser ilk defa Calonyme ben David ben Todros tarafından İbrânice'ye çevrilmiş, bu çeviriden bazı nüshalar Oxford (Bodleiana University Library, Michael, nr. 293) ve Paris (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 956) kütüphanelerinde günümüze ulaşmıştır. Isaac adlı bir kişi tarafından yapılan diğer bir çeviri de Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hebrew Warn, nr. 15). Bu İbrânice tercümeden Calonymos'un yaptığı Latince çeviri ise birçok defa basılmıştır (Venedik 1497, 1527, 1529, 1542, 1555, 1560, 1573). Ayrıca Augustino Nifus tarafından 1495'te yapılan şerhiyle birlikte 1497-1576 yılları arasında on ikiden fazla baskısı gerçekleştirilmiştir.



İbn Rüşd'ün *Tehafütü't-Tehafüt* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Yeniciami, nr. 734)

Arapça aslı defalarca basılan *Tehafütü't-Tehafüt*'ün ilmî neşri ilk defa P. Maurice Bouyges tarafından yapılmıştır (*Tahafot at-Tahafot*, Beyrouth 1930). Eser İngilizce, İspanyolca, Türkçe ve Farsça'ya tam olarak, Almanca ve Fransızca'ya ise kısmen çevrilmiştir. 6. *Kitâb fi usûli'l-fıkħ*. Klasik kaynaklarda yer almayan bu eserden müellif *Bidâyetü'l-müctehid*'de söz etmektedir (I, 102). 7. *Maḳâle fi'l-cem' beyne i'tikâdi'l-Meşşâ'in ve'l-mütakellimîn min 'ulemâ'i'l-İslâm fi keyfiyyeti vücûdi'l-âlem fi'l-kıdem ve'l-hudûş*. Kaynaklarda bazı farklılıklarla adı geçen ve iki cilt olduğu bildirilen eser günümüze ulaşmamıştır. 8. *Kitâb fi'l-faḫş 'an mesâ'ile vaḳâ'at fi'l-ilmî'l-ilâhî fi Kitâbi's-Şifâ' li'bn Sînâ*. İbn Ebû Usaybia tarafından bu şekilde zikredilen eseri Zehebî ve Safedî biraz daha farklı biçimde kaydetmişlerdir.

b) Şerh. 1. Muḫtaşaru'l-Mustaşfâ (ez-Zarûrî fi usûli'l-fıkħ). Gazzâlî'ye ait eserin özeti olup düşünürün gençlik döneminin ürünüdür. Yakın zamanda Escorial Library'de (nr. 1235) bulunan eseri Cemâleddin el-Alevî yayımlamıştır (Beyrut 1994). Kitap, İbn Rüşd'ün Gazzâlî ile ilk tanışmasının ve onunla ilk hesaplaşmasının mahsulü sayılır. Zira müellif, bir yandan Gazzâlî'nin eserini inceleyerek onun görüşlerini tanıtmaya çalışmakta, öte yan-

dan başta mantık olmak üzere fıkıh usulü ile doğrudan ilgisi bulunmayan pek çok meseleyi bu ilmin konuları arasında zikrettiği için onu eleştirmektedir. 2. *Şerhu 'Akide'ti'l-İmâm el-Mehdî (Şerhu'l-hamrâniyye)*. Mehdî b. Tümert'in *el-'Akide* adlı risâlesinin şerhi olduğu sanılan kitap hakkında gerek müellifin eserlerinde gerekse diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ceza-yir'de el-Mektebetü'l-vataniyye'de bunun şerhi kabul edilen, biri Abdurrahman Tabakân (nr. 642/12, *el-Urcûze ḫavle kavâ'id-i'l-İslâm el-ḫamse li'bn Rüşd*), diğeri Ali el-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (nr. 599, *İstikmâlü'l-kaşf fi şerhi Urcûzeti İbn Rüşd*) tarafından yazılan iki eser bulunmaktadır.

B) Mantık. a) Telif. Kaynaklarda İbn Rüşd'ün, Aristo'nun mantık külliyatıyla ilgili şerhlerinin dışında mantığa dair yirmi bir eserinin adı kaydedilmekteyse de "Alâ keyfiyyeti'l-kaḫâyâ" adlı makalesi hariç hiçbirini günümüze ulaşmamıştır. İbn Rüşd'ün, *Birinci Analitikler*'le ilgili olarak yazdığı bu makalenin Arapça aslı İngilizce tercümesiyle birlikte Douglas Morton Dunlop tarafından yayımlanmıştır (*ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, Karachi 1955, I, 43-55). Abraham Balmes'in Latince'ye tercüme ettiği eser 1497'de basılmış, Pic de la Mirandole için yapıldığı anlaşılan

İbrânicé çevirisi ise basılmamıştır (diğer yirmi eserin isim listesi için bk. Nogales, s. 352-387).

b) Şerh. İbn Rüşd, İśâgûcî ile birlikte Organon içinde yer alan sekiz kitaba hem kısa hem orta ölçüde, el-Burhân'a ise büyük hacimde şerh yazmıştır. 1. İśâgûcî. İbn Rüşd bu eser için iki şerh kaleme almış, bunlardan *ez-Zarûrî fi'l-mantıḳ* adlı özeti İbrânî harfleriyle Arapça metninin iki nüshası günümüze ulaşmış (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 1008; Münih Staatsbibliothek, nr. 964), ancak İbrânicé ve Latince tercümelere kaybolmuştur. *Telḫîşu medḫali Furfuryus* adını taşıyan orta hacimdeki şerh de halen mevcuttur (Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 2073, 2820; Floransa Biblioteca Medicea Laurentino, nr. 54, 180; Oxford Bodleian Library, nr. 209, 499). William de Lune tarafından *Averrois, Commentarium medium. Super libri introductionum Porphyrii* adıyla Latince'ye çevrilen bu şerhin bir de İbrânicé tercümesi bulunmaktadır. Her iki tercüme Jacob Mantino tarafından yayımlanmıştır (Venedik 1560). Herbert A. Davidson, Latince ve İbrânicé çevirilere dayanarak eseri İngilizce'ye tercüme edip "Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem" serisi içerisinde neşretmiştir (*Middle Commentary on Porphyry's Isagoge*, Cambridge 1969). 2. *Kitâbü'l-Maḳûlât*. Filozof bu esere iki şerh yazmış, Arapça özeti orijinali ise kaybolmuştur. Palmesli Abraham'ın *Epistola de primitate praedicatorum* adıyla yaptığı Latince tercümesi basılmış olup (Venedik 1560), İbrânicé çevirisi kayıptır. Eserin *Telḫîşu Kitâbi'l-Maḳûlât (Telḫîşu Kitâbi Katıguryas)* adını taşıyan orta şerhinin Arapça orijinalinin nüshaları da günümüze ulaşmıştır (Floransa, Laurentino, nr. 54, 180; Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 1691; Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, nr. 246; Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Ktp., nr. 3980). İbrânî harfleriyle yazılmış olan Arapça orijinalinden sadece bir nüsha mevcuttur (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 1008). Orta şerhin Arapça metnini Maurice Bouyges neşretmiş (Beyrut 1932), Gérard Jéhami daha sonra Floransa, Leiden ve Meşhed nüshalarını esas alarak bunu *Telḫîşu Mantıḳı Aristo* içinde (Beyrut 1982, s. 1-77) yeniden yayımlamıştır. Bu orta şerh üç defa Latince'ye çevrilmiştir. Jacob Mantino tarafından *Commentum Averrois cordubensis expositione media* adıyla yapılan çeviri basılmış (Venedik 1552, 1562, 1573), anonim olduğu anlaşılan ikinci çev-

virii *Liber praedicamentorum Aristotelis cum commentariis Averrois* (Lyon 1542), yine anonim olan bir başka çeviri de Padoalı Nicolet tarafından *Commentum Auerois super librum predicamentorum Aristotelis* (Venedik 1483) adıyla yayımlanmıştır. Ayrıca Zacharias Zenari'nin 1560'ta Venedik'te eserin yeni ve farklı bir edisyonunu yaptığı görülmektedir. Eserin Jacob ben Abba - Mari Anatolio tarafından Napoli'de yapılan İbrânîce çevirisinden de günümüze iki nüsha ulaşmıştır (Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 925; Floransa, Laurentino, Hebrew Plut, nr. LXXXVIII). Herbert A. Davidson bu eseri Arapça, İbrânîce ve Latince tercümelerine dayanarak *Middle Commentary on Aristotle's Categoriae* adıyla İngilizce'ye çevirmiş ve "Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem" serisi içerisinde yayımlamış (Cambridge 1969), Levi ben Gerson bu İbrânîce çeviri üzerine bir şerh yazmıştır. 3. *Kitâbü'l-İbâre*. İbn Rüşd bu eser için iki şerh kaleme almıştır. Arapça özetinin orijinali kaybolmuş, Balmesli Abraham tarafından yapılan Latince tercümesi ve şerhi ise *Epithome in libros perhermenias* başlığı altında yayımlanmıştır (Venedik 1560). Eserin *Telhîşu Kitâbi'l-İbâre* (*Telhîşu Kitâbi Bari Erminas*) adını taşıyan orta şerhinin Arapça orijinali günümüze ulaşmış ve Gérard Jéhami tarafından neşredilmiştir (*Telhîşu Mantıki Aristoto* içinde, Beyrut 1982, s. 79-134). Bu şerhin Jacob Mantino'nun yaptığı, halen Venedik'te bulunan Latince tercümesi (Biblioteca Sancti Marci, nr. 3264, f. 20) Cominum de Tridino tarafından *Aristotelis, perhermenias commentum Averrois Cordobensis expositione media* adıyla basılmıştır (Venedik 1560). Eserin ayrıca William de Lune'nun yaptığı bir başka çevirisi daha vardır. 4. *Kitâbü'l-Kıyâs*. İbn Rüşd bu esere de iki şerh yazmış, Arapça özetinin orijinali ise kaybolmuştur. Francisco Burana'nın İbrânîce'den yaptığı Latince tercüme *Epithome in libros priorum analyticorum* adıyla yayımlanmış (Venedik 1560), Abraham de Balmes tarafından yapılan bir şerhi de aynı nüsha içerisinde basılmıştır. *Telhîşu Kitâbi Anâlûtîka'l-ûlâ* (*Telhîşu Kitâbi'l-Kıyâs*) adını taşıyan orta şerh günümüze ulaşmış olup Gérard-Jéhami bunu adı geçen koleksiyon içinde (s. 135-366) neşretmiştir. Francisco Burana eseri İbrânîce tercümesinden *Aristotelis priorum duos analyticorum libros continens commentum Averrois Cor-*

dobensis expositione media adıyla Latince'ye çevirmiştir (Venedik 1560). William de Lune'un İbrânîce'den yaptığı Latince tercüme, Andreas Torresanus de Asula ve Bartholomaeus de Blavis tarafından 1483'te basılmıştır. Jacop ben Schem-Tob'un İbrânîce tercümesi ise henüz bulunamamıştır. 5. *Kitâbü'l-Burhân*. İbn Rüşd bu esere üç şerh yazmış, Arapça özetinin orijinali kaybolmuştur. Balmesli Abraham tarafından yapılan Latince tercüme *Epithome in libros posteriorum analyticorum* başlığı altında basılmıştır (Venedik 1560). *Telhîşu Kitâbi Anâlûtîka's-sâniye* (*Telhîşu Kitâbi'l-Burhân*) adını taşıyan orta şerh günümüze ulaşmış ve Gérard Jéhami bu şerhi yukarıda belirtilen koleksiyon içinde (s. 369-495) yayımlamıştır. Eser Francisco Burana tarafından İbrânîce'den Latince'ye tercüme edilmiş ve büyük şerhin tercümesiyle birlikte *Aristotelis posteriorum analiticorum cum duplici itidem Averrois Cordubensis expositione media et magna liber secundos* adıyla neşredilmiştir (Venedik 1560; Nogales, s. 356). William de Lune bunu Arapça aslından Latince'ye çevirmiştir (Venedik 1560). Calonyme ben Calonyme tarafından yapılan İbrânîce tercümesi ise kayıptır. Eserin *Tefsîru Kitâbi'l-Burhân* adlı büyük şerhinin Arapça orijinali günümüze ulaşmamıştır. İbrânîce tercümesinden Francisco Burana'nın gerçekleştirdiği Latince tercümesi orta şerhin çevirisiyle birlikte yayımlanmış, ayrıca Balmesli Abraham'ın yaptığı tercüme özetle birlikte 1575'te basılmıştır. Eserin Jacob Mantino tarafından yapılan kısmî bir Latince tercümesi daha bulunmaktadır. Francisco Burana'nın kaynağını teşkil eden ve kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen İbrânîce tercüme ise günümüze ulaşmamıştır. 6. *Kitâbü'l-Cedel*. Bu eserin özetinin Arapça aslı İbrânîce çevirisiyle birlikte 1873, 1913 ve 1974 yıllarında yayımlanmış, Abraham de Balmes'in İbrânîce'den yaptığı Latince tercüme *Epithome in libros topicorum* adıyla Cominum de Tridino tarafından basılmıştır (Venedik 1560). *Telhîşu Kitâbi'l-Cedel* adını taşıyan orta şerhinin Arapça orijinali günümüze ulaşmış ve Gérard Jéhami bunu yukarıda belirtilen koleksiyon içinde (s. 499-666) neşretmiştir. Bu eserin Abraham de Balmes tarafından İbrânîce'den yapılan Latince tercümesi *Aristotelis logicae pars tertia quae localis atque inventiva dicitur topicorum ac elenchorum universos*

complectens libros cum Averrois Cordubensis media expositione başlığı altında Cominum de Tridino külliyyatı içinde yayımlanmış (Venedik 1575), ayrıca Jacob Mantino'nun gerçekleştirdiği kısmî tercüme de (I-IV. bölümler) aynı külliyyat içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Calonyme ben Calonyme'in yaptığı İbrânîce çeviri ise kayıptır. Eserin büyük şerhinin Arapça orijinali de kaybolmuş, ancak İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça aslının bulunduğu Wolfson tarafından tesbit edilmiştir. 7. *Kitâbü's-Safsâta*. İbn Rüşd bu esere iki şerh yazmıştır. Arapça özetinin orijinali kaybolmuş, ancak İbrânî harfleriyle yazılmış Arapça metni günümüze ulaşmıştır. Abraham de Balmes tarafından İbrânîce'den yapılan Latince tercümesi *Epithome in libros Elenchorum* adıyla Cominum de Tridino külliyyatı içinde basılmıştır (Venedik 1575). Calonyme ben Calonyme ve Todros Todrosi'nin yaptığı İbrânîce çevirileri ise zamanımıza intikal etmemiştir. *Telhîşu Kitâbi Sofistika* (*Telhîşu Kitâbi'l-Muğâlağa*) adını taşıyan orta şerh günümüze ulaşmış olup önce Muhammed Selim Sâlim (*Telhîşu's-Safsâta*, Kahire 1976), daha sonra Gérard Jéhami tarafından yukarıda zikredilen koleksiyon içinde (s. 669-732) yayımlanmıştır. Balmesli Abraham'ın İbrânîce'den yaptığı Latince çeviri, *Aristotelis elenchorum libri duo commentum Averrois Cordobensis media expositione* adıyla Cominum de Tridino tarafından külliyyat içinde neşredilmiş (Venedik 1575), ancak İbrânîce tercümesi günümüze ulaşmamıştır. 8. *Kitâbü'l-Hağâbe*. İbn Rüşd bu esere de iki şerh yazmıştır. Arapça metnin özeti *Şinâ'atü'l-Hağâbe min kelâmi Ebi'l-Velîd İbn Rüşd* adıyla basılmıştır (Kahire 1911). Abraham de Balmes'in Latince çevirisi *Epithome in libros rhetorices Averrois Cordobensis* adıyla Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde yayımlanmıştır (Venedik 1575). *Telhîşu Kitâbi'l-Hağâbe* adını taşıyan orta şerhin bir bölümü ilk defa Fausto Lasinio tarafından *Il Commento medio di Averro alla retorice di Aristotele* adı altında neşredilmiş (Firenze 1878), eseri daha sonra Abdurrahman Bedevî (Kahire 1960) ve Muhammed Selim Sâlim (Kahire 1967) *Telhîşü'l-Hağâbe* adıyla yayımlamıştır. Eserin, Hermanus Allemanus tarafından *Rhetorica Aristotelis ... excerptis commentarii medii Averrois* adıyla Arapça'dan yapılan Latince çevirisini Philippus Venetius 1481'de neşretmiştir.

Balmesli Abraham'ın İbrânice'den gerçekleştirdiği bir diğer Latince tercüme Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Todros Todrosi'nin yaptığı İbrânice çeviri Goldenthal tarafından *Averrois, commentarius in Aristotelis de arte rhetorica libros* başlığı ile yayımlanmıştır (Leipzig 1842). 9. *Kitâbü's-Şi'r*. İbn Rüşd'ün iki şerh yazdığı bu eserin Arapça özetini Fausto Lasinio neşretmiş (Pisa 1873), eserin İbrâni harfleriyle yazılmış Arapça orijinali günümüze ulaşmıştır. İbrânice tercümesi hakkında bilgi bulunmayan eserin, Abraham de Balmes'in *Epithome in librum poeticae Averrois Cordobensis* adıyla İbrânice'den yaptığı Latince çevirisi Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). *Telhîşu Kitâbi's-Şi'r* adını taşıyan orta şerhi ilkin Fausto Lasinio *Il commentario medio di Averro alla poetica di Aristotele* başlığıyla (Annali delle Università Toschane, c. XIV, Pisa 1872), daha sonra Abdurrahman Bedevî Aristo'nun *Poetika*'sının Arapça metni (*Kitâbü's-Şi'r*) içerisinde (Kahire 1953, s. 201-250), Muhammed Selim Sâlim de *Telhîşu Kitâbi Aristotâlis fi's-Şi'r* adıyla (Kahire 1971) yayımlanmıştır. Balmesli Abraham'ın İbrânice'den Latince'ye *Paraphrases Averrois in librum poeticae Aristoteles* adıyla çevirdiği eser basılmıştır (Venedik 1560). Paris Bibliothèque Nationale'de mevcut nüsha ile (Latin, nr. 16673, f. 151) bu nüshadan yapılmış bir seçme olduğu anlaşılan Paris Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (nr. 1032, f. 167), orta şerhin Arapça aslından Hermanus Allemanus'un yaptığı Latince çeviridir. Bu çeviri 1481'de Philippus Venetus tarafından *Averroes commentarium medium in poeticaem Aristotelis* adıyla neşredilmiştir. Bu neşir 1968'de Brüksel'de *De arte poetica ... expositio media Averrois* başlığıyla "Corpus philosophorum medii Aevi" serisi içerisinde yeniden yayımlanmıştır. Eserin Jacob Mantino tarafından İbrâni'ce'den yapılan üçüncü bir Latince çevirisi de basılmış (Venedik 1575), Todros Todrosi'nin gerçekleştirdiği İbrânice çeviri ise Goldenthal tarafından *Averrois, commentarius in Aristotelis de arte poetica libros* başlığı ile neşredilmiştir (Pisa 1873). Klasik kaynaklarda İbn Rüşd'ün bunlardan başka Aristo ve Fârâbî mantığı üzerine bazı şerhlerinin adı verilmekteyse de bunların büyük bir bölümü günümüze ulaşmamıştır.

C) Tabiat Bilimleri. a) Telif. *Mağâle fi'l-büzûr ve'z-zerf*. Escorial Library'de nüshası bulunan eser Cretense tarafından Latince'ye çevrilmiştir (Venedik 1560). Klasik kaynaklarda İbn Rüşd'ün çoğunluğu nefis konusuyla ilgili olmak üzere gökyüzü ve yeryüzü, biyoloji konularında kaleme almış olduğu bazı eserlerinin adı zikredilmektedir (geniş bilgi için bk. Cemâleddin el-Alevî, s. 14-45).

b) Şerh. İbn Rüşd, Aristo'nun Arapça'ya çevrilen tabiat bilimleri alanındaki üç eserine (*es-Semâ'u't-tabî'i*, *es-Semâ' ve'l-âlem*, *en-Nefs*) kısa, orta ve uzun şerh; iki eserine (*el-Kevn ve'l-fesâd*, *el-Âşârü'l-uluviyye*) kısa, orta şerh; iki eserine de (*Kitâbü'l-Hayevân*, *el-Hissü ve'l-mahsûs*) kısa şerh yazmıştır. 1. *Kitâbü's-Semâ'i't-tabî'i*. İbn Rüşd'ün üç şerh yazdığı bu eserin *Kitâbü's-Semâ'i't-tabî'i* adıyla bilinen Arapça metni *Resâ'ilü İbn Rüşd* serisi içerisinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1947, s. 1-126). Eserin Latince ve İbrâni'ce tercümesine rastlanmamıştır. *Telhîşu Kitâbi's-Semâ'i't-tabî'i* adını taşıyan orta şerhin Arapça orijinaliyle İbrâni harfleriyle yazılmış Arapça aslı günümüze ulaşmıştır (British Museum, nr. 17051). British Museum'da bulunan (nr. 9061) ve orta şerhe ait olduğu kabul edilen bir bölümün Arapça metnini Cemâleddin el-Alevî, "Min Telhîşis-Semâ'i't-tabî'i li'bn Rüşd" başlığı altında *Mecelletü Külli-yeti'l-âdâb ve'l-ülümü'l-insâniyye* dergisinde yayımlanmıştır (VII [Fas 1984], s. 205-255). Jacob Mantino tarafından *De physica auscultatione super tres libros primos expositio media* adıyla İbrâni'ce'den Latince'ye çevrilen kısım (Venedik 1575) eserin sadece 1-4. bölümlerini ihtiva etmektedir. Vitalis Dactylomelos'un yaptığı belirtilen, Renan ve Stainschneider tarafından tesbit edilmiş olan Latince çeviri ise henüz basılmamıştır. *Şerhu Kitâbi's-Semâ'i't-tabî'i* adını taşıyan büyük şerhin Arapça aslından üç nüsha günümüze ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, nr. 4196; Madrid Biblioteca Nacional, nr. 73; Londra British Museum, nr. 9061). Eser iki defa Arapça aslından, bir defa İbrâni'ce çevirisinden Latince'ye, altı defa da İbrâni'ce'ye tercüme edilmiştir. Theodoro Antiocheno tarafından Arapça aslından yapılmış olan Latince çeviriden üç nüsha zamanımıza intikal etmiştir (İspanya, Salamanca Biblioteca Universitatis, nr. 2671, f. 75; İngiltere, Wigorniensis, Bibl. Capituli, nr. Q. 81, f. 112; Paris Bibliothèque Mazarine, nr. 3473, f. 15). Michel Scot'un Arapça aslından ve Jacob Manti-

no'nun İbrâni'ce'den yaptığı Latince tercüme birinci çeviriyle birlikte Juntas koleksiyonu içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Eserin Moise İbn Tibbon, Samuel ben Maimon, Barselonalı Zarachia ben Isaac, Calonyme ben Calonyme, Scham-Tob ben Isaac ve Juda ben Tachin Maimon tarafından yapıldığı bilinen İbrâni'ce çevirileri hakkında bilgi elde edilememiştir. 2. *Ta'lik 'ale'l-mağâleti's-sâbi'a ve's-gâmîne mine's-Semâ'i't-tabî'i*. Kaynaklarda bu isimle kaydedilen ve Aristo'nun *Fizika*'sının 7-8. bölümleri üzerine yazılmış açıklamalardan ibaret olduğu belirtilen eser günümüze ulaşmamıştır. 3. *Kitâbü's-Semâ' ve'l-âlem*. İbn Rüşd'ün, Aristo'nun Arapça'ya *Kitâbü's-Semâ' ve'l-âlem* adıyla çevrilen *De Caelo et Mundo* adlı eserine ilgili olarak dört ayrı kitap kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, *el-Cevâmi'u't-tabî'iyye* mecmuası içerisinde yer alan 1158'de yazdığı özet, ikincisi bundan sonra kaleme aldığı *Telhîşü's-Semâ' ve'l-âlem* başlığını taşıyan orta şerh, üçüncüsü 1188 yılında yazdığı *Şerhu's-Semâ' ve'l-âlem* adlı büyük şerh, dördüncüsü de hayatının son yıllarına doğru yazdığı sanılan *Mes'ele fi's-Semâ' ve'l-âlem* adlı kısa bir yazıdır. Bu eser *Resâ'ilü İbn Rüşd* içerisinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1947, s. 1-79). *Telhîşü's-Semâ' ve'l-âlem* başlığını taşıyan orta şerhin İbrâni harfleriyle yazılmış Arapça metninden iki nüsha halen mevcut olup Cemâleddin el-Alevî bunları *Telhîşü's-Semâ' ve'l-âlem li-Ebi'l-Velid İbn Rüşd* başlığı altında neşretmiştir (Fas 1984). *Şerhu's-Semâ' ve'l-âlem* adını taşıyan büyük şerhin Arap ve İbrâni harfleriyle olan asıl metni kaybolmuş, sadece birinci ve ikinci makalelerinden birer bölümü günümüze ulaşmıştır (Tunus Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, nr. 18118). Michel Scot tarafından yapılan Latince çevirisi *Incipit liber primus de Caelo et mundo commento Averrois* adıyla Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). Bu çevirinin Aristo külliyyatı içinde ayrı bir baskısı daha vardır (Venedik 1550). Eserin, Paulus Israelita tarafından İbrâni'ce'den yapılan Latince çevirisi de adı geçen mecmua içerisinde yayımlanmıştır (Venedik 1575). Vatikan'da bulunan (Vatikan Ktp., Latin, nr. 2089, f. 6) ve mütercimi bilinmeyen diğer bir Latince tercüme 1550, 1574 ve 1619'da değişik yerlerde basılmıştır. Salamon ben Josef, Barselonalı Zarachia ben Isaac, Calonyme ben Calonyme, Juda

ben Tachin Maimon, Moise ben-Tabora ben Samuel ben Schudai'nin eseri İbrâ-nice'ye tercüme ettiği kaydedilmekteyse de bu çevirilerin hangi şerhlere ait oldu-ğu henüz açıklık kazanmamıştır. 4. *Ki-lâbü'l-Kevn ve'l-fesâd*. İbn Rüşd esere iki şerh yazmış, bu başlığı taşıyan Arapça özeti *Resâ'ilü İbn Rüşd* içerisinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1947, s. 1-34). Eser, ilk defa Balmesli Abraham tarafından İbrâ-nice'den Latince'ye çevri-lerek *Averrois compendium necesari-um ex libris Aristotelis de Generatione et Corruptione* adıyla 1560'ta Venedik'te Cominum de Tridino mecmuası içerisinde, daha sonra Vitalis Nisus tara-fından yine İbrâ-nice'den Latince'ye ter-cüme edilip 1575'te Venedik'te Juntas külliyatı içinde basılmıştır. İbrâ-nice ter-cümesi günümüze ulaşmayan eserin bi-ri Levi ben Gerson'a (Paris Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 963; Münih Staatsbibliothek, nr. 246), diğeri muhtemelen Solomon ben Moses Melgueri'ye ait olan (Paris Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 964) İbrâ-nice iki şerhi zamanımıza intikal etmiştir. *Telhîşu Kitâbi'l-Kevn ve'l-fesâd* başlığını taşıyan orta şerh günü-müze ulaşmış ve Cemâleddin el-Alevî tarafından ilmî neşri gerçekleştirilmiştir (Fas 1995). Eserin, 1243 yılında Michel Scot tarafından Arapça orijinalinden yapılan Latince tercümesinden birçok nüsha günümüze kadar gelmiş ve 1956 yılında Cambridge-Massachusetts'de Howard Fobes tarafından *Averrois Cordubensis, Commentarium medium in Aristoteles De generatione et corruptione libros* başlığı altında tenkitli met-ni neşredilmiştir. Ayrıca Samuel Kurland, Latince ve İbrâ-nice tercümelerine dayanarak eseri Arapça orijinalinden İngilizce'ye çevirmiş ve *Averroes, On Aristotele's De Generatione et Corruptione middle commentary and epitome* adıyla yayımlamıştır (Cambridge-Massachusetts 1958). Calonyme ben Calonyme tarafından gerçekleştirilen İbrâ-nice çevirinin nüshaları da günümüze ulaşmıştır (Paris Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 945, 947, 951). 5. *Kitâbü'l-Âşâri'l-ülviyye*. İbn Rüşd esere iki şerh yazmıştır. Bu başlığı taşıyan Arapça özetinden pek çok nüsha ile (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1179, 1199; Esad Efendi, nr. 3620, 3637) İbrâ-ni harfleriyle yazılmış Arapça met-ninin iki nüshası (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 1009; Oxford Bodleian Library, nr. 131) zamanımıza intikal etmiş ve Arapça metin *Resâ'ilü İbn Rüşd* içerisinde

basılmıştır (Haydarâbâd 1947, s. 1-102). Elias Cretensis (Elijah del-Medigo) tara-fından İbrâ-nice'den yapılan Latince çeviriyi ise Juntas yayımlamıştır (Venedik 1575). *Telhîşü'l-Âşâri'l-ülviyye* adlı orta şer-hin Arapça aslı kaybolmuş. İbrâ-ni harfleriyle olan Arapça metnin ilmî neşrini Cemâleddin el-Alevî gerçekleştirmiştir (Fas 1994). Üç defa Latince'ye çevrildiği an-laşılan bu eserin, Elias Cretensis'in İbrâ-nice'den yaptığı Latince tercümesinin yalnızca 1-3. kitapları *Aristotelis meteorologicorum libri commentum Averrois Cordubensis* başlığı altında, Michel Scot'un Arapça aslından gerçekleştirdiği Latince çevirisinin de sadece dör-düncü bölümü basılmıştır (Venedik 1575). Eserin adı bilinmeyen bir mütercim tara-fından yapılan *Commentum Averrois super librum Methuorum* başlıklı tercümesinin bir nüshası Venedik'tedir (Sancti Marci, nr. 3264, f. 44). Kitabın Calonyme ben Calonyme tarafından İbrâ-nice'ye yapılan çevirisinin hangi bölüme ait olduğu tesbit edilememiştir. 6. *e'l-Ta-bî'yyâtü's-suğrâ*. Aristo'ya ait olup bu isimle anılan *Parva naturalia* adlı dokuz kitapçıktan oluşan külliyattan dör-dü Arapça'ya çevrilmiştir. Bunlar *el-His ve'l-mahsûs*, *Fi'z-Zikr (Fi'z-Zâkire) ve't-tezekkür*, *Fi'n-Nevm ve'l-yakaça*, *Fi Tûli'l-ömr ve kaşrih* adını taşımaktadır (Anawati, *Mü'ellesâtü İbn Rüşd*, s. 166). İbn Rüşd, bu külliyatın Arapça'ya tercü-me edilen dört bölümünü sadece telhis etmiştir. Her ne kadar Wolfson'un listesinde *el-His ve'l-mahsûs*'un Arapça metninin günümüze ulaşmadığı bildiril-mekteyse de biri Arap (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1179), ikisi İbrâ-ni (Modena Bibliotheca Estense, Arap, nr. I.D.10; Paris Bibliothèque Nationale, Hebrew, nr. 1009) harfleriyle olmak üzere üç nüsha-sının halen mevcut olduğu bilinmektedir. Arapça aslı, Otto Harrasowitz tarafından *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes* başlığı altında yayımlanmıştır (Wiesbaden 1961). Harry Blumberg, Paris ve Modena'daki İbrâ-ni harfleriyle yazılmış Arapça iki nüshaya dayanarak 1972 yılında eseri *Averroes Cordubensis, Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia* başlığı altında Cambridge-Massachusetts'de yeniden neş-retmiştir. Eser, XIII. yüzyılda adı bilinmeyen bir mütercim tarafından (muhtemelen Michel Scott) *Averrois Compendium necessarium ex libro Aristotelis de Shensu et sensato* adıyla Latince'ye çevrilmiştir (Venedik 1575). Bunun nü-

haları günümüze ulaşmış ve eseri Emily L. Shields ile Harry Blumberg, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur* başlığı altında Cambridge-Massachusetts'de yayımlamışlardır (1949). Ayrıca Harry Blumberg aynı eseri, Latince ve İbrâ-nice çevirilerinden ve şerhlerinden de faydalanarak *Averroes, Epitome of Parva Naturalia* adıyla Cambridge-Massachusetts'de neşretmiş (1961), Moses İbn Tibbon tarafından 1254 yılında Montpellier'de gerçekleştirilen ve sekiz nüshası günümüze ulaşan bu İbrâ-nice tercümenin ilmî neşrini de *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia, Averrois in Aristotelem versionum Hebraicorum* başlığı altında Cambridge-Massachusetts'de yayımlamıştır (1954). Eser, Moses de Narbone ve Levi ben Gerson başta olmak üzere birçok yahudi âlimi tarafından İbrâ-nice olarak şerhedilmiştir. Bu serinin diğer eserleri de (*Fi'z-Zâkire ve't-tezekkür*, *Fi'n-Nevm ve'l-yakaça*, *Fi Tûli'l-ömr ve kaşrih*) yukarıda adı geçen *el-His ve'l-mahsûs*'un yer aldığı mecmua içerisinde günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1179). 7. *Kitâbü'n-Nefs*. İbn Rüşd bu esere üç şerh yazmıştır. Arapça özetinin üç nüshası zamanımıza intikal etmiş olup ilkin *Resâ'ilü İbn Rüşd* içerisinde yayımlanmış (Haydarâbâd 1947, s. 1-93), ardından Ahmed Fuâd el-Ehvânî tara-fından ilmî neşri yapılmıştır (Kahire 1950). Her ne kadar nâşir bu metnin orta şerh olduğunu ispatlamaya çalışırsa da özet olması ihtimali daha güçlüdür; nitekim Madrid nüshasında adı *el-Cevâmi'* olarak geçmektedir (*Telhîşu Kitâbi'n-Nefs*, neşredenin girişi, s. 15). Eserin orta şer-hinin Arapça aslı kaybolmuş, İbrâ-ni harfleriyle yazılmış Arapça metninden iki nüsha günümüze ulaşmış ve Alfred L. Ivry tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1994). Balmesli Abraham'ın *Averrois, Compendium necessarium ex libro Aristotelis De Anima* başlığı ile İbrâ-nice'den yapmış olduğu Latince çeviri Venedik'te (1552), Luneli Wilhelmus'un gerçekleştirdiği diğer bir Latince çeviri de Napoli'de (1310) basılmıştır. Büyük şer-hin Arapça orijinali kaybolmuştur. Michel Scot tarafından gerçekleştirilen ve dört nüshası günümüze ulaşan Arapça'dan yapılmış Latince tercümeyi F. Stuart Crawford *Averrois Cordubensis, commentarium magnum in Aristoteles De Anima libros* başlığı altında neşretmiştir (Cambridge 1953). Bu çevirinin üçüncü kitabı Alain de Libera tarafından *L'Intelli-*

gence et la pensée adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Jacob Mantino'nun İbrânice'den Latince'ye yaptığı kısmî tercüme ise *Aristotelis ... De Anima libri commentario Averrois Cordubensis commentariis magnis* adıyla basılmıştır (Venedik 1560). Arapça aslından gerçekleştirilen İbrânice çeviri ise kaybolmuş, ancak Latince çeviriden yapılan İbrânice tercüme günümüze ulaşmıştır. **8. Kitâbü'l-Hayevân.** Aristo'nun *Historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium* adlı eserlerinin yer aldığı bir çalışma olup Arapça orijinali günümüze ulaşmamışsa da İbn Rüşd'ün anılan eserlere yazdığı şerhlerin Latince ve İbrânice çevirileri zamanımıza kadar gelebilmiştir.

D) Metafizik. a) Telif. 1. Kitâb fi'l-fahş hel yümkinü'l-aklü'llezî finâ -ve hüve'l-müsemmâ bi'l-heyûlânî-en ya'kıle's-şuvere'l-müfârika. Arapça aslı günümüze ulaşan bu eser, adı bilinmeyen bir mütercim tarafından *De possibilitate conjunctionis seu de intellectu materialis* başlığı ile Latince'ye çevrilmiştir (Bibliothèque Nationale, Latin, nr. 6510; Venedik Biblioteca Sancti Marci, nr. VI, 52). **2. Makâle fi'ttişâli'l-akli'l-müfârik bi'l-insân (Risâletü'l-ittişâl, Risâle fi'l-akl ve'l-ma'kül).** Bazı bölümleri Paris (Bibliothèque Nationale, Latin, nr. 16602, f. 117) ve Venedik (Biblioteca Sancti Marci, nr. 3264, f. 58) kütüphanelerinde bulunan eserin adı bilinmeyen bir kişi tarafından gerçekleştirilen Latince çevirisi Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde *Libellus seu epistola Averrois de connexione intellectus abstracti cum homine* adıyla basılmıştır (Venedik 1575). Moses de Narbone'nin İbrânice şerhinden birçok nüsha günümüze ulaşmış, Kalman P. Bland bunları karşılaştırarak *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (New York 1982). Bu şerhte yer alan metnin, Moses de Narbone tarafından mı yoksa bir başkası tarafından mı İbrânice'ye tercüme edildiği hususunda kesin bilgi yoktur. Öte yandan klasik kaynaklarda İbn Rüşd'ün metafizikle ilgili sekiz eserinin daha adı verilmekteyse de bunların Arapça orijinali günümüze ulaşmamıştır. Ancak Arapça aslı kaybolan *Makâle fi'r-red 'alâ İbn Sinâ'nın* İbrânice tercümesinin tek nüshası bugüne kadar gelmiştir (Bibliothèque Nationale, Latin, Hebrew, nr. 356, f. 28).

b) Şerh. 1. Mâ ba'de't-tabî'a şerhleri. İbn Rüşd'ün Aristo'nun *Metafizika*'sına üç şerh yazdığı sanılmaktadır. Eserin *Telhîşu Mâ ba'de't-tabî'a* başlıklı Arapça özeti günümüze ulaşmış ve ilk defa Mustafa el-Kabbânî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1303), bu ticarî neşrin basımı birçok defa tekrarlanmıştır. Max Horten, bu metni Almanca'ya çevirerek *Die Metaphysik des Averroes* başlığı altında yayımlamış (Halle 1912), Carlos Quiros Rodriguez de Madrid nüshasını (Biblioteca Nacional, nr. 37) bununla karşılaştırıp *Compendio de metaphysica* adıyla Arapça aslı ve İspanyolca tercümesini neşretmiştir (Madrid 1919). Ardından Simon von den Bergh, eseri bu yeni metinden ikinci defa Almanca'ya çevirerek *Die Epitome der Metaphysik des Avveroes* başlığı ile yayımlamış (Leiden 1924), eserin Arapça orijinali ise *Resâ'ilü İbn Rüşd* içinde neşredilmiştir (Haydarâbâd 1947, s. 1-172). Osman Emîn, bütün nüshaları ve yayımları gözden geçirerek *Telhîşu Mâ ba'de't-tabî'a* adıyla eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1958). Bu metin bazan "cevâmî", bazan da "telhîs" şeklinde kaydedilmekteyse de özet olduğu hususunda şüphe yoktur. Jacob Mantino tarafından İbrânice'den Latince'ye çevrilen *Telhîşu Mâ ba'de't-tabî'a*, Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde *Averrois Cordubensis epithome in librum metaphysicæ Aristotelis* adıyla basılmıştır (Venedik 1575). Orta şerhin Arapça orijinali günümüze ulaşmamış, ancak Elias Cretensis tarafından İbrânice'den yapıldığı sanılan bir Latince çeviriden bazı bölümler *Aristotelis Metaphysicorum liber primus, cum Averrois Cordubensis expositione media* başlığı altında Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a* adını taşıyan büyük şerhin Arapça orijinalinin tek nüshası zamanımıza ulaşmış, Maurice Bouyges bu nüshayı, müellifin vefatından yaklaşık elli yıl sonra Latince'ye çevrilen ve 1473'te Padoa'da basılan tercüme ile sayısını on beş civarındaki İbrânice nüshaları karşılaştırarak neşretmiştir (*Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, I-III, Beyrut 1938-1948). Eser, Ortaçağ'da Michel Minus tarafından Latince'ye çevrilip *Aristotelis Metaphysicorum, cum Averroes Cordubensis commentario magno* adıyla yayımlanmıştır (Padoa 1473). Daha sonra Paulus Israelita ve Jacob Mantino'nun yaptığı tercüme Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde basılmıştır (Venedik 1575). *Tef-*

sîru Mâ ba'de't-tabî'a'yı Barselonalı Zacharie ben Isaac ve Calonyme ben Calonyme İbrânice'ye çevirmiştir. Ayrıca eserin "Kitâbü'l-Lâm" bölümünü Aubert Martin Arapça'dan Fransızca'ya tercüme edip *Averroès, grand commentaire de la métaphysique* başlığıyla neşretmiştir (Paris 1984). **2. Şerhu Risâleti ittişâli'l-akl bi'l-insân li'bni's-Şâ'ig.** Cemâleddin el-Alevî'nin belirttiği gibi İbn Rüşd, *Telhîşu Kitâbi'n-Nefs*'te heyûlânî akılla ilgili olarak İbn Bâcce'nin *İttişâlü'l-akl bi'l-insân* adlı eserinden özet halinde görüşler naklettikten sonra, "Ebû Bekir İbnü's-Sâ'ig'in daha başka görüşleri de vardır ki biz onları başka bir yerde özetledik" demektedir (s. 90-91). Bu ifade filozofun aynı konuda bir eserinin bulunduğunu gösterir. Ayrıca *Bernâmecü'l-fakih* ile İbn Abdülmelik'in *ez-Zeyl ve't-tekmile*'sinde (VI, 21-31) İbn Rüşd'e ait bu isimde bir eserin mevcut olduğu belirtilmektedir. **3. Şerhu Makâleti'l-İskender fi'l-akl.** Arapça aslı kaybolan bu eserin mütercimi bilinmeyen İbrânice bir tercümesi, Moses Narboni ve Joseph ben Schem - Tob tarafından yapılan İbrânice şerhler içerisinde günümüze ulaşmış, Herbert A. Davidson bunu *Commentary on the Intellect Attributed to Alexander* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (*Scholmo Pines Jubilee Volume*, Jerusalem 1988, I, 205-217). **4. Telhîşü'l-İlâhiyyât li-Nikolâvus.** Klasik kaynaklarda, Helenistik dönem düşünürlerinden Nicolaus'un metafizikle ilgili eserine İbn Rüşd'ün bir özet yazdığı belirtilmekteyse de eser günümüze ulaşmamıştır.

E) Astronomi. a) Telif. 1. Makâle fi cevheri'l-felek. Eserin Latince tercümesinin pek çok nüshası mevcuttur. Muhtemelen Michel Scot tarafından beş bölüm halinde Arapça'dan yapılan bu çeviriden başka Balmesli Abraham'ın gerçekleştirdiği iki bölümlük bir tercümesi daha bulunmaktadır (Arthur Hyman, *Averroes De Substantia Orbis*, Cambridge-Massachusetts 1986, s. 7-8). Bu çeviri ilk defa 1560 yılında Venedik'te Cominum de Tridino tarafından basılmış, 1573'te baskısı tekrarlanmıştır. Latince tercümedeki kayıttan eserin 574 (1178-79) yılında Merakeş'te yazıldığı anlaşılmaktadır (Cemâleddin el-Alevî, s. 35). Eser ayrıca Augustinus Nifus tarafından 1508'de şerhedilmiştir. Moses Narboni'nin *Ma'mer be-Eşem ha-Galgâl* adıyla İbrânice'ye çevirdiği *Fî Cevheri'l-felek*'in Salomon İbn Eyyûb'un yaptığı bir başka tercümesi daha bulunmaktadır. Judah Romano

da eseri XV. yüzyılda Michel Scot tercümesinden yeniden İbrânce'ye çevirmiş, bu tercümelere yararlanarak Arthur Hyman tarafından *Averroes De Substantia Orbis* adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Cambridge - Massachusettes 1986). Klasik kaynaklarda İbn Rüşd'ün astronomiyle ilgili *Mâ yuhtâcü ileyhi min Kitâbi Öklîdis fi'l-Mecistî*, *Maqâle fi'l-cirmi's-semâvî* ve *Maqâle fi hareketi'l-cirmi's-semâvî* adlı eserleri de zikredilmektedir.

b) Şerh. Muhtaşarü'l-Mecistî. Batlamyus'un ünlü eserine yazılmış bir özet olan ve bir nüshası günümüze ulaşan eser hakkında (Bibliothèque Nationale, nr. 2458) ilk defa S. Munk bilgi vermiştir (*Mélange de philosophie juive et arabe*, s. 423).

F) Tıp. a) Telif. 1. el-Külliyât fi't-tıbb*. Batı dünyasında "külliyyât" kelimesinden muharref olarak *Colliget* adıyla tanınan eser, General Franco Enstitüsü Granada nüshasından faksimile şeklinde basılmış, ardından Tebârek Kerim et-Tekmilîi eseri Hindistan'da yeniden yayımlanmıştır (Leknev 1984). Telifinden yaklaşık altmış yıl sonra Padoalı Bonacusa tarafından Latince'ye çevrilmiş, bu çeviri 1482'de Venedik'te, 1552'de Strasbourg'da neşredilmiştir. Jacob Mantino, bunun bir bölümünü İbrânce çevirisinden Latince'ye tercüme etmiş, Juan Reigno tarafından tercüme edilen bazı bölümler de 1552'de Venedik'te basılmıştır. *el-Külliyât* üç defa İbrânce'ye çevrilmişse de henüz neşredilmediğinden Arapça'dan mı yoksa Latince'den mi çevrildiği bilinmemektedir. **2. Maqâle fi eşnâfi'l-mizâcât.** Eserin aslı günümüze ulaşmış (Escorial Library, nr. 884), bu nüshanın 59-63. varakları arasında yer alan kısmı Conception Vazquez de Benito tarafından *Commentaria Averrois in Galenum* içinde yayımlanmıştır (Madrid 1984, s. 237-245). **3. Kitâb fi Hıfzî's-şihha.** Escorial Library'deki mecmuada (nr. 884) bir varak (77-78) tutan kısım Benito *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiştir (Madrid 1984, s. 271-275). Eser, adı bilinmeyen bir mütercim tarafından *De santiante conservandia* adıyla Latince'ye çevrilmiştir. **4. Maqâle fi zamâni'nevbe.** Arapça aslı Escorial Library'de bulunan (nr. 884, vr. 64-65) ve bir varak tutan eser *Commentaria Averrois in Galenum* içinde basılmıştır (Madrid 1984, s. 247-248). Muhtemelen bu varak, İbn Ebû Usaybia'nın *Maqâle fi nevâ'ibi'l-hummâ* adıyla zikrettiği ('*Uyünü'l-en-*

bâ', s. 533) risâledir. **5. Maqâle fi't-tiryâk.** Bir nüshası Escorial Library'de kayıtlı olan eser (nr. 884, vr. 65-76) *Commentaria Averrois in Galenum* içinde yayımlanmıştır (Madrid 1984, s. 249-270). XVI. yüzyılda Andreas Alpagus tarafından *Tractatus de Theriaca* adıyla Latince'ye çevrilen eserin ayrıca kimin tarafından gerçekleştirildiği bilinmeyen İbrânce tercümesinden bazı nüshalar günümüze ulaşmıştır. **6. el-Kavl fi âlâti't-teneffüs.** Cristoph Bürge tarafından yanlılıkla *el-Külliyât*'ın bir bölümü sanılarak *Averroes contra Galenum* başlığı altında 1968'de Göttingen'de neşredilmiştir. **7. Maqâle fi hummeyâtî'l-ufûn** (Escorial Library, nr. 884). Kaynaklarda İbn Rüşd'ün tıpla ilgili olarak beş eserinin daha adı zikredilmektedir.

b) Şerh. 1. Şerhu Urcûzeti İbn Sînâ. Filozofun 1326 beyitten meydana gelen *el-Urcûze fi't-tıbb*'inin şerhi olan eserin pek çok nüshası mevcuttur. Câmîatü'l-Karaviyyîn'de bulunan (nr. 340) nüshanın sonunda yer alan kayıta, Muvahhidler Devleti'nin veliâhtlarından Ebû'r-Rebî'in isteği üzerine kaleme alındığı ve 575 (1180) yılında tamamlandığı belirtilmektedir (Cemâleddin el-Alevî, s. 98). İlk defa Gerard de Cremona tarafından Arapça'dan Latince'ye çevrildiği sanılan eser, *Canticum principis Abi Alis Ibn Sinae, vulgati dieti Avicennae, de medicina seu breve perspicuum et conciennem digestum Institutionum medicarum compendim* başlığı altında basılmıştır (Basel 1556). 1484'te Venedik'te yayımlanan *Commentarius in Canticum Ibn Sinae* başlıklı tercümenin mütercimi ise belirlenememiştir. Armengaud de Blaise tarafından İbrânce'den yapılan Latince çeviri, *Avicenna Canticum cum Commentario Averrois* adıyla 1520-1522 yılları arasında Venedik'te Octave Scot'un vârisleri tarafından İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'i ile birlikte basılmış, eser ayrıca Andreas Alpagus'un yaptığı açıklamalarla birlikte Cominum de Tridino tarafından 1562'de Venedik'te yayımlanmıştır. Eserin İbrânce çevirisi günümüze ulaşmamıştır. **2. Kelâm fi'htişâri'l-ilel ve'l a'râz li-Câlinûs.** Escorial nüshasının (nr. 884) 42-58. varakları arasında yer alan altıncı bölümü *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiştir (Madrid 1984, s. 201-235), ayrıca adı bilinmeyen bir mütercim tarafından Latince'ye çevrilerek *De Causis libellus* başlığı altında yayımlanmıştır

(Venedik 1560). **3. Telhîşu üstukussâti Câlînûs.** Escorial Library'de bulunan metin (nr. 881, vr. 2-21) *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiştir (Madrid 1984, s. 9-34). *De Elementis* adıyla bilinen Latince çevirisi hakkında bilgi yoktur. **4. Telhîşu Kitâbi'l-Mizâc li-Câlinûs.** Yukarıda sözü edilen Escorial'deki mecmuada (nr. 881, vr. 22-69) günümüze ulaşmış ve *Commentaria Averrois in Galenum* içinde yayımlanmıştır (Madrid 1984, s. 35-94). *De Temperamentis* adıyla bilinen Latince tercümesi Augustinus Nifus tarafından 1505'te şerhedilerek basılmıştır. **5. Telhîşu Kitâbi'l-Kuva't-tabî'iyye li-Câlinûs.** Aynı mecmuanın 70-131. varakları arasında günümüze ulaşan ve *Commentaria Averrois in Galenum* içinde yayımlanan eser (Madrid 1984, s. 95-122) adı bilinmeyen bir mütercim tarafından *De facultatibus naturalibus* adıyla Latince'ye çevrilmiştir. **6. Telhîşu Kitâbi'l-Humeyyât (Telhîş fi'l-hummâ li-Câlinûs).** Arapça aslı Escorial Library'deki (nr. 884) mecmuanın arasında günümüze ulaşmış olup *Commentaria Averrois in Galenum* içinde neşredilmiştir (Madrid 1984, s. 187-199). Eser, adı bilinmeyen bir kişi tarafından *De differentiis febrium* adıyla Latince'ye çevrilmiştir. **7. Cümle mine'l-Edviyeti'l-müfrede.** Câlînûs'un *el-Edviyeti'l-müfrede* adıyla Arapça'ya tercüme edilen kitabının özeti olup (Bodleian Library, nr. 2117) İbrâni harfleriyle yazılmış Arapça bir nüshası Vatikan Kütüphanesi'nde mevcuttur (Hebrew, nr. 357). İbn Ebû Usaybia başta olmak üzere kaynaklar İbn Rüşd'ün tıpla ilgili dört eserini daha zikretmektedir.

G) Siyaset. Cevâmi'ü siyâseti Eflâtûn. İbn Rüşd'ün, Eflâtun'un *Devlet (Cumhûriyet)* diyaloguna yazdığı özeti orijinali kaybolmuş, Samuel ben Yehuda tarafından yapılan İbrânce çevirisi günümüze ulaşmıştır. Jacob Mantino'nun bu İbrânce çeviriden Latince'ye yaptığı tercüme 1539'da Papa III. Paul'e takdim edilmiş, daha sonra *Averrois Cordubensis paraphrasis in libros de Republica Platonis* adıyla Cominum de Tridino külliyyatı içerisinde neşredilmiştir (Venedik 1560). Aynı tercümeyi Juntas 1562'de tekrar yayımlamış ve eser, Giritli Elias tarafından İbrânce çevirisinden ikinci defa Latince'ye tercüme edilmiştir. Joseph Caspi'nin yaptığı bazı seçmelerin İbrânce tercümesi de Oxford'da bulunmaktadır (Bodleian Library, Poc., nr. 17). Erwin Jakob Rosenthal bu nüshaları

karşılaştırarak eseri İngilizce'ye çevirmiş ve *Averroës's Commentary on Plato's Republic* başlığı altında neşretmiştir (Cambridge 1956). Bu tercümeyi Hasan Mecid el-Abidi ve Fâtıma Kâzım ez-Zehabi Arapça'ya çevirerek *Telhîşü's-siyâse* adıyla yayımlamışlardır (Beyrut 1998).

H) Ahlâk. İbn Rüşd'ün ahlâka dair bir eser yazıp yazmadığı bilinmemektedir. Ancak *Telhîşü'l-ḥaṭâbe* başta olmak üzere bazı eserlerinde ahlâkî konulara yer verdiği gibi Aristo'nun *Nikomakhos Ahlâkı* adlı kitabını da telhis etmiştir. *Telhîşü Kitâbi'l-Ahlâk li-Aristoṭâlîs* başlığını taşıyan bu şerh, Hermanus Al-lemanus tarafından *Aristotelis moralium Nichomachiorum libri commentarium Averrois Cordubensis expositione media* adıyla Latince'ye çevrilmiş (Venedik 1560), eserden kalan bazı pasajları Lawrence V. Berman "Excepts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics" başlığı altında yayımlamıştır (*Oriens*, XX [1969], s. 31-59).

Tarihte birçok ünlü kişiye yapıldığı gibi İbn Rüşd'e de bazı eserler isnat edilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde mevcut olan ve sayıları dokuzu bulan bu kitapların filozofa ait olmadığı tesbit edilmiştir. P. Manuel Alonso, İbn Rüşd'ün eserlerinin kronolojisine dair bir araştırma yapmıştır (*Teologia de Averroës*, s. 51-98). Bu araştırmaya göre *ez-Zarûrî fi'l-mantık* başta olmak üzere *el-Cevâmî'* adını taşıyan özetler 1159, *el-Küllîyyât* 1163, *Telhîşü'l-mantık* 1168-1175, *Telhîşü'l-Hayevân* 1169; *Telhîşü'l-His ve'l-mah-sûs* 1170, *Telhîşü's-Semâ'î't-tabî'î* 1170, *Telhîşü's-Semâ'* ve *l-âlem* 1171, *Telhîşü'l-Kevn ve'l-fesâd* 1172, *Telhîşü'l-Âsârî'l-ulviyye* 1172, *Telhîşü Kitâbi'n-Nefs* 1173, *Telhîşü Mâ ba'de't-tabî'a* 1174, *Telhîşü Kitâbi'l-Ahlâk* 1177, *Faş-lü'l-makâl* 1179, *el-Keşf'an menâhicü'l-edille* 1180, *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife* 1180, *Tefsîru Kitâbi'l-Burhân* 1180, *Tefsîrüs-Semâ'î't-tabî'î* 1186, *Tefsîrüs-Semâ'* ve *l-âlem* 1188, *Tefsîru Kitâbi'n-Nefs* 1190, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a* 1190, *Cevâmî'ü Siyâseti Eflâtûn* 1194 yıllarında kaleme alınmıştır. Cemâleddin el-Alevî'nin kronoloji denemesi ise tarihlerde bazı değişiklikler göstermektedir.

Literatür. Hayatı ve Eserleri. Klasik İslâm kaynaklarında İbn Rüşd hakkında pek fazla mâlûmat yoktur. Ona yer veren kaynakların ilki olan İbnü'l-Ebbâr'ın *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şıla* adlı eserinde ki-

sa bilgiler mevcuttur. Kitabın İbn Rüşd ile ilgili kısmı Ernest Renan tarafından yayımlanmış (*Averroës*, s. 435-437), Anawati de bu metni aynen neşretmiştir (*Mü'el-fâtü İbn Rüşd*, s. 4-5). Ensârî'nin yazdığı *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şıla*'da ise nisbeten geniş bilgi vardır. Bu eserde yer alan İbn Rüşd ile ilgili kısım, Bibliothèque Nationale'deki nüshadan (nr. 2165) alınarak Renan tarafından yayımlanmış (*Averroës*, s. 437-447) ve Anawati tarafından da aynen ıktibas edilmiştir (*Mü'el-fâtü İbn Rüşd*, s. 6-13). İbn Rüşd'den kısa bir müddet sonra yaşamış olan İbn Ebû Usaybia, genellikle kendi dönemine yakın düşünürler hakkında ayrıntılı bilgi verdiği halde filozoftan çok az bahsetmektedir (*Üyünü'l-enbâ'*, s. 531-533). Zehebî'nin aktardığı mâlûmat ise İbn Ebû Usaybia'nın tekrarından ibarettir. Ernest Renan, *Târîhu'l-İslâm*'ın Bibliothèque Nationale'deki nüshasında (nr. 1582) yer alan bu kısmı yayımlamış (*Averroës*, s. 456-460), Anawati de bunu ıktibas etmiştir (*Mü'el-fâtü İbn Rüşd*, s. 18-21). İbn Ferhûn'un *ed-Dî-bâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni'l-mezheb* adlı eserinde İbn Rüşd'e ayırdığı bölüm (Kahire 1351, s. 284-285) öncekilerin kısa bir tekrarıdır. Abdülvâhid el-Merrâkûşî'nin *el-Mu'cib fi telhîsi aḥbârî'l-Mağrib*'indeki bilgiler (nşr. M. Saîd el-İryân – Muhammed el-Arabî el-Alemî, Kahire 1949, s. 209-216) kısa olmakla beraber düşünürün hayatına ışık tutması bakımından önemlidir. Ayrıca bunlara, İbn Kuzmân'ın İbn Rüşd hakkındaki kısa bir şiiiriyle (Anawati, *Mü'el-fâtü İbn Rüşd*, s. 24) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin iki küçük notunu da (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Bulak 1292, I, 199-200) eklemek gerekir. İbn Rüşd kendi hayatı hakkında bilgi vermez, ancak yeri geldikçe gözlemlerini ve tecrübelerini belirtmek üzere bazı anekdotlar nakleder, bazan da eserlerinin yazılış tarihiyle ilgili kayıtlar düşer. Daha sonraki müslüman âlimlerin İbn Rüşd'ün felsefesini değerlendirmeye yönelik çalışmaları ise çok azdır. Bu hususta İbn Seb'in, İbn Teymiyye ve İbn Acîbe gibi bazı düşünürlerin küçük tesbitlerinin dışında fazla mâlûmat yoktur. Ortaçağ Latin ve yahudi kaynakları ise daha çok İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri ve hristiyan akademiyle ters düştüğü kabul edilen fikirleriyle ilgilenmişlerdir.

Modern dönemde İbn Rüşd ile ilgili olarak Batı dillerinde yayımlanan ilk araştırma, Tennemann'ın *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste'*

de (Berlin 1821) yazdığı makedir. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ernest Renan ve Salomon Munk'un çabalarıyla artarak gelişen İbn Rüşd ilgisinin günümüzde de devam etmektedir. Bu sebeple İbn Rüşd'ün Batı'da en çok araştırmaya konu olan İslâm düşünürü olduğu söylenebilir. Batı dillerinde bu konuda ilk ciddi çalışma, Salomon Munk'un *Dictionnaire des sciences philosophiques* adlı eserinde (Paris 1847, III, 157-172) Arapça, İbrânice ve Latince kaynaklara dayanarak yer verdiği yazıdır. Daha sonra yayımladığı *Mélange de philosophie juive et arabe* isimli eserinde (Paris 1859, s. 418-458), klasik İslâm kaynaklarında mevcut İbn Rüşd ile ilgili bilgiler ve müellifin Aristo'nun kitaplarına yazdığı şerhler, *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve *Menâhicü'l-edille* gibi eserleri ve özellikle İbrânice kaynaklar ışığında düşünürün felsefi sistemini tanıtmıştır. Bu araştırma, çoğu günümüzde bile neşredilmemiş olan zengin bir literatüre dayandığı için hâlâ kullanılmaktadır. Munk'un ilk yazısından kısa bir süre sonra Ernest Renan *Averroës et l'Averroïsme* adlı doktora çalışmasını yayımlamıştır (Paris 1852). İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde (s. 1-172) İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve felsefesi incelenmekte, ikinci bölümde (s. 173-433) yahudi İbn Rüşdcülüğü, Latin İbn Rüşdcülüğü ve İtalyan (özellikle Padova) İbn Rüşdcülüğü konularında bilgi verilmektedir. Kitabın sonunda (s. 435-480), filozofun hayatı ve eserleriyle ilgili o günlerde henüz neşredilmemiş bulunan ve yukarıda adları anılan klasik kaynaklardaki metinlerin Arapça orijinalleriyle bazı Latince fragmentlara yer verilmiştir. Renan'ın bu çalışması, XIII. yüzyıldan itibaren Batı'da pek çok tartışmaya konu olan, İbn Rüşd'ün bazı görüşlerini kendilerine göre yorumlayarak farklı bir grup oluşturan ve bu sebeple kendilerine İbn Rüşdcüler denilen çok güçlü entelektüel bir hareketin bulunduğunu gösteriyordu. Ayrıca bu akımın Rönesans'ın hazırlanmasında önemli katkıları olduğunu ve XVIII. yüzyıla kadar etkinliğini sürdürdüğünü ortaya koyuyordu. Ancak bu eser müellifin Arapça'yı bilmesinden, kendi düşünce yapısından ve Ortaçağ'la ilgili değerlendirmelerden kaynaklanan birçok tartışmayı da beraberinde getiriyordu.

Marcus Joseph Müller ilk defa İbn Rüşd'ün *Menâhicü'l-edille*, *Faşlü'l-makâl* ve *ed-Damîme* adlı eserlerinin Arapça orijinalini *Philosophie und Theologie*

von Averroes başlığı altında yayımlanmış (Münich 1859) ve 1875 yılında Almanca'ya tercüme ederek düşünürün Aristo şerhleri kadar doğrudan din-felsefe ilişkisini ele alan eserlerinin de önemini vurgulamıştır. Moritz Steinschneider, 1893'te yayımladığı *Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* adlı eserinde, Ortaçağ'da İbrânice'ye tercüme edilen kitaplarla ilgili olarak yaptığı araştırmada İbn Rüşd'ün eserlerinin İbrânice çevirileri ve mütercimleri hakkında geniş bilgiler vermişti. Léon Gauthier, 1905'te düzenlenen XIV. Müsteşrikler Kongresi münasebetiyle İbn Rüşd'ün *Faşlü'l-makâl*'ini ve eki mahiyetinde olan *ed-Đamîme*'yi "Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie purs" başlığı altında Fransızca'ya çevirerek bu toplantı metinlerinin yer aldığı *Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^{ème} congrès des orientalistes à Alger* içerisinde neşretmiştir (Algier 1905, s. 269-318). 1909 yılında hazırladığı *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* adlı doktora tezinde, *Faşlü'l-makâl* ve öteki eserleri ışığında İbn Rüşd'de din-felsefe ilişkisini incelemiştir. Bu alanda çalışmalarını devam ettiren Gauthier, daha sonra kaleme aldığı *Ibn Rochd (Averroès)* adlı eserinde (Paris 1948) onun felsefi ve ilmî sistemiyle din ve felsefe ilişkisine dair fikirlerini, tabiat felsefesi, kozmoloji, psikoloji, akıllar teorisi ve Tanrı anlayışını doğrudan asıl metinlere başvurarak araştırmış, Maurice Bouyges da Beyrut Saint Joseph Üniversitesi dergisinde 1922-1923 yıllarında iki ayrı makale yayımlayarak düşünürün eserlerinin yazmalarını ilim âlemine tanıtmıştır ("Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge", *Mélange de l'Université Saint-Joseph*, VIII/1 [Beyrouth 1922], s. 3-54; IX/2 [1923], s. 43-48). Bouyges'un hazırladığı listede İbn Rüşd'e ait olduğu bildirilen seksen dört eserin ismi yer almaktaydı. Daha sonra Carl Brockelmann (*GAL*, II, 604-606; *Suppl.*, I, 833-836), Sarton (*Introduction*, II/1, s. 355-361), D. Cempbell (*Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, London 1926, I, 92-96) filozofun eserlerinin yazmaları ve tercümeleleri hakkında bilgi vermişlerdir.

Encyclopaedia of Islam'ın ilk baskısında (II, 410-413) İbn Rüşd maddesini yazan Carra de Vaux filozofun fikir sistemi üzerinde kısaca durmuştu. Bu eser

Türkçe'ye çevrildiğinde maddeyi yetersiz bulan Hilmi Ziya Ülken, İbn Rüşd ile ilgili yeni bir madde yazmıştır. *Encyclopedia Italiana*'da (Roma 1930, V, 624-627) İbn Rüşd maddesini İtalyan şarkiyatçısı C. Alfonso Nallino, *Encyclopedia Filosofica*'da ise (Florence 1967, I, 646-660 [2. bs.]) Jacob Leib Teicher kaleme almıştır. Miguel Cruz Hernandez, 1957 yılında yazdığı *Historia de la filosofía Espanola* adlı eserde (Madrid 1957, II, 5-245) İbn Rüşd'e geniş yer ayırmış, daha sonra "La filosofía Árabe" adıyla kaleme aldığı uzun makalesinde İbn Rüşd'e geniş bir bölüm tahsis etmişti (*Revisa de Occidente*, Madrid 1963, s. 251-355). Aynı yazar, *Abu'l-Walid Ibn Rusd (Averroes) vida, obra, pensamiento, influencia* adlı eserinde (Cordoba 1986) İbn Rüşd'ün hayatını, eserlerini, düşüncesini ve etkilerini ayrıntılı biçimde değerlendirmiştir. Godfredo Quadri'nin İtalyanca kaleme aldığı, Lorand Huret tarafından *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès* (Paris 1947) adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiş olan eserinin ikinci bölümü (s. 198-340) İbn Rüşd'e ayrılmıştır. P. Manuel Alonso tarafından yazılan "La Cronologia en las obras de Averroes" başlıklı makale (*Miscelánea de l'Universidade Pontificia de Comillas*, Santander 1943, I, 441-460), İbn Rüşd'ün eserlerinin kronolojisi üzerine yapılmış ilk ayrıntılı çalışma niteliindedir. Daha sonra aynı yazar, İbn Rüşd'ün üç eserini (*Faşlü'l-makâl*, *ed-Đamîme* ve *el-Keşf'an menâhici'l-edille*) İspanyolca'ya tercüme ederek *Teología de Averroes, estudios et documentos* adıyla neşretmiştir (Madrid-Granada 1947). Bu çalışmasının baş tarafında (s. 1-145) İbn Rüşd'ün eserlerinin kronolojisi ve felsefesiyle ilgili bir araştırma yer alır. Son kısmında ise Raimond Martin tarafından Latince'ye çevrilen *ed-Đamîme*'nin Latince metni bulunmaktadır. Nemesius Morata, İspanya'da Escorial Library'deki İbn Rüşd'ün eserlerinin nüshalarını tesbit ederek bir makalesinde tanıtmıştır (*La Ciudad de Dios* 135 [1923], s. 81-85). Bir süre sonra Jochaim Vennebusch, İbn Rüşd'ün *De Anima* şerhleri üzerine yapılan bibliyografik çalışmalarındaki eksiklikleri ve tutarsızlıkları tesbit ederek bu konuda yeni bir araştırma yayımlamıştır (*Bulletin de la philosophie médiévale*, VII [Louvain 1964], s. 92-100). Harvard Üniversitesi profesörlerinden Harry Austray Wolfson, 1931 yılında üyesi bulunduğu Mediaeval Academy of America'ya sun-

duğu bir proje ile, İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin Latince ve İbrânice tercümeleleriyle bunların modern dillere çevirilerini yayımlamayı amaçlayan "Corpus commentarium Averrois in Aristotelem" serisini başlatmış, projeye ilgili olarak yazdığı makalede (*Speculum*, Cambridge-Massachusetts 1931, s. 412-427) İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin İbrânice ve Latince tercümelerinin listesini çıkarmıştır. Bundan yaklaşık otuz yıl sonra planını gözden geçirerek hazırladığı yeni projesini ilim âlemine tanıtmıştır (a.g.e., XXXVIII [Cambridge-Massachusetts 1963], s. 88-104). Oliver Leaman, "Ibn Rushd on Happiness and Philosophy" başlıklı makaleden sonra (*St.I*, LII [1980], s. 167-181) İbn Rüşd felsefesinin genel konularını ele alan *Averroes and his Philosophy* adlı eserini yayımlamıştır (Oxford 1988). Roger Arnaldez, 1957-1959 yıllarında *Studia Islamica*'da neşrettiği dört makalede düşünürün doğrudan kendi eserlerine başvurarak felsefesini incelemiş, *Encyclopedie de l'Islam*'ın ikinci baskısı için yazdığı İbn Rüşd maddesinde bu araştırmalarını özetlemiştir. Daha sonra da bu araştırmaları genişleterek *Ibn Rushd* adlı monografisini neşretmiştir (Paris 1998). Ruben Maurice Hayoun ile Alain de Libera'nın birlikte kaleme aldıkları *Averroès et l'Averroïsme* adlı kitap (Paris 1991), hemen hemen tamamıyla İbrânice ve Latince kaynaklara dayanılarak hazırlanmıştır. Eserde İbn Rüşd ile ilgili bölüm oldukça kısa ve yetersiz olup yahudi İbn Rüşdcülüğü'ne ve Latin İbn Rüşdcülüğü'ne ayrılan bölümler daha geniştir.

Dominique Urvoy, *Ibn Rushd* adlı (Paris 1986) oldukça tartışmalı çalışmasından sonra yazdığı *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman* adlı eserinde (Paris 1998) düşünürün hayatını anlatmış ve eserlerinin kronolojisini çıkarmıştır. Onun fikir sisteminin oluşmasında payı bulunan Mehdi b. Tümert ve düşüncesi hakkındaki değerlendirmeleri ise oldukça sübjektif yorumları içermektedir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın başkanlığında hazırlanan *History of Islamic Philosophy* başlıklı eserde İbn Rüşd maddesini de Dominique Urvoy kaleme almıştır (London-New York 1996, I, 330-345).

Arap ve İslâm dünyasında İbn Rüşd'ün düşünce sistemini konu alan ilk yayın Farah Antün tarafından gerçekleştirilmiş, müellif, daha çok Renan'ın eserinden özetlediği bölümleri makale haline getirerek *el-Câmi'a* adlı dergide yayımlan-

lamıştır. Oldukça sübjektif yaklaşımlar içeren bu makaleler, Muhammed Abduh ve M. Reşid Rızâ tarafından *el-Menâr* dergisinde eleştirilmiştir. Farah Antûn, bu makaleleri ve eleştirileri derleyerek *İbn Rüşd ve felsefetüh* adıyla kitap haline getirmiştir (İskenderiye 1904; Beyrut 1988). Muhammed Yûsuf Mûsâ'nın *İbn Rüşd el-feylesûf* (Kahire 1945) isimli çalışmasıyla Paris'te hazırladığı doktora tezinin Arapça çevirisinden ibaret olan *Bejne'd-dîn ve'l-felsefe fî re'yi İbn Rüşd ve felâsifetü'l-'aşri'l-vaşîf* adlı eseri (Kahire 1959), Ortaçağ'da ve özellikle skolastik düşünürlerde din - felsefe ilişkisini ele almaktadır.

Mâcid Fahrî, filozofun Eş'arîliğe karşı tavrını konu edinen *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London 1958) adlı doktora tezinde onun fikir sistemini ve Saint Thomas'nın karşı görüşlerini incelemektedir. Aynı yazar, daha sonra yayımladığı *İbn Rüşd feylesûfû Kûrtuba*'da (Beyrut 1960) İbn Rüşd'ün hayatını, eserlerini ve fikir sistemini derli toplu olarak vermeye çalışmıştır. Abdurrahman Bedevî, *Histoire de la philosophie en Islam* (Paris 1972) adlı eserinin II. cildinde (s. 737-870) İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve felsefesi konusuna oldukça geniş bir bölüm ayırmıştır. Filozofun *Faşlü'l-ma-kâl*'inin Arapça metnini neşre hazırlayan Muhammed Amâre, *el-Mâddiyye ve'l-misâliyye fî felsefeti İbn Rüşd* isimli kitabında (Kahire 1971) özellikle Roger Garaudy'nin Marksist yorumlarından hareketle İbn Rüşd felsefesinin sorunlarını incelemiştir.

Doğrudan İbn Rüşd'ün eserlerinin tanıtımıyla ilgili çalışmalara gelince 1976 yılında Arap Birliği, İbn Rüşd'ün ölümünün hicrî tarihle 800. yılı münasebetiyle milletler arası bir anma toplantısı düzenlemeyi kararlaştırdığında, 1949'da İbn Sînâ bibliyografyasını hazırlamakla görevlendirdiği George Şehâte Kanavatî'ye (Georges C. Anawati) bu defa İbn Rüşd'ün bibliyografyasını düzenleme görevini vermiş, Kanavatî çalışmasını tamamlayarak *Mû'ellesâtü İbn Rüşd* (*Bibliographie d'Averroës*, Cezayir 1978) adıyla yayımlamıştır. Her ne kadar bu araştırma yeterli değilse de düşünürün hayatı ve eserleriyle ilgili Arapça hazırlanmış ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Yine İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle Paris'te yapılan milletlerarası toplantı için düşünürün eserlerinin bibliyografyasını hazırlayan Salvador Gomez Nogales

Salvador'un "Bibliografía sobre las obras de Averros" adlı çalışması (*Multiple Averroës*, Paris 1978) daha derli toplu bir araştırma niteliğindedir. Yazar bu çalışmasında İbn Rüşd'ün Arapça, Latince ve İbrâ-nice tercümeleriyle birlikte altmış altı eserini tanıtmıştır. Cemâleddin el-Alevî ise doğrudan doğruya filozofun Arapça eserlerine başvurarak yeni bir bibliyografya ve kronoloji denemesi yaptığı *el-Metnü'r-Rüşdî* adlı araştırmasında (Mağrib 1986) İbn Rüşd'ün 108 eserinin ismini kaydetmişse de bunlardan elli altısı hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. Bu çalışma, son derece sistematik olması ve ilk kaynaklara dayanması bakımından önemlidir.

İbn Rüşd'ün eserlerinin modern edisyonlarını ve düşünür hakkında yazılan kitap ve makaleleri ihtiva eden kapsamlı bir araştırma Philipp W. Rosemann tarafından gerçekleştirilmiştir (*Bulletin de philosophie médiévale*, XXX [Louvain-La-Neuve 1988], s. 153-221). Bu çalışmada yazar, 1820'den 1988'e kadar İbn Rüşd hakkında yazılmış bütün eserlerin listesini verdiği gibi filozofun metinlerinin baskılarını ve tercümelerini de vermektedir. Ancak araştırmacı özellikle Arapça, Türkçe, Farsça ve Urduca gibi dillerde yapılmış çalışmalara ulaşamamıştır. İbn Rüşd'ün hayatı ve eserleriyle ilgili olarak ayrıca şu çalışmalar yapılmıştır: Abdülvâhid Han, *Ibn Rushd* (Lahore 1956); George Fadlo Hourani, "Ibn Rushd's Defence of Philosophy" (*The World of Islam, Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London - New York 1959, s. 145-158); Michel Allard, "Le rationalisme d'Averroës d'après une étude sur la création" (*Bulletin d'études orientale de l'Institut français*, XVI [Damas 1963], s. 7-59); Alfred L. Ivry, "Towards a Unified View of Averroës' Philosophy" (*The Philosophical Forum*, IV [1972], s. 87-113); Miguel Cruz Hernandez, *Los limites del Aristotelismo d'Ibn Rusd Multiple Averroës* (Paris 1978, s. 129-155); Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi* (doktora tezi, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Felsefesi. İbn Rüşd felsefesinin temel konuları üzerinde yapılan inceleme ve araştırmalarla ilgili literatür büyük bir yekün tutmaktadır. a) Bilgi Teorisi. Arap dünyasında ilk İbn Rüşd uzmanı olarak bilinen Mahmûd Kâsım, Sorbonne Üniversitesi'nde hazırlamış olduğu *Théorie de la connaissance d'après Averroës et son interprétation chez Thomas d'Aquin* adlı çalışmasının birinci bölü-

münde kozmoloji ve bilgi teorisi, ikinci bölümünde ilâhî bilgi, üçüncü bölümünde beşerî bilgi konusunda filozofun düşüncelerinin onu eleştiren Saint Thomas üzerindeki etkilerini ve Thomas'ın bunlara dayanarak kendi düşünce sistemini nasıl kurduğunu incelemektedir. Müellif, önce eserin ilk iki bölümünü Arapça'ya tercüme ederek *Nazarîyyetü'l-mâ'rife 'inde İbn Rüşd ve te'vilühâ ledey Tomâs el-Aku'îni* adıyla neşretmiş (Kahire 1964), daha sonra Fransızca aslını, İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle 1978 yılında Cezayir'de düzenlenen toplantıdan önce yayımlamıştır. Mahmûd Kâsım'ın, özellikle Latin İbn Rüşdcüleri'nin filozofu yanlış tanıttıklarını vurguladığı *el-Feylesûfe'l-mütterâ 'aleyh İbn Rüşd* adlı eseriyle (Kahire, ts.) *İbn Rüşd ve felsefetühü'd-dîniyye* adlı çalışmasının da (Kahire 1969) kaydedilmesi gerekir. Muhammed Âtîf el-İrâkî, daha önce hazırladığı yüksek lisans çalışmasını genişleterek *en-Nez'atü'l-'akliyye fî felsefeti İbn Rüşd* adıyla kitap haline getirmiş (Kahire 1967), bu eserinde akıl ve bilgi, akıl ve varlık, akıl ve insan, akıl ve Tanrı, akıl ve din gibi konularda filozofun görüşlerini incelemiştir. *İşkâliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd* adıyla bir eser yayımlayan Muhammed el-Misbâhî de (Beyrut 1988) filozofun akıllar teorisinin çeşitli yönlerini ele almaktadır. Bu konuda ayrıca şu araştırmalar zikredilebilir: O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après d'Aristote et ses commentateurs* (Paris 1953, s. 58-72); Beatrice H. Zedler, "Averroës on the Possible Intellect" (*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, XXV [1951], s. 164-178) ve "Averroës and Immortality" (*The New Scholasticism*, XXVIII [1954], s. 436-453); Salvador Gomez Nogales, "La Categoria de la relacion en la Antropologia de Averroës" (*Images of Man in Ancient and Medieval Thought* [Leuven 1976], s. 287-311); Arthur Hyman, "Aristotle's Theory of the Intellect and his Interpretation by Averroës" (*Studies in Aristotle* [Washington 1981], s. 161-191); Sherman Kogan Barry, "Averroës and the Theory of Emanation" (*Medieval Studies*, XLIII [1981], s. 384-404). Gérard Jéhami, İbn Rüşd'ün bilgi teorisinde önemli bir unsur olan sebeplilik konusunda kaleme aldığı *Mefhûmü's-sebebiyye bejne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife* adlı eserinde (Beyrut 1985) insan, Tanrı ve âlem ilişkisinde sebeplilik problemlerini araştırmakta ve bunun İbn Rüşd'ün bilgi teori-

sindeki yerini belirlemeye çalışmaktadır. Daha sonra Sherman Kogan Barry, *Averroes and the Ketaphysics of Causation* (New York 1985), Herbert A. Davidson "Averroes on the Active Intellect" (*Viator*, XVIII [Berkeley 1987], s. 191-225) adlı makalelerinde konuyu farklı açılardan ele alıp değerlendirmişlerdir.

Metafizik. İbn Rüşd'ün metafiziği üzerine yapılmış müstakil çalışmalardan biri N. Muhammed Ovey'in *Averroes' Doctrine of Immortality* (London 1984), diğeri de Muhammed el-Misbâhî'nin varlık ve akıl konusundaki makalelerinden oluşan *Târîhu'l-vücûd ve'l-akl* (Beyrut 1995) adlı eseridir. Konuyla ilgili belli başlı makaleler ise şunlardır: George Fadlo Hourani, "Averroes on Good and Evil" (*St.I*, XVI [1962], s. 13-40); Salvador Gomez Nogales, "Problèmes métaphysiques au tour du Tehâfut al-tehâfut d'Averroès" (*Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, III [Wien 1969], s. 311-324); Muhammed Âtîf el-İrâkî, "Tefsîru Mâ ba'de't-ṭabî'a li'bn Rüşd" (*Tî*, VIII [1971], s. 354-381); Carlos Bazan Bernardo, "La Noética d'Averroès" (*Philosophia*, XXXVIII [1972], s. 19-49); George E. Gayer, "Some Notes on Averroes and the Great Commentary on the Metaphysics of Aristotle" (*Listening*, IX [1974], s. 38-53); Alfred L. Ivry, "The Will of God and Practical Intellect of Man in Averroes" (*Israel Oriental Studies*, IX [Leiden 1979], s. 377-391).

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine dair görüşleri, onun felsefesinin bütünlüğü içinde araştırmacıların büyük çoğunluğu tarafından incelendiği gibi konuyla ilgili müstakil araştırmalar da yapılmıştır. Bunlar arasında şu makaleler zikredilebilir: Adalbert Merks, "Die Religionsphilosophie des Averroes" (*Philosophische Monatshefte*, XI [1875], s. 145-165); Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris 1909); el-Jami Muhammed Eman, "el-ʿAkl ve'n-naql ʿinde İbn Rüşd" (*Mü'temeru İbn Rüşd, zikra'l-mî'eviyye's-şâmine li-vefâtiḥ*, Cezayir 1983, II, 139-180); Muhsin Mahdî, "Averroes on Divine Law and Human Wisdom" (*Ancients and Moderns. Essays in the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, New York-London 1964, s. 114-131); "Alfarabi's Remarks on Averroes' Decisive Traitise" (*Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor George F. Hourani*, New York 1984, s. 188-202); Charles E. Butterworth, "The Source

that Nourishes Averroes's Decisive Determination" (*Arabic Sciences and Philosophy*, V [1995], s. 93-119).

Mantık ve Metodoloji. Aristo'nun mantık külliyatı üzerine İbn Rüşd'ün yazdığı şerhlerden bir kısmının tenkitli neşrini yapmış olan Charles E. Butterworth, *Kategoriler ve Topikler* ile ilgili olarak "Averroes's Middle Commentary on Aristotle's Categories and its Importance" (*Sprache und Erkenntnis in Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie*, Berlin 1981, I, 368-375) ve "The Art of Dialectic According to Averroes" (*Mü'temeru İbn Rüşd, zikra'l-mî'eviyye's-şâmine li-vefâtiḥ*, Cezayir 1983, I, 341-360) başlıklı iki makale yayımlamıştır. Muhammed Âtîf el-İrâkî, *el-Menhecû'n-naqdî fi felsefeti İbn Rüşd* adlı kitabında (Kahire 1984) İbn Rüşd'ü modern metodolojinin müjdecisi olarak görmekte ve onun Aristo'nun eserlerine yazdığı şerhlerle din-felsefe ilişkisi, kozmoloji ve psikoloji konularında takip ettiği yöntemleri değerlendirmektedir. Bu konuda Henri Hugonnard-Roche da "L'építome du Caelo d'Aristote par Averroès: Questions de méthode et de doctrine" (*Archives d'histoire doctrinale et littérature du moyen âge*, LI [Paris 1984], s. 7-39) ve "Méthode d'argumentation et philosophie naturelle chez Averroès" (*Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter* [Berlin-New York 1985], s. 240-253) başlığı ile iki makale yayımlamıştır. Öte yandan Abdurrahman Bedevî, "Averroès face au texte qu'il commente" adlı makalesinde (*Multiple Averroès*, Paris 1978) İbn Rüşd'ün Aristo'nun kavramlarını nasıl anladığını, daha önceki şârhileri ne şekilde eleştirdiğini ve kendisinin hangi şerhleri kullandığını araştırmaktadır. Charles E. Butterworth ise "La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote" (*Multiple Averroès* [Paris 1978], s. 117-126) ve "Translations and Philosophy: The Case of Averroes' Commentaries" (*Middle East Studies Association Bulletin*, XXVI [Tucson 1994], s. 19-35) adıyla iki makale yazmıştır.

Psikoloji. İbn Rüşd'ün, Aristo'nun *De Anima* adlı eserine yazdığı şerhler ve psikoloji alanında kendi eserlerindeki özgün görüşleri önemlidir. Salvador Gomez Nogales "La Immortalidad del alma a la luz de la noetica de Averroes" adlı makalesinde (*Pensamiento*, XV [Madrid 1959], s. 155-175), Ortaçağ hıristiyan düşünceleri tarafından İbn Rüşd ve İbn Rüşdcü-

ler'e yöneltilen eleştirilerin başında yer alan ruhun öldükten sonra dirilmesi konusunu incelemiştir. "Problemas alrededor del 'Compendio sobre el alma' de Averroes" başlıklı makalesinde ise (*Al-Andalus*, XXXII, [1967], s. 1-32) filozofun *Tel-hûşu Kitâbi'n-Neîs* adlı eserini ele almıştır. Jacob Leib Teicher "I commenti di Averroes sul 'De Anima'" (*Giornale della societa Asiatica Italiana*, III [1935], s. 233-256); Alfred L. Ivry "Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima" (*Arabic Sciences and Philosophy*, V [Cambridge 1995], s. 75-92) ve Herbert A. Davidson "The Relation Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima" (*Arabic Sciences and Philosophy*, VII [1997], s. 139-151) başlıklı makalelerinde bu konuyu incelemişlerdir.

Siyaset ve Ahlâk. Araştırmalarını İbn Rüşd'ün siyasetle ilgili görüşleri üzerinde yoğunlaştıran Charles E. Butterworth, "Averroes: Politics and Opinion" başlıklı makalesinde (*The American Political Sciences Review*, LXVI [Washington 1972], s. 894-901) filozofun politik görüşlerini özetlemiş, "New Light on the Political Philosophy of Averroes" (*Essays on Islamic Philosophy and Science* [New York 1975], s. 118-127) ve "The Political Teaching of Averroes" (*Arabic Sciences and Philosophy*, II [1992], s. 187-202) adlı yazılarında ise konuya ilişkin yeni tesbitlerini ortaya koymuştur. Bu konudaki diğer araştırmaların başlıcaları şunlardır: Franz Rosenthal, "Averroes' Paraphrase on Plato's Politeia" (*JRAS* [1934], s. 736-744); Sholmo Pines, "Recherches sur la doctrine politique d'Averroès" (*Iyyun*, VIII [Jerusalem 1957], s. 65-84); Irwing L. Horowitz, "Averroism and the Politics of Philosophy" (*The Journal of Politics*, XXII [Austin 1960], s. 698-722); Muhsin Mehdî, "Alfarabi et Averroès: Remarques sur le commentaire d'Averroès sur la République de Platon" (*Multiple Averroès* [Paris 1978], s. 91-103); Louis Lazar, "L'éducation politique selon İbn Rochd", (*St.I*, LII [1980], s. 135-166); Ammâr Tâlibî, "en-Nazariyyetü's-siyâsiyye ʿinde İbn Rüşd" (*Mü'temeru İbn Rüşd, zikra'l-mî'eviyye's-şâmine li-vefâtiḥ*, Cezayir 1983, I, 215-250).

İbn Rüşd'ün ahlâkla ilgili eserlerinin kaybolduğu, sadece Arapça bazı kaynaklarda küçük birkaç pasajla *Nikomakhos Ahlâkî*'nin bir bölümünün İbrânic tercümesinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bu konuda ilk geniş araştırmayı yapmış olan René-Antoine Gauthier,

“Trois commentaires averroïstes sur l’Ethique à Nicomaque” başlıklı makalesinde (*Archives d’histoire doctrinale et littérature du moyen âge*, XVI [Paris 1948], s. 187-236) İbn Rüşdcü görüşlerin ağır bastığı üç şerh ile ilgili bilgiler vermektedir. Daha sonra Miguel Cruz Hernandez, “Ethica e politica na filosofia de Averrois” adlı makalesinde (*Revista Portuguesa de filosofia*, XVII [Braga 1961], s. 127-150) konuyu yeniden ele almıştır. Mâcid Fahrî, Cezayir’de yapılan milletlerarası İbn Rüşd sempozyumunda “Felsefetü İbn Rüşd el-aḥlâkiyye” başlıklı bir tebliğ sunmuş (*Mü’temeru İbn Rüşd, zikra’l-mî’eviyye’s-şâmine li-vefâth*, Cezayir 1983, I, 199-233), daha sonra da “Platon and Aristotelian Elements in the Ethics of Averroës” adlı makalesini yayımlamıştır (*el-Ebhâş*, XXXVI [Beyrut 1988], s. 11-26). Charles E. Butterworth’un “Ethics and Classical Islamic Philosophy. A Study of Averroës’ Commentary on Platos’ Republic” başlıklı makalesiyle (*Ethics in Islam* [Malibu-Californie 1985], s. 17-45) Lawrence V. Berman’ın “Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd’s Middle Commentary on the Nicomachean Ethics” (*Oriens*, XX [1969], s. 31-59) ve “Sophrosynè and Enkrateia in Arabic, Latin and Hebrew: the Case of the Nicomachean Ethics of Aristotle and its Middle Commentary by Averroës” (*Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter* [Berlin-New York 1985], s. 274-287) adlı makaleleri de konuyu aydınlatıcı niteliktedir.

Sanat. Aristo’nun hitabet ve şiir sanatıyla ilgili eserlerine İbn Rüşd’ün yazdığı şerhlerden başka Arap dili ve edebiyatına dair eserlerinde sanat, edebiyat ve estetik hakkındaki değerlendirmeleri, özellikle Yunanlılar’da çok yaygın olduğu halde İslâm dünyasında pek bilinmeyen trajedi sanatı üzerine açıklamaları oldukça ilginçtir. Francesco Gabrieli’nin “Estetica e poesia Araba nell’ interpretazione della poetica Aristotelica presso Avicenna e Averroè” (*RSO*, XII [Rome 1929-30], s. 291-331), Francis C. Lehner’in “An Evaluation of Averroës’ Paraphrase on Aristotle’s Poetics” (*The Thomist*, XXX [Washington 1966], s. 38-65), O. B. Hardison’un “The Place of Averroës’ Commentary on the Poetics in the History of Medieval Criticism” (*Medieval and Renaissance Studies* [1970], s. 57-81) ve H. A. Kelly’nin “Aristotle-Averroës-Alemanyus on Tragedy: The Influence of the Poetics on the Latin Middle Ages” (*Viator*, X

[Berkeley 1979], s. 161-209) başlıklı makaleleri bu konuya ışık tutmaktadır.

Batlamyus Astronomisine Eleştirileri. Batlamyus tarafından geliştirilen ve Aristo gök bilimiyle de bağlantısı bulunan yer merkezli kâinat telakkisine İbn Bâcce ve onun ardından İbn Rüşd karşı çıkmışlardır. “Une réforme du système astronomique de Ptolémée tenté par les philosophes arabes du XII^{ème} siècle” başlıklı bir makale kaleme almış olan Léon Gauthier (*JA*, X. série, XIV [1909], s. 483-510), bu yaklaşımın astronomi alanında bir reform ve aynı zamanda Copernic sisteminin hazırlanmasında etkin bir unsur olduğunu göstermiştir. Fas’ta yapılan milletlerarası İbn Rüşd toplantısında “en-Nizâmü’l-felekiyyü’r-Rüşdî ve’l-bî’etî’l-fikriyye fi devleti’l-Muvahhidîn” adıyla bir bildiri sunan Nebîl eş-Şihâbî (*A’mâlû nedveti İbn Rüşd*, Beyrut 1981, s. 287-313), Batlamyus teorisinin gelişimini anlatarak İslâm dünyasına aktarılışını, İbn Rüşd’ün konuyu değerlendiriş biçimini açıklamakta ve buradan Muvahhidler döneminin entelektüel arka planını incelemektedir. Abdülhamîd Sabra ise aynı toplantıda sunduğu bir tebliğde (*Mü’temeru İbn Rüşd, zikra’l-mî’eviyye’s-şâmine li-vefâth*, Cezayir 1983, I, 327-340) İbn Rüşd’ün Batlamyus teorisine karşı tavrının sebeplerini araştırmakta, daha sonra yayımladığı bir makalesinde de (*Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honor of I. Bernard Cohen*, Cambridge 1984, s. 133-153), İbn Rüşd ve Bitrûcî’nin görüşleri doğrultusunda Endülüs’te Batlamyus astronomisine karşı oluşan tepkiyi anlatmaktadır. Ayrıca Francis J. Carmody “The Planetary Theorie of Ibn Rushd” (*Osiris*, X [Bruges 1952], s. 556-586), Henri Hugonnard-Roche “Remarques sur l’évolution doctrinale d’Averroës dans les commentaires au De Caelo: Le problème du mouvement de la terre” (*Mélanges de la Casa de Velasquez* [1977], s. 103-117) ve Andre Goddu, “Avicenne, Avempage and Averroës-Arab Sources of Mutual Attraction and their Influence on Medieval and Modern Conceptions of Attraction and Gravitation” (*Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter* [Berlin-New York 1985], s. 218-239) başlıklı makalelerinde konuyu değişik açılardan ele almışlardır.

Tıp. Lucien Leclerc, klasik İslâm kaynaklarındaki bilgiler ışığında genel olarak İslâm tıp tarihini incelediği *Histoire de la médecine arabe* adlı eserinde (I-II, Paris 1876) İbn Rüşd’ün tıp çalışmaları

ları hakkında da bilgi vermiş (I, 97-109), daha sonra Vincenz Fukala, “Historischer Beitrag zur Augenheilkunde” başlıklı makalesini yayımlamıştır (*Archiv für Augenheilkunde*, XLII [1901], s. 203-206) Ardından da Karl Sudhoff bu konuda bir tanıtma yazısı neşretmiştir (*Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, XIII [1914], s. 451 vd.). Donald Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* isimli eserinde (London 1926, I, 92-96) İbn Rüşd tıbbının Ortaçağ tıbbına etkileri konusunu incelemiştir. Francisco Rodriguez Molero ise konuyla ilgili bir makalesinde (*Al-Andalus*, XV [1950], s. 47-63) İbn Rüşd’ün anatomiyle ilgili olarak verdiği bilgileri değerlendirmiş, daha sonra yazdığı makalesinde ise (*Miscelanea de estudio Arabes y Hebraicos*, XI [Granada 1962], s. 55-73) İspanya’da yetişmiş bir bilgin olarak İbn Rüşd’ün tıbbı katkılarını araştırmıştır. Bruce S. Eastwood, “Averroës’ views of the retina-a reappraisal” adlı makalesinde (*Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, XXIV [New Haven 1969], s. 77-82) görme oyununun göz bebeği yerine ağ tabakasıyla ilgili olduğunu belirten İbn Rüşd’ün görüşünü ele almış. Huldrych M. Koelbing “Averroës’ Concepts of Ocular Function-Another View” (*a.g.e.*, XXVII [1972], s. 207-213) ve David C. Lindberg “Did Averroës Discover Retinal Sensitivity” (*Bulletin the History of Medecin*, XLIX [Baltimore 1975], s. 273-278) başlıklı makalelerinde filozofun gözle ilgili verdiği bilgileri incelemiştir. Helmut Gätje ve Schoeler Gregor bir ortak makalede (*ZDMG*, MXXX [1980], s. 278-303) İbn Rüşd’ün *el-Külliyât*’ını tedkik etmişler, daha sonra Helmut Gätje “Der Vorwort zum Colliget des Averroës” (*a.g.e.*, MXXXVI [1986], s. 402-427) ve “Zur Lehre von den Temperamenten bei Averroës” (*a.g.e.*, MXXXII [1982], s. 243-268) başlıklı makalelerinde İbn Rüşd tıbbının temel problemleri üzerinde durmuştur.

Etkileri. a) Genel Olarak İslâm ve Ortaçağ Felsefesine Etkileri. İbn Rüşd’ün İslâm dünyasındaki etkileri konusunda fazla bir çalışma göze çarpmaz. Abdülmecîd es-Sagîr, Fas’ta yapılan milletlerarası İbn Rüşd sempozyumuna sunduğu tebliğde (*A’mâlû Nedveti İbn Rüşd*, Beyrut 1981, s. 314-349) onun yönteminin Mağrib’deki yankılarını ele almakta ve bunun çok canlı olmadığını vurgulayarak sebeplerini araştırmaktadır. Salvador

Gomez Nogales ise Milletlerarası V. Felsefe Kongresi'nde sunduğu tebliğde (*Actas V. congreso internacional de filosofia medieval*, Madrid 1979, I, 165-206) İbn Rüşd'ün kültürler arası karşılaşmadaki önemini vurgulamıştır. Zeyneb Mahmûd el-Hudayrî, *Eşerü İbn Rüşd fi felsefeti'l-üşûri'l-vüşâ* adlı doktora tezinde (1983, Kahire) İbn Rüşd, Albert le Grand, Saint Thomas, Siger de Brabant, İbn Meymûn ve Isaac Albalag gibi XIII. yüzyıl düşünürlerinin din-felsefe ilişkisi, kozmoloji ve akıllar teorisi hakkındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Albert Nasrî Nâdir ise bir makalesinde (*Mü'temerü İbn Rüşd, zikra'l-mi'eviyye's-şâmine li-vefâtih*, Cezayir 1983, II, 1-9), Ortaçağ'da çokça tartışılan ve İbn Rüşdcüler'in İbn Rüşd'e mal ettikleri çifte gerçeklik konusunu ele almakta. Corc Zeynâtî de "İbn Rüşd beyne'l-Arab ve'l-Ğarb" adlı makalesinde (*el-Bâhiş*, I [Paris 1978], s. 37-54) İbn Rüşd'ün Arap dünyasında ve Batı'daki aigılanışını araştırmaktadır.

b) İbn Rüşdcülük. İbn Rüşd'ün Ortaçağ'da bazı hıristiyan ve yahudi filozoflarına etkileri ve İbn Rüşdcülük diye bir akımın doğuşu konusundaki tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Nitekim Ernest Renan'ın çalışmasından sonra bu hususta pek çok eser ve makale yayımlanmıştır. P. Doncoeur'ün "La religion et les maîtres de l'Averroïsme" başlıklı makalesiyle (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, V [Paris 1911], s. 267-299, 486-506) M. Grabmann'ın, *Der Lateinische Averroismus des XIII Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung* (München 1931) adlı çalışmasında ele aldıkları Latin İbn Rüşdcülüğü'yle ilgili olarak P. Roland Guerin de Vaux, "La première entrée d'Averroès chez les latins" isimli makalesinde (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXII [Paris 1933], s. 193-243) İbn Rüşd'ün eserlerinin ilk defa Latin dünyasına girişi, kimler tarafından ne zaman tercüme edildiği, Paris'te ortaya çıkışı ve skolastik düşünürler tarafından kullanılışı gibi konuları araştırmaktadır. G. Bruni de iki makalesinde (*Rivista di filosofia neo-scolastica*, XXV [Milan 1933], s. 50-74; *Sophia*, I [1933], s. 208-219) İbn Rüşd karşıtı polemikleri ve özellikle Egidio Romano'nun reddiyesini incelemektedir. Müellif daha sonra Latin İbn Rüşdcüler'in merkezini konu alan makalesini neşretmiştir (*Bollettino filosofico del pontificio ateneo Lateranense*, III [1937], s. 221-250).

Dominique Salman'ın yayımladığı iki makaleden birincisinde (*Revue néo-scholastique de philosophie*, LX [1937], s. 203-212) Paris Üniversitesi öğretim üyelerinden Jean de Rochelle'in İbn Rüşd'ün eserleriyle tanışmasını ve Latin İbn Rüşdcülüğü'nün başlangıcını araştırmakta, ikincisinde de (*Revue de néo-scholastique*, LX [1937], s. 203-212) İbn Rüşd'ün Roger Bacon, Albert le Grand ve Adam de Buckfield üzerindeki tesirlerini incelemektedir. Aynı konuyu Bruno Nardi "Note per una storia dell'Averroismo Latino" (*Rivista di storia della filosofia*, II [1947], s. 134-140; III [1948], s. 8-29, 120-122; IV [1949], s. 1-12); Charles B. Schmitt, "Renaissance Averroism studied through the Venetian editions of Aristotle - Averroes" (*Convegne internazionali: L'Averroismo in Italia* [Roma 1979], s. 121-142); Mahmûd Kâsım, "La philosophie d'Averroès et ses rapports avec la scolastique latine" (*Actas d V. congreso internacional de filosofia medieval*, I [Madrid 1979], s. 207-217); Muhammed Züneybir, "İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye fi itârihima't-târihi" (*A'mâlû nedveti İbn Rüşd*, Beyrut 1981, s. 7-61) başlıklı makalelerinde ele alıp değerlendirmişlerdir. İbn Rüşdcülüğün Batı dünyasına girişini yeniden inceleyen René-Antoine Gauthier, "Notes sur les débuts (1225-1240) du première Averroïsme" başlıklı araştırmasında (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXVI [Paris 1982], s. 321-374) P. Roland Guerin de Vaux'nun yukarıda zikredilen makalesini eleştirmektedir. Albert Zimmermann da İspanya'nın Bic şehrinde düzenlenen (1993) milletlerarası Ortaçağ Felsefesi Sempozyumu'na sunduğu "A propos sur l'Averroïsme latin" başlıklı tebliğinde İbn Rüşdcülük üzerinde Batı dünyasındaki çağdaş değerlendirmeleri tartışmaktadır.

c) Yahudi İbn Rüşdcülüğü. Ortaçağ'da Latin dünyasında olduğu kadar İbrânîler arasında da İbn Rüşdcülük akımının etkili olduğu bilinmektedir. Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*'in ikinci bölümünü ayırdığı İbn Rüşdcülük konusunda önce yahudi İbn Rüşdcülüğü akımını incelemiş ve başlıca temsilcileri hakkında bilgi vermiştir. Konunun uzmanı olan Georges Vajda "A propos de l'Averroïsme juif" başlıklı makalesinde (*Safarad*, XII [1950], s. 4-29) İbn Rüşd'ün İspanya, İtalya, Fransa ve Fas'ta mevcut yahudiler arasındaki etkisini incelemektedir. Ruben Maurice Hayoun ve Alain De Libera'nın ortaklaşa kaleme aldıkları *Averroès*

et l'Averroïsme adlı kitapta (Paris 1991, s. 43-74) yahudi İbn Rüşdcülüğü konusuna oldukça geniş yer ayrılmıştır. Bu hususta ayrıca James Brodrick "Averroes and Maimonides" (*Thought*, XXIII [Bronx 1948], s. 621-640), Helen Tunik Goldstein "Dator Formarum: Ibn Rushd, Levi ben Gerson and Moses ben Joshua of Narbonne" (*Islamic Thought and Culture* [1982], s. 107-121) ve Herbert A. Davidson, "Averroes and Narboni on the Material Intellect" (*Viator*, XVII [Berkeley 1986], s. 91-137) başlıklı araştırmaları yayımlamışlardır.

d) İtalyan İbn Rüşdcülüğü. Rönesans'a kadar olan dönemde İtalya'da yaygın bir İbn Rüşdcülük akımı bulunmaktaydı. Renan, çalışmasında özellikle Padova şehrindeki İbn Rüşdcülük hareketine genişçe bir bölüm ayırmış, bu akımın temsilcilerini tanıtmıştı. Francesco Lucchetta, Roma'da yapılan milletlerarası İbn Rüşd Sempozyumu'na sunduğu bildiride (*Convegne internazionali: L'Averroismo in Italia*, Roma 1979, s. 91-120) Padova Üniversitesi'ndeki İbn Rüşdcü hareketle ilgili olarak tesbit ettiği yeni verileri açıklamış ve Cezayir'de yapılan milletlerarası İbn Rüşd Sempozyumu'na sunduğu bildiride de (*Mü'temerü İbn Rüşd, zikra'l-mi'eviyye's-şâmine li-vefâtih*, Cezayir 1983, I, 1-21) aynı konuyu tartışmıştır. Öte yandan Dante'nin İbn Rüşd'ün düşüncesiyle yakından ilgilendiği ve hatta bazı yazarlar tarafından İbn Rüşdcü olarak takdim edildiği görülmektedir. Bruno Nardi, *Îlâhî Komedya'nın ışığında Siger de Brabant'ı inceleyen ve buradan Dante'nin felsefi görüşlerini tesbit etmeyi amaçlayan makalesinden sonra* (*Riviste di filosofia neo-scolastica*, III [1911], s. 526-545) "L'Averroismo di Sigeri e Dante" başlıklı yazısını yayımlamıştır (*Studi Danteschi*, XXII [Florence 1938], s. 88-113). Raffaello Morghen, Roma'da yapılan İbn Rüşdcülük konulu toplantıda Dante'nin İbn Rüşd ile ilgili değerlendirmelerini inceleyerek İbn Rüşdcülük hakkındaki görüşlerini belirlemeye çalışmaktadır ("Dante e Averroè", *Convegne internazionali: L'Averroismo in Italia*, Roma 1979, s. 49-62).

e) İbn Rüşd, Albert le Grand ve Saint Thomas d'Aquina. İbn Rüşd ve İbn Rüşdcüler ile Albert le Grand ve onun öğrencisi Saint Thomas arasındaki fikri bağlantı ve etki, adı geçen düşünürlerden bahseden bütün kitaplarda uzun uzadıya anlatılmaktadır. Ernest Renan, çalışmasında bu konuya kısaca temas eder-

ken A. Masnovo, 1924 ve 1932 yıllarında yazdığı üç makalede konuyu ilk defa etraflıca araştırmıştır (*Rivista di filosofica neo-scolastica*, XVI [1924], s. 367-375; XXIV [1932], s. 162-173, 317-326). M. -M. Gorce "La lutte contra gentiles à Paris au XIII^{ème} siècle" başlıklı makalesinde (*Mélanges Mandonnet I*, XII [Paris 1930], s. 233-243), daha çok İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerinin yayılmasıyla XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Latin dünyasında ortaya çıkan "kâfirler" (gentiles) ve cahillerin görüşlerine karşı tepki hareketini ve bununla ilgili papalık yasaklamalarını incelemektedir. Etienne Gilson, daha önce kaleme aldığı Saint Thomas ile ilgili çalışmalarında düşünürün İbn Rüşd hakkındaki değerlendirmelerine kısaca temas ederken Ortaçağ felsefesine dair eserinde Albertus Magnus ve Saint Thomas'ın yanı sıra İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük konusuna özel bir bölüm ayırmıştır (*La philosophie au moyen âge*, Paris 1947, s. 503-570).

Çalışmalarını daha çok XIII. yüzyıl düşüncesi üzerine yoğunlaştırmış olan Ortaçağ felsefesi uzmanı Fernand van Stenberghen, *La philosophie au XIII^{ème} siècle* adlı eserinde (Paris 1966) Batı düşüncesinde bir dönüm noktası mesabesindeki XIII. yüzyılı hazırlayan fikir hareketlerinden, İbn Rüşd'ün şerhleriyle birlikte Aristo felsefesinin Latin dünyasına intikalinden sonra ortaya çıkan fikir akımlarından ve Albertus Magnus ile öğrencisi Saint Thomas'ın bunlara karşı mücadelesinden söz etmektedir. Bu konuda yapılan pek çok araştırmadan bazıları şunlardır: Augustin Mansion, "La théorie aristotelicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux: Averroès-Albert le Grand-Thomas d'Aquin" (*Revue néo-scolastique de philosophie*, XXXIV [1934], s. 275-307); Dominique Salman, "Albert le Grand et l'Averroisme latin" (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIV [Paris 1935], s. 38-64); Bruno Nardi, *S. Tommaso d'Aquino, Trattato sull'unita dell'Intelletto contro gli Averroisti. Tradizione, commento e introduzione storica* (Florence 1938); U. S. Pucci, *Tommaso d'Aquino, trattato dell'unita dell'intellecto contro gli Averroisti, tradizione, introduzione e note* (Turin 1939); Miguel Asin Palacios, "El Averroismo Teológico de Santo Tomas de Aquino" (*Homenaje á D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado*) (Zaragoza 1940, s. 271-331); Mâcid Fahrî (Mâjid Fakhry), "The Antinomy

of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas" (*Le Museon*, LXVI [Leuven 1953], s. 139-155); S. F. Ruggiero, "Intorno all'influsso di Averroes su S. Alberto Magno" (*Laurentianum*, IV [Rome 1963], s. 27-58); James C. Doig, "Towards Understanding Aquinas' Commentarie in De Anima. A Comparative Study of Aquinas and Averroes on the Definition on the Soul" (*Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXVI [Leiden 1974], s. 436-474); J. G. Flynn, "St. Thomas and Averroes on the Nature and Attributes of God" (*Abr-Nahrain*, XV [Leiden 1974-1975], s. 39-49); "St. Thomas and Averroes on the Knowledge of God" (*a.g.e.*, XVIII [1978-1979], s. 19-32); Edouard H. Weber, "Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin" (*Multiple Averroès* [Paris 1978], s. 211-248); "L'identité de l'intellect et de l'intelligible selon la version latine d'Averroès et son interprétation par Thomas d'Aquin" (*Arabic Sciences and Philosophy*, VIII [Cambridge 1998], s. 233-257).

Diğer taraftan Albert le Grand ve Saint Thomas'ın görüşlerini benimseyen Dominikenler, İbn Rüşd ile ilgili araştırmalar yaptıkları gibi Fransiskenler de bazı çalışmalarda bulunmuşlardır. Fransiskenler'in çalışmalarını inceleyen C. Kirzanic, "La Scuola Francescana e l'Averroismo" başlıklı makalesinde (*Rivista di filosofica neo-scolastica*, XXI [1929], s. 449-494) bu tarikat mensuplarının İbn Rüşdcüler'le olan ilişkisini araştırmıştır. Antonnino Poppi ise "L'Averroismo nella filosofia Francescana" adlı makalesinde (*Convegne internazionale: L'Averroismo in Italia* [1979], s. 175-220) Saint Bonaventure, Duns Scott, William d'Occam başta olmak üzere belli başlı Fransisken düşünürlerinin İbn Rüşd ile ilgili görüşlerini değerlendirmiştir.

f) Siger de Brabant. İbn Rüşd'ün fikirlerinin Ortaçağ'daki en ünlü savunucusu Belçikalı filozof Siger de Brabant'tır. Ernest Renan'ın izinden giderek Latin İbn Rüşdcülüğü ile ilgili çalışmalarını yürüten Pierre Mandonnet *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^{ème} siècle* adlı eserini yayımlamıştır (I-II, Louvain 1908-1911). Konunun uzmanı olan Fernand van Stenberghen, *Siger Brabant d'après ses oeuvres inédite* isimli önemli araştırmasında (I-II, Louvain 1931-1942) Renan ve Mandonnet'nun görüşlerine karşı çıkarak Siger'in bir İbn Rüşdcü olarak takdim edilmesinin doğru olmadığını ileri sürmüştür. Onun XIII.

yüzyılda İbn Rüşdcülük adı verilen bir akımın bulunmadığını, bazı küçük grupların kendilerine bu adı verdiklerini iddia eden tezi birçok Ortaçağ uzmanı tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Dominique Salman, "Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant" başlıklı makalesinde (*Bulletin Thomiste*, V [Washington 1937-1939], s. 654-672) Stenberghen'in tezinin geçersiz ve tutarsız olduğunu göstermeye çalışmıştır. Daha sonra da Ortaçağ felsefesi uzmanlarından Etienne Gilson Stenberghen'in görüşlerini eleştiren bir yazı (*a.g.e.*, VI [1940-1942], s. 5-22) ve İbn Rüşdcüler'in ana temalarından biri olan çift gerçeklik konusuyla ilgili bir makale yayımlamış (*Archives d'histoire doctrinale et littérature du moyen âge*, XXX [1955], s. 82-89), ardından Quantin P. Michaud, Boece de Dacie'nin yeni bir metnine dayanarak "La double-vérité des Averroistes. Un texte nouveau de Boece de Dacie" başlıklı makalesini neşretmiştir (*Theoria*, XXII [Lund 1956], s. 167-184). René-Antoine Gauthier de yazdığı iki makalede (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXVII [Paris 1983], s. 201-232; LXVIII [1984], s. 3-49), 1265 Paris Üniversitesi krizinde Siger de Brabant'ın rolünü inceleyerek onun İbn Rüşdcü görüşlerini araştırmış ve düşünürün 1272'den sonraki hayatı ve düşüncesi hakkında bilgi vermiştir.

İbn Rüşd'ün günümüz İslâm dünyasındaki algılanışını doktora tezi olarak ele alan Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische moderne Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Leiden 1994) başlıklı çalışmasının birinci bölümünde İbn Rüşd ile ilgili bilgi vermekte, ikinci bölümde günümüz Arap entelektüellerinden Muhammed Amâre, Hasan Hanefî, Tayyib Tizîni, Muhammed Âbid el-Câbirî, Zekî Necîb Mahmûd ve Muhammed Âtîf el-İrâkî'nin görüşlerini incelemekte, üçüncü bölümde de genel olarak İbn Rüşd felsefesini ele almaktadır. J. Vhaix-Ruy ise "L'Averroès d'Ernest Renan" başlıklı makalesinde (*Annales d'études orientales*, VIII [Alger], s. 5-60) Reinhart Dozy, Papaz Valantinelli, Emilio Tera ve A. Favaro'ya yazdığı yayımlanmamış mektuplarından hareketle Renan'ın *Averroès et l'Averroïsme* adlı eseri üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.

İbn Rüşd ile İlgili Milletlerarası Bilimsel Toplantı Metinleri. 1. Fransa Kültür Bakanlığı tarafından 20-23 Eylül 1976'da Paris'te, İbn Rüşd'ün doğumu-

nun 850. yılı münasebetiyle Daniel Gimaret ve Jean Jolivet'nin başkanlığında düzenlenen milletlerarası toplantının tutanakları: *Multiple Averroès, actes de colloque international organisé à l'occasion du 850^{ème} anniversaire de la naissance d'Averroès* (Paris 1978). 2. Enrico Cerulli'nin başkanlığında Accademia Nazionale dei Lincei tarafından 18-20 Nisan 1977'de Roma'da düzenlenen toplantının tutanakları: *Convegno Internazionale: L'Averroismo in Italia* (Roma 1979). 3. Hicrî tarihe göre İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle 21-23 Nisan 1978'de Fas V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi tarafından düzenlenen milletlerarası toplantının tutanakları: *İbn Rüşd ve medresetühû fi'l-ğarbi'l-İslâmî: A'mâlû nedve bi-münasebeti mürûri şemâniyete kurûnin 'alâ vefâtî İbn Rüşd* (Beirut 1981). 4. Arap Birliği Eğitim, Kültür ve Bilim Dairesi'nin 4-9 Kasım 1978'de Cezayir'de İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle düzenlenen toplantının tutanakları: *Mü'temeru İbn Rüşd, zikra'l-mi'eviyye's-sâmîne li-vefâtih* (I-II, Cezayir 1983). 5. Asya-Afrika Felsefe Birliği tarafından 5-9 Aralık 1994'te Kahire'de düzenlenen toplantının tutanakları: *The First Special International Philosophy Conference on Ibn Rushd Averroes and Enlightenment* (New York 1996). Bunun dışında Almanya'da Saint Thomas Enstitüsü tarafından 7-10 Eylül 1996 tarihinde "İbn Rüşd'ün Aristo şerhi ve Grek geleneği" konusunda Köln'de IV. İbn Rüşd Sempozyumu ve milâdî tarihe göre İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle Aralık 1998'de dünyanın çeşitli ülkelerinde toplantılar düzenlenmiştir. Bunlardan ilki, 11-13 Aralık 1998 tarihinde İstanbul'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, Alman Kültür Merkezi, Alman Goethe Enstitüsü ve Fransız Kültür Merkezi'nin iştirakiyle düzenlenmiş, aynı tarihlerde Merakeş, Kahire, Tunus ve İspanya'da da benzer toplantılar tertip edilmiş, ancak bunların tutanakları henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

- İbn Rüşd, *Telhişu Kitâbi'n-Nefs* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, neşredenin girişi, s. 15; a.mlf., *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1973; a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1972; a.mlf., *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (nşr. Mahmûd Kâsım), Kahire 1964; a.mlf., *el-Hâs ve'l-maşûs* (nşr. Helmut Gâtje), Wiesbaden 1961, s. 193-202, 208-209; a.mlf., *Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Alfred L. Ivry), Kahire 1994, s. 124-125, 129-130, 135-136; a.mlf., *el-Külliyyât* (nşr. Ammâr Tâlibî), Kahire 1989, neşredenin girişi, s. 6; a.mlf., *Faşlû'l-makâl* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1961, s. 64-68, 72-73, 76-77, 85-88; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 13-14; a.mlf., *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1960, I, 102; a.mlf., *Telhişu Mâ Ba'de't-Tabî'a* (nşr. Osman Emîn), Kahire 1958, s. 2-3, 11-18, 35-40, 124; a.mlf., *Telhişü'l-Kiyâs* (*Telhişu Man-tıki Aristo* içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 137, 269; a.mlf., *Telhişü'l-Cedel* (a.e. içinde), s. 509-510; a.mlf., *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect* (trc. ve nşr. Kalman P. Bland), New York 1982, s. 23, 27-28, 40-41, 46, 52-53, 69, 85-86, 103-105, 109; İbn Bâcce, *Resâ'itü İbn Bâcce el-ilâhiyye* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1991, s. 180; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, s. 530-537; İbn Abdümelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Sıla* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1973, VI, 21-31; İbn Teymiyye, *Der'û te'âruzü'l-'akl ve'n-naql*, Riyad 1979, VI, 248; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 199; Makkarî, *Nefhu't-îtib*, X, 251; *Keşfü'z-zunûn*, I, 513; Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhişi ahbârî'l-Magrib* (nşr. R. Dozy), Leiden 1881, s. 209-216, 224; S. Munk, "Ibn Rushd", *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris 1847, III, 157-175; a.mlf., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, s. 418-458; Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1852, s. 15, 29-36, 59, 205, 301-319, 436, 439, 444, 456-460, 462-465; a.mlf., *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye* (trc. Âdil Zuaytir), Kahire 1957, tür.yer.; Pierre Duhem, *Le système du monde*, Paris 1915, IV, 97, 100; Miguel Asin Palacios, "el Averroismo teológico de Santo Tomas d'Aquino", *Homenaje a D. Francisco Codera*, Saragossa 1940, s. 271-331; Muhammed Yûsuf Mûsâ, *İbn Rüşd el-feylesûf*, Kahire 1945; a.mlf., *Beyne'd-din ve'l-felsefe fi re'yi İbn Rüşd ve felâsifeti'l-'aşri'l-vaşî*, Beyrut 1988; P. Manuel Alonso, *Teologia de Averroes*, Madrid-Granada 1947, s. 51-98; Leon Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris 1948; a.mlf., *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1983; Mahmûd Kâsım, *Fi'n-Nefs ve'l-'akl*, Kahire 1949; a.mlf., *La théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin*, Alger 1978, s. 85; a.mlf., "La philosophie d'Averroès et ses rapports avec la scolastique latine", *Actas del V. congreso internacional de filosofía medieval*, Madrid 1979, I, 207-217; a.mlf., "İbn Rüşd", *Mu'cemû a'lâmî'l-fikri'l-insânî*, Kahire 1984, I, 139-147; a.mlf., *el-Feylesûfû'l-müfterâ 'aleyh İbn Rüşd*, Kahire, ts.; O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après d'Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953, s. 58-72; E. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge 1956, s. 65, 127, 129, 146, 164, 168; Mâcid Fahrî, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958; a.mlf., *İbn Rüşd feylesûfû Kurtuba*, Beyrut 1982; a.mlf., "Felsefetü İbn Rüşd el-ahlakîyye", *Mü'temeru İbn Rüşd, zikra'l-mi'eviyye's-sâmîne li-vefâtih*, Cezayir 1983, I, 199-233; a.mlf., "Platonic and Aristotelian Elements in the Ethics of Averroes", *el-Ebhâs*, XXXVI, Beyrut 1988, s. 11-26; George F. Hourani, "Ibn Rushd's Defence of Philosophy", *The World of Islam Studies in Honour of Philip K. Hitti* (ed. J. Kritzeck - R. B. Winder), New York 1959, s. 145-158; a.mlf., *Averroes*, London 1976; Georges Vajda, *Isaac Albalag, Averroeste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazali*, Paris 1960, s. 7; Muhsin Mahdi, "Averroes on Divine Law and Human Wisdom", *Ancients and Modern Essays in the Tradition of Political Philosophy in Honour of Leo Strauss*, London 1964, s. 114-131; a.mlf., "Alfarabi et Averroès: Remarques sur le commentaire d'Averroès sur la République de Platon", *Multiple Averroès: Actes du colloque internationale* (ed. Jean Jolivet), Paris 1978, s. 91-103; a.mlf., "Remarks on Averroes' Decisive Treatise", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (ed. Michael E. Marmura), New York 1984, s. 188-202; a.mlf., "Approaches to the History of Arabic Science", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Roshdi Rashed), London 1996, III, 1026-1044; Jacques Berque, "Averroès et les contraires", *l'Ambivalence dans la culture arabe*, Paris 1967, s. 133-141; Abdurrahman Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972, II, 737-870; a.mlf., "Averroès face au texte qu'il commente", *Multiple Averroès: Actes du colloque internationale* (ed. Jean Jolivet), Paris 1978, s. 59-89; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 154-156; Muhammed Abdurrahman Bişâr, *el-Vücûd ve'l-hulûd fi felsefeti İbn Rüşd*, Beyrut 1974; C. Kirzanic, *L'Averroïsme in Italia* (*Convegno Internazionale*), Roma 1977; G. C. Anawati, *Mü'ellesfâtü İbn Rüşd*, Cezayir 1978; a.mlf., "Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1982-1987", *Bulletin de philosophie médiévale*, X-XII, Louvain-la-Neuve 1968-70, s. 316-369; a.mlf., "Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969", a.e., XXIX (1987), s. 24-47; Hasan Hanefî, "İbn Rüşd şârihan Aristo", *Mihricânü İbn Rüşd*, Cezayir 1978, s. 1-61; Abdülmeccid el-Gannûşî, "La problématique de la haecceite et de l'altérité chez Avercenne et Averroès", *Multiple Averroès: Actes du colloque internationale* (ed. Jean Jolivet), Paris 1978, s. 175-188; Edouard H. Weber, "Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rushd a celle de Thomas d'Aquin", a.e., s. 211-248; Salvador Gomez Nogales, "Bibliografie sobre las obras de Averros", a.e., s. 352-387; Zdzislaw Kuksewicz, "Influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale", a.e., s. 275-279; Sholmo Pines, "La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès", a.e., s. 189-207; a.mlf., "Recherches sur la doctrine politique d'Averroès", *Iyyun*, VIII, Jerusalem 1957, s. 65-84; Miguel Cruz Hernandez, "Los límites del Aristotelismo d'Ibn Rusd", *Multiple Averroès: Actes du colloque internationale* (ed. Jean Jolivet), Paris 1978, s. 129-155; a.mlf., *Abu'l-Walid İbn Ruq'd (Averroes) vida, obra, pensaminto, influencia*, Cordoba 1986; a.mlf., "Ética e política na filosofia de Averrois", *Revista Portuguesa de filosofia*, XVII, Braga 1961, s. 127-150; Ahmed Şahlân, "Telhişu Kitâbi'n-Nefs li-Aristo, li'İbn Rüşd mahtûtun bi-ğurûf 'İberiyye", *A'mâlû nedveti İbn Rüşd*, Beyrut 1981, s. 166-181; Muhammed Miiftâhî, "İbn Rüşd ve medresetühû fi'l-ğarbi'l-İslâmî", a.e., s. 87-101; Ahmed Fuâd Kâmil, "Mâ Ba'de't-ğâ-

bî'a "inde İbn Rüşd", a.e., s. 209-240; Nebî eş-Şihâbî, "en-Nizâmü'l-felekiyyü'r-Rüşdî ve'l-bîfetü'l-fikriyye fi devleti'l-Muvahhidîn", a.e., s. 287-313; Muhammed Züneybir, "İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye fi itârihime't-târîhi", a.e., s. 7-61; Abdülmecîd es-Sagir, "el-Menhecü'r-Rüşdî ve eşerühü fi'l-hüküm 'alâ İbn Rüşd 'inde Meğâribeti'l-karneyni's-sâdis ve's-şâlişe 'aşer li'l-hicre", a.e., s. 336; Zeyneb Mahmûd el-Hudari, *Eşerü İbn Rüşd fi felsefeti'l-uşûri'l-vüştâ*, Kahire 1983; Muhammed Amâre, *el-Mâdiyye ve'l-mişâliyye fi felsefeti İbn Rüşd*, Kahire 1983; Abdülkerîm Halife, "Edebü İbn Rüşd", *Mü'temerü İbn Rüşd, zikra'l-mi'eviiyye's-şâmine li-vefâtihi*, Cezayir 1983, I, 121-164; Zekî Necîb Mahmûd, "İbn Rüşd fi teyyâri'l-fikri'l-'Arabî", a.e., I, 177-197; Ammâr et-Tâlibî, "en-Nazariyyetü's-siyâsiyye 'inde İbn Rüşd", a.e., I, 215-250; Louis Gardet, "L'originalité d'İbn Rushd", a.e., I, 361-370; Albert Nasrî Nâdir, "Mezhebü'l-hâkikateyn 'inde İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyyetü'l-Lâtîniyye", a.e., II, 1-9; Muhammed Emân el-Câmî, "el-'Akl ve'n-naql 'inde İbn Rüşd", a.e., II, 139-180; Abdülhamîd Sabra, "İbn Rüşd ve mevkiüh min feleki Batlamyûs", a.e., I, 327-340; a.mlf., "The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy Averroes and al-Bitrûjî", *Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honour of I. Bernard Cohen*, Cambridge 1984, s. 133-153; Atif el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fi felsefeti İbn Rüşd*, Kahire 1984; a.mlf., *el-Menhecü'n-naqdî fi felsefeti İbn Rüşd*, Kahire 1984; N. Mohammed Ovey, *Averroes' Doctrine of Immortality*, London 1984; B. Sherman Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, New York 1985; Juan Vernet, *Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne* (trc. Gabriel Martinez Gros), Paris 1985, s. 199, 200, 239, 266-267; Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife beyne'l-Gazzâlî ve İbn Rüşd*, Beyrut 1985; Cemâleddin el-Alevî, *el-Metnü'r-Rüşdî*, Mağrib 1986, tür.yer.; D. Urvoy, *Ibn Rushd*, Paris 1986; a.mlf., "İbn Rushd", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman), London 1996, I/1, s. 330-345; a.mlf., *Averroës, les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris 1998; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Naḥnû ve't-türâs*, Mağrib 1986, s. 211-260; Muhammed el-Misbâhî, *İş-kâliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd*, Beyrut 1988; Muhammed Arabî el-Hattâbî, *eṭ-Ṭib ve'l-eṭib-bâ' fi'l-Endelûsi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1988, s. 346; Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Oxford 1988; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "İbn Rüşd" (trc. İlhan Kutluer), *İslâm Düşünce-si Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 163-186; Maurice Ruben Hayoun – Alain de Libera, *Averroës et Averroïsme*, Paris 1991, s. 110-112; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi* (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment the Contributions of Averroës", *Averroës and Enlightenment*, New York 1996, s. 29, 31; Catherine Wilson, "Modern Western Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (nşr. Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman), London 1996, I/2, s. 1013-1029; Hans Daiber, "Political Philosophy", a.e., II, 857-858; R. Arnaldez, *Ibn Rushd*, Paris 1998; a.mlf., "La pensée religieuse d'Averroës", *St.I*, VII (1957), s. 99-114; VIII (1957), s. 15-28; a.mlf., "Ibn Rushd", *EP* (Ing.), III, 909-920; P. Don-

coeur, "Notes sur les averroïstes latins: Boèce le Dace", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IV, Paris 1910, s. 500-511; a.mlf., "La religion et les maîtres de l'Averroïsme", a.e., V (1911), s. 267-299, 486-506; Franz Rosenthal, "Averroës paraphrase on Plato's Politeia", *JRAS* (1934), s. 736-744; a.mlf., "Spinoza et la pensée arabe", *Revue de synthèse*, sy. 89-91, Paris 1978, s. 151-174; David C. Lindberg, "Did Averroës Discover Retinal Sensitivity", *Bulletin of the History of Medicine*, XLIX, Baltimore 1975, s. 273-278; Corc Zeynâti, "İbn Rüşd beyne'l-'Arab ve'l-Garb", *el-Bâhiş*, I, Paris 1978, s. 37-54; a.mlf., "er-Rüşdiyyetü'l-Lâtîniyye", *el-Meşû'atü'l-Felsefiyyetü'l-'Arabîyye*, Beyrut 1988, II/1, s. 618; Muhammed Kâmil Ayâd, "Te'sîru İbn Rüşd 'alâ merri'l-'uşûr", *MMLA*, LIV (1979), s. 24-44; Daniel J. Lasker, "Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages", *Speculum*, LV/2, Cambridge 1980, s. 294-304; İbrahim Madkour, "Les oeuvres d'Averroës et la comission arabe du Caire", *MIDEO*, XVI (1983), s. 237-246; Camilo Alvarez De Morales, "El Kitab al-Kulliyât de İbn Rusd problemática de su edicion", *Quaderni di Studi Arabi*, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 11-19; Philipp W. Rosemann, "Averroës: A Catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards", *Bulletin de philosophie médiévale*, XXX, Louvain-la-Neuve 1988, s. 153-221; Charles E. Butterworth, "The Political Teaching of Averroës", *Arabic Sciences and Philosophy*, II/2, Cambridge 1992, s. 187-202; Josep Puig Montada, "İbn Rushd Versus al-Ghazâlî, Reconsideration of a Polemic", *MW*, LXXII/1-2 (1992), s. 113-131; a.mlf., "Les stades de la philosophie naturelle d'Averroës", *Arabic Sciences and Philosophy*, VII/1, Cambridge 1997, s. 115-137; Mustafa Çağrırcı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İTED*, IX (1995), s. 77-126; Steel Carlos – Guy Guldentops, "An Unknown Treatise of Averroës Against the Avicennians on the First Cause, Edition and Translations", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* (1997), s. 86-135; Jacob Leib Teicher, "Averroës", *Encyclopaedia filosofica*, Florence 1967, I, 646-660; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İA*, V/2, s. 781-798; Refik el-Acem, "er-Rüşdiyye", *el-Meşû'atü'l-Felsefiyyetü'l-'Arabîyye*, Beyrut 1988, II/1, s. 594-613; Şerefeddin Horâsânî, "İbn Rüşd", *DMBİ*, III, 556-583.



H. BEKİR KARLIĞA

Fikhî Görüşleri. İbn Rüşd fıkıhla da ilgilenmiş, İsbiliye ve Kurtuba gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerinde kadılık yapmış, fıkıh alanında oldukça seviyeli iki eseri günümüze ulaşmıştır. Ancak çağdaşları ve sonrakilere tarafından bir fakih olarak hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bu durum onun felsefeci kimliğinin fıkıhçı yönünü gölgelediği, felsefeyle içli dışlı olmasının ve fikhî konuları da felsefenin kazandırdığı bir rahatlıkla ele almasının, görüş ve fetvalarına güven konusunda açıkça telaffuz edilmeyen bir tereddüde yol açtığı şeklinde açıklanabilir. Nübâhî-

nin, bilgilerinin çoğunun eski ilimlere dayandığı yönünde bir şâyia çıkıncaya kadar İbn Rüşd'ün güvenilir ve bilgisine başvurulur bir kişi olduğunu nakletmesi (*Târîhu kuḍâti'l-Endelûs*, s. 144) bu kanaati teyit eder mahiyettedir.

İbn Rüşd'ün fikh alanındaki en meşhur eseri, üzerinde yirmi yılı aşkın bir süre çalıştığını belirttiği, tamamlanması ölümden yaklaşık on yıl önceye (584/1188) tesadüf eden *Bidâyetü'l-müctehid*'dir. Bu kitapta *el-Kelâmü'l-fikhî* diye nitelendiği (I, 56, 80) fikh usulü alanındaki eseri ise Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sına yazdığı bir özetir. 552 (1157) yılında kaleme alınan bu özet *eż-Zarûri fi uşûli'l-fikh* adıyla yayımlanmıştır (nşr. Cemâleddin el-Alevî, Beyrut 1994). *Bidâyetü'l-müctehid*'de isim vermeksizin atıfta bulunduğu eser de (I, 80) muhtemelen bu kitaptır. İbn Rüşd, bu iki eserin girişinde gayet mütevazi bir üslûp kullanarak bunları kendisi için bir hatırlatma olması kabildinden yazdığını ifade eder. Her ne kadar kendi şahsî görüşlerini içerse de başka bir eserin özeti olan, genç sayılabilecek bir yaşta yazdığı *eż-Zarûri*'deki fikirlerinde bazı değişmeler gözlenmektedir. Bu eserler dışında İbn Rüşd, özellikle Mâlikî fikhına dair ve okuyucuyu bu mezhep hususunda müctehid mertebesine yükseltecek nitelikte birkaç eser daha yazmayı düşündüğünü haber vermekteyse de (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 324, 370) bunları yazıp yazmadığı kesin olarak bilinmemektedir.

Mezheplerin fikh mantığı ve tekniklerini ana hatlarıyla ortaya koymasına bakımdan dikkati çeken *Bidâyetü'l-müctehid*, fikh sistematiğine göre yazılmış olmakla birlikte İbn Rüşd bunun bir fûrû kitabı değil usul kitabı olduğunu, fikh ayrıntılarını değil fûrûn usulle ilişkisini ve fikhî ihtilâfların usulî temellerini göstermeyi amaçladığını vurgular (a.g.e., I, 147; II, 117, 162, 168, 323, 370). Ayrıca eserinde, fakihin zihninde fûrû ile usulü irtibatlandırabilmesi için öncelikle hükümü doğrudan bildirilmiş konulara ve bunlara ilişkin görüşlere, ardından böyle olmadığı halde hakkında yaygın tartışma bulunan meselelere yer vermeye özen gösterdiğini hatırlatır (a.g.e., I, 69, 94, 114; II, 123, 129, 145). Hatta eserinin başında kısa da olsa temel usul kurallarını, tanım ve ayırımlarını vermesi (a.g.e., I, 2-5), bir bakıma eserin geri kalan kısmının bu usulün açılımı ve örneklerdir. Amacıyla kaleme alındığı izlenimini vermektedir. Bundan dolayı eserin, fakihle-

rin görüş ayrılığını konu edinen hilâfiyat literatürünün sıradan bir örneği olarak tanıtılması doğru değildir.

İbn Rüşd bu kitabın daha önceden nahiv, lugat ve fıkıh usulü gibi bilgileri edinmiş kimseleri ictihad mertebesine yükseltme potansiyeline sahip olduğunu ve esasen onu bu maksatla yazdığını belirtir (a.g.e., II, 162-163, 324-325). *Bidâyetü'l-müctehid*'in dikkatle incelenmesi de müellifin bu sözünde bir abartma bulunmadığını gösterir. İnsanların ictihâd ve taklide yatkınlıklarının bilincinde olan İbn Rüşd'ün kendi zamanındaki bir grup fakihin sadece mesele ezberlemekle meşgul olup bunu fakihlik sanmalarından yakanması, *Bidâyetü'l-müctehid*'i bu anlayışa bir cevap olması amacıyla yazdığını teyit etmektedir.

Konu başlıkları ve bunların tertibi bakımından geleneksel fıkıh yazım tarzına bağlı kalan İbn Rüşd, Irak ekolünde sıkça görüldüğü üzere farazî fikhî meseleleri tartışmak yerine sosyal gerçekliği bulunan meseleleri ele aldığı bu eserinde (a.g.e., II, 33, 304) ağırlıklı olarak fakihler arasındaki görüş ayrılıklarının sebepleri üzerinde durmaktadır. Fakihlerin hareket noktalarını ve görüşlerini takdim ederken olabildiğince objektif bir tavır sergilemiş, Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen bu mezhebin görüşlerini aktarırken kendini dışarıda tutarak "Mâlikîler'e göre" ifadesini kullanmıştır. Bu arada görüş ayrılıklarını verirken dört Sünnî mezheple sınırlı kalmamış, Süfyân es-Sevrî, Evzâî ve Ebû Sevr gibi bağımsız müctehidler ve özellikle Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî ile onun takipçisi İbn Hazm'ın kanaatlerine de yer vermiştir. İbn Rüşd'ün Zâhirî mezhebinin görüşlerine yer vermesi, Endülüs'te İbn Hazm'ın öncülüğünü yaptığı bir Zâhirî fıkıh geleneğinin bulunmasıyla açıklanabileceği gibi müellifin bu mezhebe sıcak baktığı ve değer verdiği şeklinde de yorumlanabilir (Apaydın, s. 150). Görüşleri ve gerekçeleri aktardıktan sonra çok defa bunlar arasında tercih yapmakta, bazı yerlerde İmam Mâlik'in görüşlerini zayıf, diğer mezhep imamlarınınkini isabetli bulduğunu açıkça belirtmekte (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 68, 76-77, 100, 128-129) ve yer yer kendisi de farklı görüşler ileri sürmektedir (a.g.e., I, 63, 87, 131; II, 141, 369).

İbn Rüşd'ün eseri için seçtiği isimden hareketle kitabın muhtevasına ve yazarın düşüncesine ilişkin değerlendirme yapan bazı Batılı araştırmacılar (Brunschvig,

I, 41; Langhade – Mallet, sy. 40 [1985], s. 113), matbu nüshanın üzerindeki *Bidâyetü'l-müctehid* ve *nihâyetü'l-mukteşid* adını dikkate alarak bu ifadeyi, şahsî bir hükme ulaşmaya çabalayan için başlangıç noktası ve kabul edilmiş bilgiyle yetinen için bitiş noktası şeklinde anlama eğilimindedir. Ancak İbn Rüşd'ün kendi adlandırmaları olan *Bidâyetü'l-müctehid* ve *kifâyetü'l-mukteşid* isminin (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 325) kitabın muhtevasını daha iyi yansıttığı söylenebilir. Burada kullanılan "muktesid" kelimesiyle kastedilen şeyin Brunschvig'in de dikkat çektiği gibi "müctehid" in karşılığı olmadığı açıktır. Müctehidin karşısının usul terminolojisinde "mukallid" olduğu göz önünde tutulursa İbn Rüşd'ün bu adlandırmayı yaparken müctehid tabiriyle mutlak ictihadda bulunacak kimseyi, muktesid tabiriyle de süregelen mezheplerden birinin sistematiği içinde kalarak ictihad etmeyi tercih eden kişiyi kastettiği anlaşılacaktır.

Müellifin ilişki içinde bulunduğu Muvaahhidler iktidarı, Selef akidesini yerleştirmeye çalışan Murâbitlar'dan farklı olarak Eş'arî inanç doktrinini ön plana çıkarmış, genel tutumları itibarıyla akîl ilimlere ve mantığa önem vermiş, bu tutumun bir devamı olarak fıkıh alanında taklide karşı çıkıp ictihad çabasını desteklemişti. Hatta taklid karşıtlığı onları Endülüs'te yerleşik mezhep olan Mâlikî mezhebinin fakihlerini eleştirmeye ve kitaplarını yakmaya kadar da götürmüştü. Bu tutumun onlarda Zâhirî bir eğilimin mevcudiyetini gösterdiği söylenebilir. İbn Hazm'ın düşüncelerinin de etkisiyle Emîr Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr'un ihtilâfları gereksiz bularak mezheplere karşı bir tutum takındığı hatırlanacak olursa mevcut mezheplerin görüşlerinin dayandığı ilke ve kuralların ve objektif bir yaklaşımla ele alınmasının aralarındaki ihtilâfın büyük ölçüde haklı gerekçelere dayandığını ve görüş ayrılığının pek de kötü bir durum olmadığını gösterme, böylece büyük halk kitlelerinin uyacağı mezheplere yeniden saygınlık kazandırma yönünden ne kadar faydalı olduğu anlaşılır.

İbn Rüşd, yazdığı fıkıh kitaplarında niçin Mâlikî mezhebini esas aldığını açıklarken birçok mezhep müntesibinin yaptığı gibi kendi mezhebinin diğerlerinden üstünlüğünden bahsetmek yerine Endülüs'te Mâlikî mezhebine göre amel edilmekte olduğunu söylemesi (a.g.e., II, 370), şeriatın zâhirî olarak gördüğü bu tür pratik düzenlemelerin onun düşün-

cesinde ikinci derecede bir yer işgal ettiğini ve bunda halkın tasvip ve tercihlerine itibar edilmesinde bir sakınca görmediğini ima etmektedir. Buna göre şeriatın zâhirî hükümlerine ilişkin olarak şu veya bu mezhebe göre davranmak pek de önemli değildir. Öte yandan İbn Rüşd, fıkıh ve fıkıh usulünün uzunca bir süreç içerisinde belli bir düzeye geldiğini, dolayısıyla hiç kimsenin geçmiş birikimden faydalanmaksızın kendiliğinden bir fıkıh ve fıkıh usulü ortaya koyamayacağını belirtir (*Faşlü'l-makâl*, s. 22-30). Endülüs'te Mâlikî mezhebine taassup derecesinde bağlılık bulunması ve aykırı fetva verenlerin sıkıntılara mâruz kalması da onun bu tercihinde rol oynamış olabilir. Fıkıhla ilgili görüşlerinden dolayı İbn Rüşd'ün gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra herhangi bir tenkit veya ithama maruz kalmaması gerekçesi ne olursa olsun onun fıkıhta geleneksel çizgiye büyük ölçüde bağlı kalması ile açıklanabilir. Kendi mezhep mensupları da dahil olmak üzere sonraki fakihler tarafından fikhî ve usulî görüşlerine atıf yapılmaması ise önemsizliğine değil belki felsefe ile fazlaca meşgul olmasına, Gazzâlî'yi ve onun şahsında Eş'arî kelâmını eleştirmesine bağlanabilir.

İbn Hazm'ın daha önce yaptığı gibi felsefe ile şeriatı uzlaştırmaya, bu ikisi arasında bir çatışma ve aykırılık bulunmadığını göstermeye özel bir çaba sarfeden İbn Rüşd, şeriatın amacının gerçek bilgiyi ve gerçek ameli öğretmek olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre gerçek bilgi Allah'ı, mevcûdatı ve onların âhîret ahvâlini bilmek olup buna ulaşmak için felsefe ve mantıkla uğraşmak şer'an vâcibtir (Şâtıbî'nin bu kanaati tenkidi için bk. *el-Muvâfakât*, III, 376). Gerçek amel ise âhîret mutluluğuna vesile olan davranışta bulunmak, aksi davranışlardan kaçınmaktır. Bu türden fiillere ilişkin bilgi "amelî bilgi" olarak adlandırılır. Amelî bilginin zâhirî bedenî fiillere dair kısmına fıkıh; şükür, sabır gibi huylar cinsinden nefsanî fiillere dair kısmına ise zühd ve "ulûmü'l-âhîre" denilir (*Faşlü'l-makâl*, s. 54-55). Amelî bilgi kapsamında değerlendirilen fıkıh, İbn Rüşd'ün şeriatın bir zâhiri ve bir de bâtını bulduğunu şeklindeki bölümlenmesinde (a.g.e., s. 33-46) muhtemelen şeriatın zâhir kısmında yer alır.

İbn Rüşd, fıkıhı sadece maddî yaptırım olan formel hukuk kuralları olarak görmediği için sık sık insaf ve adalet kavramlarına, şâriin amaçlarına atıfta bulunur, *Bi-*

dâyêtü'l-müctehid'i, fıkıhın ahlâkla ve insanlığın ortak tecrübesiyle yakın bağına dikkat çekip onun bu tecrübe birikiminin ürünü temel insanî değer ve hedeflerle olan uyumundan söz ederek tamamlar. Brunschvig, antik Yunan filozoflarının siyaset ahlâkı konusundaki görüşlerini yakından bilen İbn Rüşd'ün, *Bidâyê-tü'l-müctehid*'in sonunda uygulama alanına sokmak amacıyla şeriat kurallarını bir etiğe bağlamaya çalıştığını belirtir ve onun mezheplerin şer'î tavsiyelerine ilişkin olarak kullandığı kavramların ahlâkî, ferdî veya fertler arası terimlerle tahlil edilmesi mümkün olmakla birlikte yine de kolektif bir muhteva ile ele alındığını öne sürer (*Etudes d'orientalisme*, I, 65).

Usul Görüşleri. Delil anlayışı bakımından İbn Rüşd'ün geleneksel çizgiyi devam ettirdiği söylenebilir. Müctehid imamların ortaya koyduğu bazı delil ve yöntemler, konuya bir mezhep zâviyesinden bakmanın bir gereği olarak usul kitaplarında genellikle kesin çizgilerle birbirinden ayrı ve farklı olarak takdim edilmekte ve müellifin mezhebine göre savunma veya tenkitler ortaya konulmaktadır. Bir Şâfiî usul kitabında şiddetle reddedilen istihsan, Hanefî usulcülerinin kitaplarında bir yöntem olarak temellendirilip savunulur. Medine ehlinin ameli, istislâh gibi yöntem ve anlayışlara yaklaşımlar da benzer şekilde ele alınır. İbn Rüşd'ün bu delillere ilişkin yaklaşımı ise savunma veya reddiyesinden uzak olarak onları hukuk mantığı açısından değerlendirme yönündedir. Meselâ Hanefîler'in istihsanı ile Mâlikîler'in istislâhının (*Bidâyê-tü'l-müctehid*, II, 154) veya Hanefîler'in umûmü'l-belvâ anlayışıyla Mâlikîler'in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerinin birçok noktada örtüştüğünü belirtir (*a.g.e.*, I, 136-137). Ona göre önemli olan isimler değil isimlerin altında yatan hukuk mantığıdır. İbn Rüşd'ün bu tutumunun gerisinde, mezhepleri birbirine yakınlaştırmak endişesinden ziyade bu delilleri şâriin maksatları ışığında değerlendirme düşüncesinin yattığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle İbn Rüşd, sıradan bir fakih olarak değil bir hukuk filozofu olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bir filozof da hukukta şu veya bu mezhebe bağlanmayı reddedebilir ve buna karşılık mutlak ictihadı önerebilir.

İbn Rüşd'ün hüküm teorisi aynı denecek ölçüde Gazzâlî'nin *el-Müstaşfâ*'daki çizgisine benzer. Hükümün şâriin hitabından ibaret olduğu, hitabın da ya peygamberden duymakla ya da onun fiil veya ik-

rarıyla bilineceği şeklindeki yerleşik anlayışı sürdüren İbn Rüşd ağırlıklı olarak lafiz üzerinde durur. Buna göre lafızlar ilk üçü ittifak halinde, sonuncusu ihtilâflı olmak üzere dört kısımdır. a) Genelliği üzerine hamledilen genel anlamlı (*âm*) veya özelliği üzerine hamledilen özel anlamlı (*hâs*) lafiz; b) Kendisiyle özellik kastedilen genel anlamlı lafiz; c) Kendisiyle genellik kastedilen özel anlamlı lafiz; d) Delîlü'l-hitâb. İbn Rüşd, *Bidâyê-tü'l-müctehid*'de lafızların bu delâlet biçimleriyle yakın ilgisi bulunan konulara ağırlık vermiştir. Hakkında hitap söz konusu olmayan meseleler ise şâriin sükût geçtiği konulardır. Bu tür konuların hükmü kıyas yoluyla bilinir. İbn Rüşd, Gazzâlî'yi takip ederek kıyası hukukun kaynakları arasında değil şâriin sözlü veya fiilî olarak yaptığı belirlemelerin açılım yolu ve yöntemi olarak görmektedir.

İcmân bağımsız bir delil kabul edilmesinin Hz. Peygamber'den sonra ilâve bir şeriat koymak anlamına geleceği yönündeki kanaati paylaşan İbn Rüşd'e göre icmâ kendi başına bir asıl olmayıp bir dayanak üzerinde gerçekleşir ve dayandığı şey eğer kesin değilse onu zan ifade ediyor olmaktan çıkıp kesinlik derecesine yükseltir. Şeriatla hükmü doğrudan bildirilmiş olan bir şeyin zâhiriyle burhanın götürdüğü sonuç arasında bir çelişki bulunması halinde şeriatın zâhirinin te'vil edileceğini savunan İbn Rüşd aynı mantığı burhan-icmâ çatışmasında da devam ettirir. Ona göre şeriatla zâhiri üzerine hamledilmesi gerektiğinde icmâ edilen konularla te'vil edilmesi gerektiğinde icmâ edilen konular yanında bir de zâhirine mi hamledileceği yoksa te'vil mi edileceği ihtilâflı olan konular bulunmaktadır. Zâhirine hamledileceğinden icmâ edilmiş bir konunun burhanın götürdüğü sonuç esas alınarak te'vil edilmesini icmân zannı olması durumunda mümkün görür; fakat ardından nazarı konularda yâkinî bir icmân gerçekleşmesinin neredeyse imkânsız olduğunu da ekler.

İbn Rüşd'ün kıyas konusundaki görüş ve tesbitleri oldukça ilgi çekicidir. Fakihlerin fıkıh alanında kullandıkları, kendisinin de bazan şer'î kıyas, bazan fikhî kıyas olarak ifade ettiği kıyasın akfî kıyasla bir ilişkisi olmadığını belirten İbn Rüşd bu ikisini kategorik olarak ayrı değerlendirir. Dikkat edilecek bir husus da fikhî eserlerindeki kıyası mantık terminolojisine göre anlamaktan kaçınmanın gerektiğidir. İbn Rüşd'e göre şer'î kıyas, aralarındaki benzerliğe veya birleştirici ille-

te dayanarak herhangi bir şey için şer'an sabit olmuş bir hükmü, hükmü belirtilmemiş olaya vermek demek olup "kıyâs-ı şebeh" ve "kıyâs-ı illet" olmak üzere iki çeşittir. Kıyas, ancak kendisiyle özel bir anlam (*husus*) kastedilmiş özel anlamlı (*hâs*) lafiz üzerine yapılabileceğinden umum kastedilen hâs lafizden farklıdır. İkisinde de hükmü belirtilmemiş olan şeylerin hükmü doğrudan belirtilmiş olana ilhak edilmesi söz konusu olsa bile bu işlem birincide iki durum arasındaki benzerlik, ikincide ise lafzın delâleti sebebiyledir (*a.g.e.*, I, 3). Usulcülerin, "birleştirici bir illet veya nitelik sebebiyle iki şeyden birini diğerine hamletmek" şeklindeki kıyas tanımlarını değerlendiren İbn Rüşd, bunun kıyas olmayıp cüz'î olanın küllînin kapsamına sokulması türünden bir işlem olduğu, fıkıh usulünde kıyas tabiriyle de çoğunlukla lafızların mefhumlarıyla gerektirdiği şeylerin kastedildiği görüşündedir. Lafızlar mânâyı kendilerini kuşatan karînelere sayesinde gerektirir ve bu karînelerin çeşitli dereceleri vardır. Bunlar "fehva'l-hitâb", "el-kıyâs fî ma'ne'l-asl", "el-kıyâsü'l-muhîl ve'l-münâsib" ve "kıyâsü'ş-şebeh"tir. Birinci mertebede yer alan fehva'l-hitâb, hükmün sübutu açısından söylenmeyen söylemenden daha öncelikli olması durumudur ki usulcülerin çoğu bunu kıyas olarak adlandırmaz. İkinci mertebedeki el-kıyâs fî ma'ne'l-asl, söylenmeyen söylenen anlamında olması durumunu ifade eder. Üçüncü mertebeye ise söylenmeyen söylenene şer'in onayladığı türde bir maslahat sebebiyle ilhak edilmesidir. Maslahat çok yakın ise "münâsib-i mülâim", orta derecede ise "münâsib ve muhîl" adını alır. Eğer maslahat uzak ve genel olursa kıyası benimseyenlerin çoğu bunu kabul etmez. İbn Rüşd, maslahatların zamandan zamana ve durumduruma değişip farklılaşacağı gerekçesiyle bu sonuncu türden kıyasın reddedilmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu tür maslahatları benimseyen kimseler, gerçekte şeriatın istinbat yapmayı kendileri şâri' konumuna geçmiş olmaktadır. İmam Mâlik de bu tür maslahatları dikkate aldığı gerekçeyle tenkit edilmiştir. Dördüncü mertebede yer alan kıyâsü'ş-şebeh, hükme daha uygun olduğu veya aynı anlamı ifade ettiği yahut aralarında uygun illet bağı bulunduğu için değil, sırf aralarında ortak illet bağı bulunduğu izlenimi veren benzerlikten dolayı söylenmeyen söylenmiş olana ilhak edilmesidir. İbn Rüşd kıyâsü'ş-şebeh örnek olarak fakihlerin

ribânın illeti konusundaki tartışmalarını verir (*ez-Zarûrî*, s. 124-129).

Birçok durumda istihsanın anlamının maslahatı ve adaleti dikkate almak olduğunu belirten İbn Rüşd (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 154) istihsan ile istislahı birbirine yaklaştırma ve her ikisini de bir tür kıyas olarak görerek kıyas kapsamına dahil etme eğilimindedir. Ona göre şeriat maslahata riayeti teşvik etmiştir, fakat maslahatla amel sınırsız ve gelişigüzel bir şekilde değildir (*ez-Zarûrî*, s. 98). "İstinat edeceği muayyen bir asıl bulunmayan kıyas", "doğrudan belirtilmemiş (gayri mansûs) bir asıla istinat eden kıyas" (*Bidâyetü'l-müctehid*, I, 246) ve "maslahatın gerektirdiği kıyas" (*a.g.e.*, II, 246) diye nitelediği "mürsel kıyas" (maslahat kıyası) konusunda İbn Rüşd'ün hangi kanaatte olduğu yeterince açık değildir. Âlimlerin büyük çoğunluğunun bu tür kıyası benimsemediğini, görünüşe göre sadece İmam Mâlik'in kabul ettiğini, yine bu tür kıyasa göre davranmanın yeni bir şeriat koymak anlamına geleceğini sık sık tekrarlaması, onun âdetâ Zâhirci bir tutum sergileyerek bu tür kıyası tasvip etmediği izlenimini uyandırmaktadır. Buna karşılık bazı fikhî konularda takındığı tavır ve açıkladığı görüşler dikkate alınınca şer'î hükümlerin hikmetlerini bilen erdemli kişiler için bu tür kıyası kullanma yolunu açık tuttuğu görülmektedir. Nasların sadece zâhiriyeye yetinip maslahat kıyasına gitmemenin bazı durumlarda adalet ve hakkaniyet ölçülerine aykırı sonuçlara götürebileceğine dikkat çeken İbn Rüşd, şâriin genel maksatlarının yeri geldiğinde ön plana çıkarılabileceğini kabul etmekte, fakat bunun kötüye kullanılmasını engellemek için maslahatları tesbit işinin şeriatların hikmetini bilen ve maslahata göre verdikleri hüküm sebebiyle itham edilmeyen erdemli âlimlere bırakılmasını tavsiye etmektedir (*a.g.e.*, I, 246; II, 2, 38-39, 84, 225, 246; *ez-Zarûrî*, s. 128). Her ne kadar bazı konularda bir ölçüde Zâhirilik eğilimleri taşıdığı gözlenmekteyse de şâriin maksadına yaptığı atıflar dikkate alındığında, teorik çerçevesini Cüveynî'nin oluşturduğu ve Gazzâlî'nin de bazı düzenlemelerle geliştirdiği istislah teorisi konusunda İbn Rüşd'ün önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Rüşd, ibadetlerin duyularla kavranabilen mâkul bir maslahata dayanmaksızın vârit olduğunu kabul etmekle birlikte hukukî hükümlerin mâkul bir anlama dayandığını söylemektedir. Gerek bu

düşüncesi gerekse bir kısım görüşleri sebebiyle bazı araştırmacılar onun hukuku rasyonelleştirme çabası içinde olduğunu öne sürmüşlerdir (Langhade – Mallet, sy. 40 [1985], s. 114). İbn Rüşd'ün, yerleşik anlayış ve düzenlemelerin Kur'an'da gözetilen hikmete aykırı düştüğünü de ifade ederek hikmet ve maslahatı dikkate aldığına dair birçok örnek bulunmaktadır. Ona göre fakihlerin çoğunluğunun, sedd-i zerfâ düşüncesiyle ve katı bir tavır sergileyerek bir lafızla ifade edilen üç talâki aynen vâki ve geçerli kabul etmesi, bu husustaki şer'î ruhsatı ve amaçlanan yumuşaklığı iptal etmektedir (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 52). Yine hangi mesafedeki yolculukta namazın kısaltılabileceği tartışmasında İbn Rüşd, kısaltma ruhsatının kullanılabilmesi için belli bir mesafe önerenlerin ve bir mesafe belirlemesi yapmaksızın her türlü yolculukta namazın kısaltılabileceğini savunanların kanaatine katılmayarak oldukça farklı bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre mademki kısaltmanın amacı seferde meşakkat olduğu gerekçesiyle bir kolaylık sağlamaktır o halde önemli olan mesafenin miktarı değil meşakkatin bulunmasıdır; bu bakımdan meşakkatin olduğu durumlarda mesafe dikkate alınmaksızın namazlar kısaltılabilir (*a.g.e.*, I, 132). Böylece İbn Rüşd, birbirinden farklı durumlar ve kişiler için aynı hükmü önermek yerine kişilerin kendi durumlarını dikkate alarak kendilerinin karar vermesinin daha isabetli olacağını düşünmekte ve mükellefe inisiyatif kullanma imkânı tanıyan daha esnek bir görüş önermektedir. Kinayeli lafızla gerçekleşen kazif durumunda had cezasının gerekçesiyle gerekmeceği konusundaki görüşü de aynı şekilde bir esneklik içermektedir (*a.g.e.*, II, 369).

Medine ehlinin ameli hususunda Mâlikîler'in görüşlerinin Hanefîler'in umûmü'l-belvâ anlayışıyla birçok noktada örtüşüğünü ifade eden İbn Rüşd (*a.g.e.*, I, 136-137), Medine ehlinin ameli konusunda cedelci değil gerçekçi bir anlayış ortaya koymuştur. Medine ehlinin amelinin nasıl şer'î bir delil olabileceği hususunun tahlil edilmesi gerektiğini söyleyerek önceki Mâlikî âlimlerinin bunun bir tür icmâ olduğu yönündeki görüşünü savunulamaz bir tez olarak değerlendirir. Çünkü bir kısım âlimlerin görüşü birliği icmâ mesabesinde tutulup hüccet yapılamaz. Sonraki Mâlikîler'in de sâ' ölçüsü ve Medine ehlinin nesilden nesile naklettiği şeyleri gerekçe göstererek Medine ehlinin

amelinin tevâtüren nakil hükmünde olduğunu ileri sürdüklerini belirtir ve bu yaklaşımı da eleştirir. Zira amel bir fiildir ve fiil bir söze bitişmedikçe tevâtür ifade etmez. Tevâtürün yolu amel değil haberdur. Ayrıca fiillerin tevâtür ifade eder hale gelmesi zor, hatta imkânsızdır. İbn Rüşd, Mâlikîler'in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerini bu şekilde tenkit ettikten sonra Medine ehlinin amelinin, Ebû Hanîfe'nin savunduğu umûmü'l-belvâ türünden bir şey sayılmasının daha uygun olacağını söyler. Fakat Medine ehlinin ameli umûmü'l-belvâdan daha kuvvetlidir ve bu amelin bir karîne sayılacağına şüphe yoktur. Nakledilen bir şeye bitişmesi ve ona uygun düşmesi halinde bu karîne söz konusu nakle birlikte zann-ı gâlib ifade eder; nakle aykırı düşmesi durumunda ise zayıf bir zan olarak kalır. Bu karînenin sabit âhâd haberlerin reddedileceği bir dereceye yükselip yükselemeyeceği meselesinin iyi araştırılması gerektiğine dikkat çeken İbn Rüşd, bunun haberlerin durumuna göre değerlendirilmeye tâbi tutulacağını belirtir ve bazı haberler açısından bu mertebeye yükseleceğini, bazıları açısından yükselemeyeceğini söyler (*a.g.e.*, I, 136-137; *ez-Zarûrî*, s. 93-94).

İctihad Teorisi. İbn Rüşd'e göre müctehid istinbatın kaynakları olan kitap, sünnet ve icmâ bilen ve istinbata yarayacak kuralları kendinde toplayan kişidir. Fakat bunlardan önce kişinin Allah'ın kitabını ve resulünün sünnetini hatasız şekilde anlayacak ölçüde lugat ve lisan bilmesi gerekir. İbn Rüşd'ün ictihad şartlarına ilişkin görüşleri Gazzâlî'nin *e'l-Müştaşâ'â*'da getirdiği ölçülere hemen tamamiyle uymaktadır.

İctihadın şartları, bölünebilirliği gibi konularda Gazzâlî'nin görüşlerini büyük ölçüde paylaşmakla birlikte İbn Rüşd, ictihadda hata-isabet meselesinde ondan farklı olarak her müctehidin değil içlerinden sadece birinin doğruyu bulmuş olacağını savunur. Ancak yasak illetiyle cevaz illetinin yakınlığı gibi sebeplerden dolayı objektif tercih imkânının mevcut olmayıp tercihin müctehidin görüşüne kaldığı konularda her müctehidin isabet ettiğini söylemenin mümkün olabileceğini belirtir (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 137). Hakkında kesin delil bulunmayan her şer'î hüküm ictihad konusudur. Hata-isabet meselesinin teorik temelini, ictihad yoluyla bulmaya çalışılacak bu şer'î hükmün önceden belirlenmiş olup olmadığı tartışması teşkil etmektedir. Buna

göre ortada muayyen ve isabet edilme-
siyle yükümlü bulunulan bir hüküm var-
sa her müctehid değil sadece bu muay-
yen hükme ulaşan müctehid doğruya isa-
bet etmiş olur. Eğer ortada talebin yö-
neleceği belli bir hüküm yoksa mükelle-
fiyetin dayanağı ilgili konuda zann-ı gâlib
oluşturmaktan ibaret olur ve aynı konu-
da birbirinden farklı görüşte de bulun-
salar bütün müctehidler doğruyu bulmuş
olur. İbn Rüşd'e göre şer'î hükümlerin
kaynağının şâriin hitabı olduğu ve bu hi-
tabın, hükmü ya sigası ya da mefhumu
ile gerektireceği hususu sabit görüldük-
ten sonra her müctehidin isabet edece-
ğini söylemeye imkân kalmaz. Çünkü bir
şeyin bilinme yolunun hitap olması o şey
hakkında belli bir hükmün bulunması
anlamına gelir. Mevcut hitabın içermedi-
ği ve kendisine bir karînenin delâlet et-
mediği konular ise berâet-i asliyye üzere
kalır. Bu konuda Gazzâlî'nin, ictihadda
kullanılan delillerin zannîliği sebebiyle iki
karşit sonuca ulaşılmasının mümkün ol-
duğunu ve bunlar arasındaki tercihin ki-
şilerin karakterine ve olayın durumuna
göre olacağı şeklindeki görüşünü zikre-
derek böyle bir görüşün şeriatta keyfi hü-
küm vermek anlamına geleceğini belir-
tir. İbn Rüşd'e göre şeriata en büyük za-
rarı verecek olan bu sofistlik görüşten
uzak durmak gerekir.

İctihad açısından insanlar, taklit et-
mek durumunda olan sıradan kimseler
(avam) ve ictihad şartlarını kendinde top-
lamış kişiler (müctehid) olmak üzere iki
gruptur. Zaruret gerekçesiyle avamın
müctehidleri taklit etmesi gerektiği ko-
nusunda Gazzâlî'nin görüşünü benim-
seyen İbn Rüşd, müctehidin kendisinden
daha âlim olan başka bir müctehidi tak-
lit edebileceğini kabul etmekle Gazzâlî'den
ayrılır. İbn Rüşd, kendi zamanında
fukaha diye adlandırılan ve bir yönden
müctehidlere, bir yönden avama benze-
yen üçüncü bir grubun daha bulundu-
ğundan bahseder ve bunların anılan iki
gruptan hangisinden sayılması gerekti-
ğini tartışır. Mertebeleri avamdan daha
yüksek olmakla birlikte bunlar yine de
mukallittir. Bu kişilerin avamdan farkı, ic-
tihad şartlarını taşımaksızın müctehid-
lerin görüşlerini ezberleyip halka haber
vermektir. Bunlar âdetâ müctehidlerin
görüşlerini aktaran nakilcilerdir. Ancak
bu sınırdan da kalmamış, daha ileri gide-
rek taklit ettikleri kimselerden bir hü-
küm nakledilmemiş olan konuları onlar-
dan nakledilmiş hükümlere kıyas etmiş-
ler ve böylece müctehidlerin görüşlerini

kendi ictihadlarının temeli yapmak sure-
tiyle hüküm kaynağı olmayan bir şeyi hü-
küm kaynağı haline getirmişlerdir ki bu
bir sapıklık ve bid'attır. Fakihlerin önce-
kilerin çözümlerine kıyas yapmayarak sa-
dece nakilde bulunmaları da câiz değil-
dir. Çünkü her dönemde farz-ı kifâyeleri
yerine getirecek birilerinin bulunması
gerektiği konusunda âlimlerin icmâi bu-
lunmaktadır. Meydana gelen hadiseler
sınırsız olduğuna göre ve önceki müc-
tehidlerden bu hadiselerin her birine
ayrı ayrı hüküm yetiştirmek mümkün ol-
madığına göre günümüzde sadece na-
kille yetinmek de imkânsızdır. Şu halde
geriye tek bir ihtimal kalıyor ki o da her
devirde müctehid bulunmasının gerekti-
ğidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Dâvûd. "Tahâret", 38; İbn Rüşd, *Bidâ-
yetü'l-müctehid*, tür.yer.; a.mlf., *ez-Zarûri fi
uşûli'l-fıkıh* (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut
1994, tür.yer.; a.mlf., *Faşlü'l-makâl* (nşr. Mu-
hammed Amâre), Kahire 1983, s. 22-55; a.mlf.,
Felsefetü İbn Rüşd, Beyrut 1982; Şâtîbî, *el-Mu-
vâfakât*, III, 376; Nübâhî, *Târîhu kuğâti'l-En-
delüs* (nşr. Meryem Kâsım Tavîl), Beyrut 1415/
1995, s. 144; R. Brunschvig, "Averroës juriste",
*Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire
de Lévi-Provençal*, Paris 1962, I, 35-68; Abdel
Magid Turki, *Théologiens et juristes de l'Es-
pagne musulmane*, Paris 1982, s. 283-293;
Hammâdî el-Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'ulûmü's-
rî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1991; H. Yunus Apay-
dın, "İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı", *İbni Rüşd*,
Kayseri 1993, s. 147-163; Abdullah Kennûn,
"İbn Rüşd el-fakih", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*,
IV/1, İslâmâbâd 1969, s. 97-109; J. Langhade -
D. Mallet, "Droit et philosophie au XII. siècle
dans al-Andalus: Averroës (İbn Rüşd)", *Revue
de l'occident musulman et de la méditerranée*,
sy. 40, Aix-en-Provence 1985, s. 103-121.



H. YUNUS APAYDIN

İBN RÜŞEYD

(ابن رشيد)

Ebû Abdillâh Muhibbüddîn
Muhammed b. Ömer b. Muhammed
el-Hatîb el-Fihri es-Sebtî
(ö. 721/1321)

Muhaddis,
fakih, edip ve seyyah.

Cemâziyelevvel 657'de (Mayıs 1259; bazı
kaynaklara göre bu yılın ramazan [eylül] ayın-
da) Sebte'de (Ceuta) doğdu. Tahsilinin ilk
döneminde dil ve edebiyatla meşgul oldu.
Nahiv ve kıraat âlimi Ebû'l-Hüseyn İbn
Ebû'r-Rebî'den Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı
ile kıraat-i seb'ayı, İbnü'l-Haddâr diye bi-
linen Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-
Kütâmî'den yine kıraat-i seb'ayı, Abdüla-

zîz el-Gâfiki'den *Şahîh-i Buĥârî*'yi oku-
du. Fas'a giderek Mâlikî fıkıhını öğrendi.
Tunus'ta İbn Zeytûn diye anılan Kadı
Ebû'l-Kâsım b. Ebû Bekir el-Yemenî'den
kelâm ve usûl-i fıkıh okudu. Daha sonra
hadis ilmine ağırlık veren İbn Rüşeyd, bu
alanda tahsilini ilerletmek ve âli isnad el-
de etmek amacıyla Endülüslü edip ve şair
Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrah-
man b. Hakîm er-Rundî el-Lahmî ile birlik-
te seyahate çıktı. 683'te (1284) İskende-
riye'ye, ertesi yıl Mısır ve Suriye'ye gitti;
Medine ve Mekke'ye geçerek hac görevi-
ni ifa etti. Dört ay kaldığı Hicaz'da muh-
telif âlimlerden faydalandı; hadis rivayet
etti. Hicaz'da ve seyahat ettiği diğer ilim
merkezlerinde Ebû'l-Yümn İbn Asâkir,
Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, İbn
Dakikül'îd, Abdülmü'min b. Halef ed-Dim-
yâtî gibi âlimlerden rivayette bulundu. Üç
yıl süren bu yolculukta onu yalnız bırak-
mayan Ebû Abdullah İbnü'l-Hakîm ile bir-
likte Mısır, İskenderiye, Trablusgarp ve
Tunus yoluyla memleketine dönerken de
bazı âlimlerden faydalandı. 686'da (1287)
Sebte'ye geldiğinde oldukça sağlam ri-
vayetleri ve âli isnadları ile akranından,
hatta bazı hocalarından daha üstün bir
seviye kazanmıştı. Ayrıca fıkıh, kelâm, ku-
raat, Arap dili ve edebiyatı, lugat, aruz,
tarih ve tefsir konularında kendini yetiştir-
ti. Memleketinde hadis okutmakla ve
bu sahada eser yazmakla meşgulken Gır-
nata Nasrî Emiri Ebû Abdullah Muham-
med el-Mahlû'un (III. Muhammed) sır kâ-
tibi ve veziri olan seyahat arkadaşı Ebû
Abdullah İbnü'l-Hakîm'in daveti üzerine
692'de (1293) Gırnata'ya gitti. Gırnata
Ulucami'nin imam ve hatipliğine tayin
edilen ve bundan dolayı "hatîb" unvanıyla
da anılan İbn Rüşeyd burada hadis ve çe-
şitli ilimlere dair eserler okuttu. Onun Ab-
dülvâhid b. Tîn es-Sefâküsî'nin *el-Mu-
ĥabberü'l-faşîh fi şerhi'l-Buĥârîyyi's-
şahîh*'inden faydalandığı belirtilmekte-
dir (Makkarî, II, 350). İbn Rüşeyd sonraları
evlenme ve boşanma davalarına bakmak
üzere kadı (kâdi'l-menâkih) olarak görev-
lendirildi. Şevval 708'de (Mart 1309) Ebû
Abdullah İbnü'l-Hakîm'in öldürülmesi
üzerine hayatının tehlikede olduğunu an-
layınca Gırnata'yı terkedip Merakeş'e (ve-
ya Sebte) geçti. Mağrib Sultanı Ebû Saîd
el-Merîni'nin daveti üzerine Fas'a gitti ve
Merakeş'e yerleşerek el-Câmiu'l-Atîk'te
imam ve hatiplik yapmaya, aynı zaman-
da talebe okutmaya başladı. Daha son-
raki yıllarda sultanın onu devamlı olarak
yanında kalması için davet ettiği Fas'a
gitti ve hayatının sonuna kadar burada
yaşadı.

Çeşitli âlimlerden hem kendisi hem oğlu Ebü'l-Kâsım Muhammed için icâzet aldığı görülen, mütevazi, doğru bildiğini her yerde söylemekten çekinmeyen ve son derece merhametli olduğu belirtilen İbn Rüşeyd 23 Muharrem 721'de (22 Şubat 1321, bazı kaynaklara göre 8 veya 24 Muharrem'de [7 veya 23 Şubat]) Fas'ta vefat etti ve Bâbülfütûh Kabristanı'ndaki Matrahulcenne'de defnedildi.

Allah'ın sıfatları konusunda ehl-i hadîs gibi düşünen İbn Rüşeyd'in te'vili uygun görmediği, gerek bu tutumu gerekse namazın edâsıyla ilgili bazı farklı uygulamaları sebebiyle muhaliflerinin onu Mâlikî mezhebine mensup olmamakla itham ettiği, hatta bu yüzden kendisini mahkemeye celbetmek isteyen kadının âni ölümü sebebiyle muhâkeme edilmediği onun hakkında verilen bilgiler arasındadır (İbn Hacer, IV, 112; Muhammed el-Fâsî, V/1 [1378], s. 36). Ayrıca İbn Rüşeyd'in Zâhiriyye mezhebine mensubiyetinden söz edilmişse de onun Mâlikî olduğu belirtilmiş (Makkarî, II, 350), zaman zaman şiir yazmasına rağmen aruz vezniyi iyi kullanmadığı için şiirlerinin başarılı sayılmadığı söylenmiştir (İbnü'l-Hatîb, *Evşâfü'n-nâs*, s. 102; şiirlerinden örnekler için bk. Safedî, IV, 285-286; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III, 138-142).

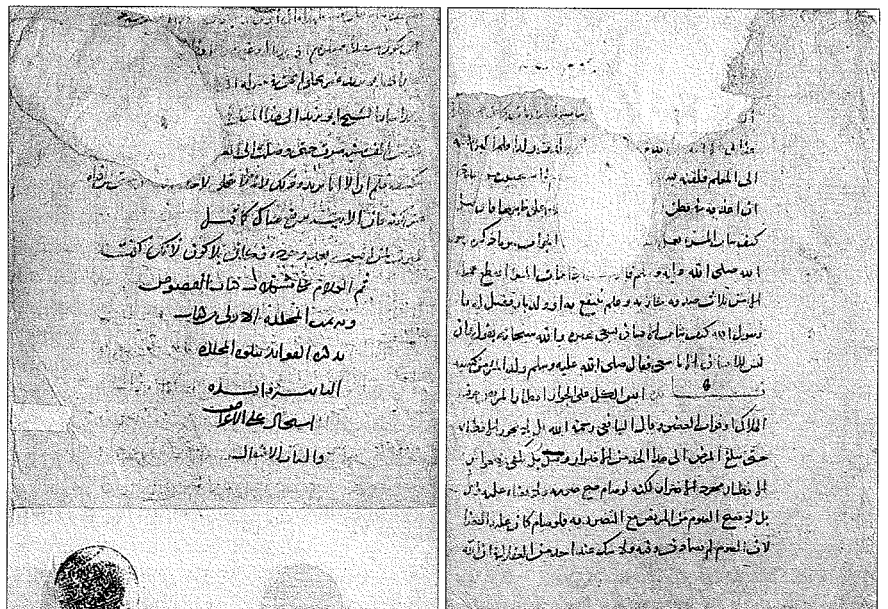
Eserleri. 1. *Mil'ü'l-aybe bimâ cümü'a bi-tûli'l-ğaybe fi'l-vicheti'l-vecihe ile'l-Haremeyn Mekke ve Taybe (er-Rihletü'l-meşrikiyye, er-Rihletü'l-Hicâziyye)*. İbn Rüşeyd'in en önemli çalışması olup seyahat sırasında kaleme alınan kitapta, Mağrib'de ve Doğu İslâm dünyasında müellifin kendilerinden faydalandığı hocaların hayatı ve eserlerine dair kısa, onlardan okuduğu kitaplarla bu kitapları nerede, ne zaman ve nasıl okuduğu hakkında geniş bilgi verilmektedir. İbn Rüşeyd'in gittiği yerlerde, özellikle Mekke ve Medine'de yaygın olan âdetleri, hatta hurafe ve bid'atları da tesbit ettiği görülmektedir. Bir tür fehrese (er-rahâlâtü'l-fehresiyye) niteliği taşıyan eser aynı zamanda yazıldığı dönemin ilim, kültür ve edebiyat kaynaklarından biri kabul edilmektedir. Yedi ciltten meydana geldiği anlaşılan (Muhammed el-Fâsî, V/1 [1378], s. 41) ve İbn Rüşeyd'in seyahate çıkışından Tunus'a vardığı zamana kadar olan devreyi ihtiva eden I. cildi mevcut olmayan eserin diğer ciltleri hacca giderken uğradığı Tunus, İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine ve hac dönüşü uğradığı yerlerle ilgili bilgiler ihtiva etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî eserden büyük ölçüde faydalandığını söylemekte-

dir (*ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 111). Kitabın Madrid'de Escorial Library'de bulunan (nr. 1680, 1735, 1736, 1737, 1739) ve bazı kısımları eksik olan beş ciltlik nüshası Muhammed Habîb b. Hoca tarafından yayımlanmıştır (II, 1402/1982; III, Tunus 1981; V, Beyrut 1408/1988). Ebü'l-Hasan İbn Arrâk, *Mil'ü'l-aybe*'yi *Muhtaşaru Rihleti İbn Rüşeyd* adıyla ihtisar etmiştir. 2. *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-em'an fi'l-muḥâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-mu'an'an*. 21 Cemâziyelevvel 695'te (27 Mart 1296) Sebte Medresesi'nde tamamlanan eserin Madrid Escorial Library'de bulunan nüshasını (nr. 1806) Muhammed Habîb b. Hoca (Tunus 1397/1977) ve Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Misrâtî (Medine 1417/1996) neşretmiştir. 3. *İfâdetü'n-nasîh bi't-ta'rif bis-nâdi'l-Câmi'i's-şâhih (İfâdetü'n-nasîh fi meshûri ruvâti's-Şâhih, İfâdetü'n-nasîh fi rivâyeti's-Şâhih, İfâdetü't-tašhih fi rivâyeti's-Şâhih)*. Madrid Escorial Library'de mevcut nüshası (nr. 1732, 1785) Muhammed Habîb b. Hoca tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1394/1974). 4. *Cüz'ü'l-Muhtaşar fi'l-arûz*. Bir nüshası Madrid Escorial Library'de *Mil'ü'l-aybe*'nin bir cildinin (nr. 1737) baş tarafında bulunmaktadır. 5. *Tezkiretü'l-fevâ'id*. Kaynaklarda zikredilmeyen ve herhangi bir yerinde İbn Rüşeyd'e aidiyetine dair bilgi bulunmayan eserin Süleymaniye Kütüp-

hanesi'ndeki nüshası (Cârullah Efendi, nr. 992) ona nisbet edilmektedir. Mantık, kelâm, fıkıh, tasavvuf ve mezhepler tarihi gibi konulara dair meselelerin, bazı âyet ve hadislerdeki ifadelerin 205 "fâide" halinde açıklandığı kitabın sonuncu fâidesi (vr. 317^b-404^a) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-hikem*'indeki bazı kısımların şerhiyle ilgilidir.

İbn Rüşeyd'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Tercümânü't-terâcim 'alâ ebvâbi'l-Buḥârî, eş-Şirâṭü's-sevî fi'ttişâli Câmi'i't-Tirmizî, İzâḥu'l-mezâhib (mezheb) fi men yentaḥliku (yuṭlaḥu) 'aleyhi ismü şâhib (eş-şâhib) (İzâḥu'l-mezâhib fi ta'yini men yentaḥliku 'aleyhi ismü şâhib, Safedî, IV, 285), el-Muḥâkemetü'l-mu'arriye (ma'rûfe) li-(fi) 'ulüvvi'l-mesâfe ve's-şifa, el-Muḥâkeme beyne'l-Buḥârî ve'l-Müslim (el-Muḥâkeme beyne'l-imâmeyn), İḥkâmü't-te'sis fi ahkâmi't-tecnis, Şerḥu Cüz'it-tecnis li-Hâzim b. Hâzim el-İşbîlî, İrâdû'l-merta'i'l-mürî' li-râ'idit-tescî' ve'l-tarşî' (el-İzâ'at ve'l-inârât), Cüz' fihî ḥukmü rüyeti hilâli şevvâl ve ramazân, Telḥîşü'l-Kavânîn (Telḥîşu Kitâbi'l-Kavânîn fi'n-nahv), Vaşlü'l-ḳavâdim bi'l-ḳavâfi fi zikri emsileti'l-ḳavâfi (hocası Ebü'l-Hasan el-Kartâcennî'nin *Kitâbü'l-ḳavâfi* adlı eserinin şerhidir), *Ḥukmü'l-isti'âre, et-Taḳyidât 'alâ Kitâbi Sibeveyhi*. Onun ayrıca hutbeleri, Hz.*

İbn Rüşeyd'e nisbet edilen *Tezkiretü'l-fevâ'id* adlı eserin ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 992)



Peygamber'e dair kasideleri ve küçük hacimli başka eserleri bulunduğu da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rüşeyd, *Mil'ü'l-'aybe fi mâ cümü'a bi-tü-lil'l-gaybe fi'l-üvicheteyni'l-kerimeteyn ilâ Mekteke ve Taybe* (nşr. M. Habîb İbnü'l-Hoca), Tunus 1402/1982, neşredenin girişi, II, 21-26; Takiyyüddin İbn Fehd, *Laḥzû'l-elḥâz (Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehabi* içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dimaşk 1347/1928, s. 97-99; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 284-286; İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, III, 135-143; a.mlf., *Evsâfû'n-nâs fi't-tevâriḥ ve's-şîlât* (nşr. Muhammed Kemâl Şebâne), Mağrib 1397/1977, s. 100-102; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 219; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, IV, 111-113; Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu'ât*, I, 199-200; a.mlf., *Zeylû Ṭabakâti'l-huffâz (Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehabi* içinde), Dimaşk 1347/1928, s. 355-356; İbnü'l-Kâdî, *Dürrretü'l-ḥicâl*, II, 96-100; a.mlf., *Cezvetü'l-iktibâs*, Rabat 1973, I, 289-291; Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz fi aḥbârî 'İyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1939, II, 340-353; *Keşfü'z-zunûn*, I, 209, 551; II, 1297, 1813; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, s. 234; Abdülhay el-Kettânî, *Fihristü'l-feḥâris*, I, 443-444; ayrıca bk. İndeks; H. Derenburg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, Paris 1928, III, 244-245, 247-249, 282-284, 299; Brockelmann, *GAL*, II, 317; *Suppl.*, II, 344; Kehâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 93-94; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 314; Cezzâr, *Medâḥilü'l-mü'ellifin*, s. 547; Avâtîf Muhammed Yûsuf Nüvvâb, *er-Raḥâletü'l-Mağribiyye ve'l-Endeliyye*, Riyad 1417/1996, s.110-116; Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Rihle ve'r-rahḥâletü'l-müslimîn*, Cidde, ts. (Dârü'l-beyânî'l-Arabî), s. 343-345; Abdullah Ken-nûn, *İbn Rüşeyd (Mevsû'atü meşâhiri ricâli'l-Mağrib* içinde), Beyrut, ts. (Mektebetü'l-medresiyye); Muhammed el-Fâsî, "İbn Rüşeyd el-Fih-rî", *Mecelletü Ma'hedi'l-maḥḥûḥâtü'l-'Arabîyye*, V/1, Kahire 1378/1959, s. 31-42; Abdülkâdir Zimâme, "er-Raḥḥâletân es-Sebtîyyân İbn Rüşeyd ve't-Tüçibî", *el-Menâhil*, XXII, Rabat 1982, s. 544-563; Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca, "Rihletü İbn Rüşeyd târiḥun ḥâfilün li's-şekâfe ve'l-fikr fi'l-karnî's-sâbi", *el-Akade-miyye*, sy. 1, Rabat 1984, s. 153-171; R. Arie, "İbn Ruḥşayd", *EP* (Fr.), III, 933-934; Ca'fer-i Şiâr - Mehdi Selmâsî, "İbn Rüşeyd", *DMBİ*, III, 585-586.



M. YAŞAR KANDEMİR

İBN SA'D

(ابن سعد)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî
el-Basrî el-Bağdâdî
(ö. 230/845)

Tabakat kitabıyla tanınan hadis,
siyer, tarih ve ensâb âlimi.

160 (777) yılında Basra'da doğdu (Zehabi, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 664). Babası veya dedesi Hz. Abbas ailesinin âzatlısı olduğu için Mevlâ Benî Hâşim diye veya Kureşî nisbesiyle tanınıyordu. Bazı kaynak-

larda Kureyş'in Benî Zühre koluna mensubiyetinden dolayı Zührî de denilmekte (İbn Sa'd, *et-Tabakât* [nşr. Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî], neşredenin girişi, I, 23; İbn Hallikân, III, 473; Horovitz, s. 126-132), ancak böyle bir nisbetin özellikle ailesinin Benî Hâşim'in mevlâsı olduğunun belirtilmesinden sonra zikredilmesi doğruluğunu şüpheye düşürmektedir.

İbn Sa'd, ilk yıllarını geçirdiği Basra'da çoğu tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden olan Hüseyim b. Beşîr, Vekî' b. Cerrâh, Ebû Âsım en-Nebîl, Ârim b. Fazl, İsmâil b. Uleyye, Affân b. Müslim ve Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî gibi âlimlerden dinî ilimlerle birlikte Arap dili ve edebiyatı okudu ve onlardan hadis aldı. Daha sonra hadis ve ahbâr öğrenmek üzere Küfe, Medine ve Mekke'ye gitti. Onun bu seyahatlerine çok erken yaşta başladığı, henüz yirmi yaşında iken Medine'de Hz. Osman ailesinin âzatlısı Ebû Alkame el-Ferevî ile buluştuğunu biz-zat haber vermesinden anlaşılmaktadır (*et-Tabakât*, V, 424). Medine ve Mekke'deki ikametî sırasında Hz. Peygamber'in gazve ve seriyelerinin geçtiği yerleri de inceleyen İbn Sa'd Medine'den sonra Rakka'ya ve Dimaşk'a, ardından Bağdat'a giderek ölünceye kadar orada kaldı. Onun *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı incelendiğinde rivayette bulunduğu şahsiyetlerin hadis, ricâl, cerh ve ta'dîl, fıkıh, kıraat ve diğer Kur'an ilimleri, siyer, megâzî, ahbâr, fütûh, şiir ve ensâb sahaslarında değerli âlimler olduğu, kendisinin de geniş bir kültüre ve çeşitli ilim dallarında derin bir vukufa sahip bulunduğu göze çarpar. Öğrencilerinden ve *et-Tabakât*'in râvilerinden Hüseyin b. Fehüm (Fehm) esere ilâve ettiği hal tercümesinde onu ilmi zengin, çok hadis ve haber sahibi, hadisle garîbüz'l-hadîs ve fıkıh alanlarında çok kitap yazan bir şahsiyet olarak tanımlamıştır (VII, 364).

İbn Sa'd'ın 200 (815) yılı civarında geldiği Bağdat, o sıralarda ilmî faaliyetlerin çok yoğun olduğu bir dönem yaşıyordu. İbn Sa'd burada hocası Vâkıdî'nin kâtipliğini yaptı ve onunla "kâtibü'l-Vâkıdî, sâhibü'l-Vâkıdî, gulâmü'l-Vâkıdî" gibi lakaplarla anılmasına yol açan yakın bir dostluk kurup ölümüne kadar (207/823) yanından hiç ayrılmadı. Bu arada hem kendisinden hem kütüphanesinden faydalandı ve bu hususu *et-Tabakât*'in çeşitli yerlerinde zikretti (meselâ bk. II, 5; III, 5). Onun Vâkıdî dışında Ruveyim b. Yezid el-Mukrî, Muhammed b. Sa'dân ed-Darî el-Kûfî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Medâinî, İbnü'l-Kelbî ve Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî-

den kıraat, dil, ensâb ve tarih gibi alanlarda faydalandığı bilinmektedir. İbn Sa'd'ın Süfyân b. Ueyyne, Vekî' b. Cerrâh, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Hüseyim b. Beşîr, Velîd b. Müslim, Ma'n b. İsâ ve Süleyman b. Harb gibi cerh ve ta'dîl üstatlarınınca sîka kabul edilen âlim ve muhad-dislerden hadis alması, çağdaşları kadar kendisinden sonra gelenler tarafından da takdirle anılmasına sebep olmuştur. Belâzürî, İbn Ebü'd-Dünyâ, Hâris b. Ebû Üsâme ve Ebü'l-Kâsım el-Begavî gibi âlimler de kendisinden rivayette bulunmuşlardır.

Abbâsî Halifesi Me'mûn, 218 (833) yılında Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e bir yazı göndererek Vâkıdî'nin ölümünden sonra şöhreti artan İbn Sa'd başta olmak üzere şehrin ileri gelen yedi fakih ve muhaddisini halku'l-Kur'an konusunda sorguya çekmesini ve Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmayanların hukukî ehliyetlerini iptal etmesini istedi. Vali onları Rakka'da Halife Me'mûn'un huzuruna çıkardı ve kendilerine bu konuda ne düşündüklerini sordu. İbn Sa'd dahil âlimlerin hepsi Me'mûn'un istediği gibi cevap verdi ve serbest bırakıldı. Bu davranış İbn Sa'd'ın Mu'tezilî olduğuna delil sayılarak haksız yere tenkit edilmesine sebep olmuştur (İbn Sa'd, *et-Tabakât* [nşr. Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî], neşredenin girişi, I, 27-28; Taberî, III, 1116-1117). Nitekim Me'mûn'un istediği cevabı vermeyen ve bundan dolayı işkenceye mâruz kalan Ahmed b. Hanbel de İbn Sa'd'ın bu şekildeki davranışını mâkul karşıladığı gibi yeğeni Hanbel b. İshak'ı her cuma günü kendisine gönderip Vâkıdî'nin hadis cüzlerinden iki tanesini aldirmek suretiyle onunla ilmî yardımlaşmaya devam edebileceğini göstermiştir. Ayrıca cerh ve ta'dîl âlimleri, halku'l-Kur'an konusundaki davranışından dolayı İbn Sa'd'a herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.

İbn Sa'd 4 Cemâziyelâhîr 230'da (16 Şubat 845) Bağdat'ta vefat etti ve Bâbüş-şâm Kabristanı'na gömüldü. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 222 (837) veya 236 (850) olarak kaydedilirse de doğru değildir. Öte yandan 230 yılından sonra ölen bazı kimselerin biyografilerinin *et-Tabakât*'ta yer alması (meselâ bk. VI, 413; VII, 346, 350, 351) kitabın İbn Sa'd'a aidiyeti hususunda tartışmalara yol açmıştır. Ancak bunların esere İbn Sa'd'ınkiyle birlikte öğrencisi Hüseyin b. Fehüm veya bir başkası tarafından eklenmiş olduğu şüphesizdir (İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-Mütem-mim*, neşredenin girişi, s. 58-61).

Cerh ve ta'dil âlimleri İbn Sa'd'ı şerefli, faziletli, doğru sözlü ve genellikle sika bir şahsiyet olarak kabul ederler. Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında babasının, "İbn Sa'd doğruyu söyler; muhaddis Kavârif'ye gelip ondan hadis sormuştur" dediğini nakletmektedir (Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 425). Hatîb el-Bağdâdî, Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'nin sorduğu bir hadis üzerine Yahyâ b. Maîn'in İbn Sa'd hakkında "yalancıdır" dediğine dair Hüseyin b. Fehüm'den gelen bir rivayet üzerine şunları söylemiştir: "İbn Sa'd ilim, fazilet ve adalet ehlidir. Kitabına aldığı hadisleri çoğunlukla inceledikten sonra yazması kendisinin doğruluğunu gösterir. Belki de Mus'ab ez-Zübeyrî, Vâkıdî'nin rivayet ettiği münker bir hadisi Yahyâ b. Maîn'e sormuş, o da yalancı sıfatını Vâkıdî için kullanmıştır" (*Târihu Bağdâd*, V, 321). Yine aynı haberi eserine alan Zehebî ise Yahyâ b. Maîn'in yalancı sıfatıyla İbn Sa'd'ı kastetmiş olabileceğini, ancak İbn Sa'd'ın kendisine göre sadûk olduğunu, dolayısıyla Yahyâ b. Maîn'in görüşüne katılmadığını ifade etmiştir (*Mizânü'l-İtidâl*, III, 560). Bazıları onun hakkında, "Hocası zayıf ancak kendisi sikadır" derken (Sehâvî, s. 601) İbnü'n-Nedîm, "Hâli mestûr bir sika, sahâbî ve tâbiîn ahabârında âlimdir" diyerek onun zâhiren adaletine hükmedilmesine karşılık gerçekte ne olduğunun bilinemeyeceğini anlatmak istemiştir (*el-Fihrist*, s. 151). Bir kısım muhaddisler İbn Sa'd'ın sika olduğunu kabul etmekle birlikte eserine Vâkıdî, İbnü'l-Kelbî ve *el-Megâzî* sahibi Ebû Ma'ser es-Sindî gibi kimselerden rivayet aldığı için onu ayıplamışlardır (İbnü's-Salâh, s. 357). Ancak cerh ve ta'dil âlimleri hadis rivayeti konusunda eleştirdikleri bu şahsiyetleri, özellikle de Vâkıdî ile Ebû Ma'ser'i siyer ve megâzî sahasında güvenilir saymışlardır. Bizzat İbn Sa'd da meselâ Ebû Ma'ser'i, "Çok hadis rivayet eden zayıf bir kimse idi" şeklinde değerlendirmekten çekinmemiştir (*et-Tabakât*, V, 418). Zehebî ve İbn Hacer gibi mütedil cerh ve ta'dil âlimleri ise onu doğrudan güvenilir bir şahsiyet olarak kabul etmişlerdir (*A'lâmü'n-nübelâ*, X, 664-667; *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 118-119).

Eserleri. İbn Sa'd'ın en meşhur eseri *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*'dir (*et-Tabakâtü'l-kübrâ*). Kaynaklarda *et-Tabakâtü'l-kebir* adıyla da anılan (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 664; *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 425) eserin ilk neşri bu adla (Leiden 1904-1940), Arap ve İslâm dünyasında yaygın bir şekilde kullanılan İhsan Abbas neşri ise *et-Tabakâtü'l-kübrâ* adıyla yapılmış-

tır (Beyrut 1957-1968). İbn Sa'd'ın, tabakat kitaplarının ilki ve zamanımıza intikal edenlerin en eskisi olan bu eseri, esas itibarıyla siyer-megâzî ve tabakat ana bölümlerinden meydana gelmektedir. İki cilt halinde basılan siyer-megâzî bölümü (Kahire 1989), İbn İshak'ın İbn Hişâm yoluyla günümüze ulaşan *es-Siretü'n-nebeviyye*'siyle Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Megâzî*'sinden sonra Hz. Peygamber'in hayatı ve şahsiyeti üzerine kaleme alınmış elde mevcut eserlerin üçüncüsüdür. İbn Sa'd bu kısmı yazarken İbn İshak, Ebû Ma'ser es-Sindî, Mûsâ b. Ukke ve hocası Vâkıdî'nin eserleri gibi daha önceki siyer ve megâzilerden faydalanmıştır. Kitap, Resûlullah'ı diğer peygamberlerle irtibatlandırılan kısa bir risâlet tarihinden (I, 20-54) sonra onun anne ve babasının soyuna yer vererek bi'set öncesi ve sonrası Mekke dönemi hayatını anlatır (I, 55-238). İbn Sa'd, Hz. Peygamber'in hicretten sonraki faaliyetlerinin ele alındığı Medine döneminin yazılmasında İbn İshak'tan farklı bir metot uygulaması ve onun gelişmeleri kronolojik sırayla yazmasına karşılık aynı konuları bir arada inceleyerek ilk örneğini, Resûl-i Ekrem'in devlet başkanlarına ve kabile reislerine göndermiş olduğu, sayıları doksan beşi bulan İslâm'a davet mektuplarıyla verip (I, 258-291) bunu yetmiş iki kabile heyetinin Medine'ye gelmesiyle sürdürmüştür (I, 291-359). *et-Tabakât*'in daha önceki eserlerden en önemli farkı, Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'deki sıfatlarıyla başlayıp arkasından onun ahlâkî ve şahsî özellikleri, konuşma, yürüme, giyinme, yeme içme gibi daha sonraki dönemlerde delâilü'n-nübüvve, alâmâtü'n-nübüvve ve şemâil kitaplarında işlenecek olan konulara yer vermesidir (I, 360-506; İbn Sa'd'ın şemâile katkıları ve özellikle bu konudaki ilk kitabın yazarı olan Tirmizî'yi etkileyen yönleri için bk. Yardım, İndeks).

II. cilt Hz. Peygamber'in gazve ve seriyeleriyle başlar (s. 5-192). Eserde Resûl-i Ekrem'in Vedâ haccından sonraki hayatı ile vefatına geniş yer ayrılmıştır. Bu konunun ele alındığı kısmı (s. 319-333) onun vefatı üzerine söylenen mersiyeler takip eder. Bu cildin sonunda, tabakat kısmına hazırlık olmak üzere yazıldığı düşünülebilecek bazı konulara yer verildiği görülmektedir. Bunlar Hz. Peygamber hayatta iken Medine'de fetva verenler, Kur'ân-ı Kerim'i toplayanlar ve ashaptan sonra onların çocuklarıyla başkalarından Medine'de fetva verenlerdir (s. 334-389). Eserin ikinci bölümü ashap, tâbiîn, te-

bu't-tâbiîn ve müellifin vefat tarihi olan 230 (845) yılına kadarki râvilerin hal tercümelerini içeren tabakattır. III. cilt ashapın hayatıyla başlayıp tâbiîn ve diğerlerininle devam eder. İbn Sa'd, Hz. Ömer'in fey gelirlerini dağıtmak üzere düzenlediği divan defterlerindeki anlayışa uygun olarak ashap beş tabakada incelemiştir. Tamamının Medine'de yaşadığı anlaşılan ashapın ilk tabakasını Bedir Gazvesi'ne katılan muhacirlerle ensar (III, 5-627), ikinci tabakasını Bedir Gazvesi'nde bulunamamış Habeşistan muhacirleri gibi ilk müslümanlardan olan kişilerle Uhud Gazvesi'ne katılanlar (IV, 5-251), üçüncü tabakasını Hendek ve sonrasındaki gazvelere katılanlarla Mekke'nin fethinden önce ihtidâ edenler (IV, 252-385), dördüncü tabakasını Mekke'nin fethi sırasında ve daha sonra müslüman olanlar (nşr. Abdülazîz Abdullah es-Selûmî, I-II, Tâif 1416/1995), beşinci tabakasını da Hz. Peygamber'i çocukluğunda görenler (nşr. Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî, I-II, Tâif 1414/1993) teşkil eder. Bu bölümü planlarken İslâmiyet'e giriş tarihlerini ve katıldıkları gazveleri göz önüne alarak ashap zaman unsuru-na göre beş tabakaya ayıran İbn Sa'd, Medine'de yaşamış olanlara öncelik tanımak suretiyle mekân unsuruna da yer vermiş ve arkasından sahâbîleri gittikleri yerlere göre yeniden tabakalara ayırmıştır. Bu tabakalar Mekke'den başlamak üzere sırasıyla Tâif, Yemen, Yemâme ve Bahreyn (V, 443, 503, 523, 549, 557), Kûfe (VI, 5-65), Basra (VII, 5-90), Medâin (VII, 317-319), Horasan (VII, 365-367), Şam (VII, 384-439), el-Cezîre (VII, 476-477) ve Mısır'a (VII, 493-509) yerleşmiş olanlardır. İbn Sa'd'ın yaptığı bu tasnif bazı sahâbîlerin mükerreren zikredilmesi sonucunu doğurmuştur. Meselâ Hz. Ali önce Medine'de fetva verenler (II, 337-340), ardından Bedir Gazvesi'ne katılanlar (III, 19-40), daha sonra da Kûfe'ye gidenler (VI, 12) arasında yer alır; ancak onun hakkında yalnızca Bedir ehline ait olan kısım geniş bilgi verilmiştir. Medine, Kûfe ve Medâin'de yaşayan sahâbî Selmân-ı Fârisî'nin de durumu aynıdır (IV, 75; VI, 216; VII, 318). Diğer taraftan sahâbîler ele alınırken önce muhacirlerden ve onların mevlâlarından başlanmış, daha sonra ensar sıralanmıştır. Muhacirlerin sıralanmasında da Hz. Ömer'in divan defterlerini düzenlenken yaptığı gibi önce Resûl-i Ekrem'in mensup olduğu Kureys'in Benî Hâşim koluna, arkasından ona olan yakınlıklarına göre Benî Ümeyye'ye ve diğer kollara yer verilmiştir. En sarda ise Sa'd b. Muâz'ın kabilesi Evs'in

Benî Eşhel kolu başa alınmış ve bu düzen diğer tabakalarda da sürdürülmüştür. İbn Sa'd, tâbiîn neslini genellikle yirmi ile on yıllık yaş farklarına ve yaşadıkları şehirlere göre tabakalara ayırmış, ardından tebeu't-tâbiîn ile ondan sonra gelenleri sıralamıştır. Yedi tabaka halinde tasnif edilen ilk tâbiîn zümresi Medine'de yaşayanlardır (1. tabaka: V, 5-177; 2. tabaka: 178-311; 3. tabaka: 312-408 [4 ve 5. tabakalar atlanmıştır; aş. bk.], 6. tabaka: 409-423, 7. tabaka: 424-442). Diğer şehirlerde yaşayanlar ise önce -varsauralara yerleşen sahâbîler zikredildikten sonra tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve daha sonra gelenler olmak üzere sınıflandırılmıştır.

Son cilt kadın sahâbîlere ayrılmıştır. Esere erkeklerden sahâbî, tâbiîn ve diğer nesillerin alınmasına karşılık kadınlardan yalnızca sahâbî ve bazı tâbiînin dahil edildiği görülür. Bu cilde Hz. Peygamber'in kadınlarla nasıl biatlaştığı konusu ile başlayan müellif önce Resûl-i Ekrem'in zevcelerini, ardından sırasıyla onun kızları, amca ve hala kızları, Benî Hâşim mensupları başta olmak üzere Kureyşli ve Medinelî kadın sahâbîleri, sonunda da tâbiînden bazı hanımları bir tabaka halinde ele almış, haklarında bilgi verirken de ilimle ilgilenmelerini, sosyal hizmet sahasında rol almış olmalarını ve özellikle savaşlarda yaralılara sağlık hizmeti sunmalarını, silâh taşıyıp fiilen savaşa katılmalarını göz önünde tutmuştur.

İbn Sa'd'ın, başta hocası Vâkıdî'nin kitapları ve rivayetleri olmak üzere kendinden önceki eserlerden ve çağdaşlarından şifahen topladığı hadislerle ahbâr ve ensâba ait bilgilerden faydalanarak yazdığı *eş-Tabakât*, öğrencilerinden Hâris b. Seleme, Hüseyin b. Fehüm, Ahmed b. Ubeyd, İbn Ebû'd-Dünyâ ve başka râviler yoluyla günümüze ulaşmıştır. İndeksleri hariç bugün on üç cilt halinde elde bulunan eser, öncelikle sünnete hizmet etmek için kaleme alınmıştır. İbn Sa'd, gerek siyer ve gerek tabakat bölümlerinde muhaddislerin usulüne uygun şekilde isnad kullanmıştır. Şahısların nesebini verirken hemen hiç kaynak zikretmemiş, genellikle İbnü'l-Kelbî'nin ensâb bilgisine dayanmış, ensara ait neseb bilgilerini de İbn Umâre el-Ensârî'nin *Kitâbü Nesebi'l-ensâr*'ından almıştır. Öte yandan ashabın hepsini sika kabul ettiği için cerh ve ta'dîl hususunda onlarla ilgili görüş belirtmemiş, buna karşılık tâbiîn ve tebeu't-tâbiîne mensup şahsiyetlerin çoğunlukla hadis rivayetlerindeki durumlarını ve si-

ka olup olmadıklarını kısa ifadelerle değerlendirme yoluna gitmiştir. Ele aldığı şahsın önce künye ve lakabını, adını, mensup olduğu kabileyi göstermek üzere babasından başlayarak nesebini, sonra da annesinin adını ve nesebini verir; arkasından erkek ve kız çocuklarını, eğer şahıs kadın ise kocasını tanıtır. Daha sonra mesleğini, ahlâkî ve şahsî özelliklerini, yaşadığı yerleri, seyahatlerini, hocalarını ve öğrencilerini, siyasî ve ilmî kişiliğini, fazileti hakkında söylenenleri anlatır ve vefat tarihini bildirir. Sahâbeden başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere aşere-i mübeşşere, Hz. Hasan ve Hüseyin, Ömer b. Abdülazîz gibi bazı şahsiyetlere ise çok geniş yer vermiştir. Özellikle halifelerin dönemlerindeki iktisadî ve içtimaî olayların, çeşitli devlet kurumlarının ve diğer faaliyetlerin üzerinde genişçe durduğu görülür. İbn Sa'd'ın *eş-Tabakât*'ının, İslâm'ın yayılış tarihini göstermesi yanında ilmi ve dinî gelişmeleri şehirlere göre aksettirmesi bakımından ayrı bir yeri bulunmakta, çağdaşı Halife b. Hayyât'ın *eş-Tabakât*'ı ile karşılaştırıldığında kültür seviyesi ve zamanımıza intikal ettirmiş olduğu belgelerin zenginliği hemen göze çarpmaktadır. *eş-Tabakât* daha sonra gelen birçok müellifin eserine örnek ve kaynak olmuştur. Belâzürî *Fütûhu'l-büldân* ve özellikle *Ensâbü'l-eşraf*'ı yazar-

ken ondan çok faydalanmış, Ebû Nuaym ve Beyhakî *Delâ'ilü'n-nübüvve* adlı eserlerinde, Ebû Nuaym *Hilyetü'l-evliyâ'da*, İbn Mende *eş-Tabakât*'ta, Taberî *Târih*'te, Vekî' b. Hayyâm *Ahbârü'l-kuğât*'ta, Hatîb el-Bağdâdî *Târihu Bağdâd*'da, İbn Asâkir *Târihu medineti Dimaşk*'ta, Zehbî *Siyerü A'lâmi'n-nübelâ'da*, İbn Hacer *el-İşâbe'de* ve İbnü'l-Cevzî *el-Muntazam* ile *Şifâtü's-saife'de* kaynak ve metot bakımından onun etkisi altında kalmıştır.

Erken bir dönemde şarkiyatçılar tarafından ilim âlemine tanıtılmış olmasına rağmen *eş-Tabakât*'in günümüze kadar hâlâ tam ve güzel bir nesri yapılmamıştır. Otto Loth'un, *Das Classenbuch des Ibn Sa'd* adlı doktora teziyle (Leipzig 1869) kitabın ve müellifinin İslâm tarihi için taşıdığı önemi göstermesinden sonra eser Edvard Sachau başkanlığında bir heyet tarafından notlar ilâvesi ve kısmen Almanca tercümesiyle birlikte sonuncusu indeks olmak üzere dokuz cilt halinde *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* adıyla yayımlanmış (Leiden 1904-1940), bu yayın, notları çıkarılmak suretiyle Arap dünyasında Hicâzî Muhammed Haif tarafından dört cilt (Kahire 1358/1939) ve İhsan Abbas tarafından dokuz cilt (sonuncusu indeks) (Beyrut 1376-1377/1957-1958, 1388/1968) olarak *eş-Tabakâtü'l-kübrâ* adıyla tek-

İbn Sa'd'ın *eş-Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eserinin unvan sayfası ile ilk sayfası (TSMK, III. Ahmed, nr. 2835)



rarlanmıştır. Daha sonra Muhammed Abdülkâdir Atâ, Ziyâd Muhammed Mansûr'un neşrettiği Medineli tâbiine ait dördüncü ve beşinci tabakaları da ekleyip kendisinin bulduğunu söylediği bazı yazmaları göstermek suretiyle eseri sekiz cilt halinde yayımlamıştır (Beyrut 1410/1990). Ayrıca bu neşirlerin hiçbirinde yer almayan Medineli ashabin dördüncü tabakasını Abdülazîz Abdullah es-Selûmî (I-II, Tâif 1416/1995) ve beşinci tabakasını Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî (I-II, Tâif 1414/1993), Medineli tâbiinin dördüncü ve beşinci tabakalarını ise üçüncü ve altıncı tabakalardaki eksiklikleri de tamamlayan kısımlarla birlikte Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine 1403/1983) neşretmiştir. Muhammed Ali İdlîkî ve Muhammed Avâme de eserin Leiden ve Beyrut baskıları ile Ziyâd Muhammed Mansûr'un Medineli tâbiin tabakasına ait tamamlayıcı kısmı için olmak üzere bir indeks yapmışlardır (*Fihrisü'l-a'lâmî'l-mütercemîn fi't-Tabakâti'l-kübrâ li'bn Sa'd*, Beyrut 1406/1986). Kitabın başında yer alan iki ciltlik siyer bölümü *es-Sîretü'n-nebeviyye mine't-Tabakâti'l-kübrâ* (I-II, Kahire 1409/1989), Hz. Hasan'a ait kısmı *Tercemetü'l-İmâm el-Hasan* (nşr. Seyyid Abdülazîz Tabâtabâî, Kum 1416/1995), Hz. Hüseyin'e ait kısmı *Tercemetü'l-İmâm el-Hüseyin ve mahtelühû* (nşr. Seyyid Abdülazîz Tabâtabâî, Beyrut 1416/1995), ihtiva ettiği hadisler konularına göre sıralanarak *Sünenü'n-nebî şallallahü 'aleyhi ve sellem ve eyyâmüh* (nşr. Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Alûş, I-II, Beyrut 1416/1995) ve aşere-i mübeşşerenin hayatına ait bölümler birleştirilerek *el-Âşeretü'l-mübeşşere bi'l-cenne* (Kahire, ts.) adları altında ayrıca yayımlanmıştır. Eserin siyer bölümü Muhammed Abdülhamîd (Agra 1891) ve Mahmûd Mehdevî Dâmgânî (Tahran 1369 hş.) tarafından Farsça'ya, S. Moinul Haq – H. K. Ghaazanfar tarafından İngilizce'ye (I-II, New Delhi, ts.) çevrilmiştir.

İbn Sa'd'ın diğer eserleri de şunlardır: 1. *Kitâbü't-Tabakâti's-şâgîr. et-Tabakâtü'l-kübrâ* dan önce ve onun planı mahiyetinde kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 435) bulunan nüshası 139 varaktır ve *et-Tabakât*'taki şahısların isimleriyle hayatları hakkında çok kısa bilgiler içermektedir. 2. *et-Târîh*. Zehebî, İbn Sa'd'ın bu adla bir kitap yazdığını söylüyorsa da (*A'lâmü'n-nübelâ*, X, 664; *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 425) diğer kaynaklar-

da böyle bir esere rastlanmamaktadır. 3. *Ah̄bârü'n-nebî*. Yalnız İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde geçer (s. 151). Bununla ve yukarıdaki *et-Târîh*'le, *et-Tabakât*'in başında yer alan siyer bölümünün kastedildiği sanılmaktadır. 4. *el-Kaşidetü'l-hulvâniyye fi'ftihâri'l-Kahtâniyyin 'ale'l-'Adnâniyyin*. Fuat Sezgin, İbn Sa'd'a nisbet edilen bu kasideye Gâzî b. Yûsuf adlı bir kişinin şerh yazdığını ve Kahire'de bir yazma nüshasının bulunduğunu söylemektedir (*GAS*, I/2, s. 113). İbn Sa'd'a, Hasan-ı Basrî'nin hayatına dair *ez-Züh-rufü'l-kaşrî fi tercemeti Ebî Sa'id el-Basrî* gibi başka eserler de nisbet edilmekte, ancak haklarında herhangi bir bilgi verilmemektedir (*Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 11).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1388/1968, II, 5; III, 5; V, 418, 424; VI, 413; VII, 346, 350, 351, 364; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-17; a.mlf., a.e. (nşr. Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî), Tâif 1414/1993, neşredenin girişi, I, 7-108; a.mlf., a.e. (nşr. Abdülazîz Abdullah es-Selûmî), Tâif 1416/1995, neşredenin girişi, I, 7-62; a.mlf., a.e.: *el-Mütemmim* (nşr. Ziyâd M. Mansûr), Medine 1403/1983, neşredenin girişi, s. 17-81; Taberî, *Târîh* (de Goeje), III, 1116-1117; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 262; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 151; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 321-322; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 224-225; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, s. 357; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, XXV, 255-258; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), III, 473; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 664-667; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 560; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 425; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 272-273; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihâye*, II, 119; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, V, 118-119; Sehâvî, *el-İlân bi't-tevbih*, s. 601; *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 11; J. Horowitz, *el-Megâzi'l-ülâ ve mü'ellifühâ* (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1369/1949, s. 126-132; Abdülazîz ed-Dürî, *İlmü't-târîh 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1960, s. 32-33; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/2, s. 111-114; İbrâhim Ali Tarhan, "el-Ceziretü'l-'Arabiyye fi kütübî's-siyer evi't-terâcim ma'a dirâse tahlîliyye li-Kitâbi't-Tabakâti'l-kübrâ li'bn Sa'd", *Dirâsâtü târihi'l-Cezireti'l-'Arabiyye-Meşâdiru Târîhi'l-Cezireti'l-'Arabiyye*, Riyad 1379/1979, s. 143-181; Ömer Mûsâ, *İbn Sa'd ve Tabakâtüh*, Beyrut 1407/1987; Süleyman Genç, *İbn Sa'd'ın Hayatı ve Eserleri* (yüksek lisans tezi, 1987), Dokuz Eylül Üniversitesi; Muhammed Câsim el-Meşhedânî, *Mevâridü'l-Belâzürî 'ani'l-üsreti'l-Ümeviyye fi Ensâbi'l-eşraf*, Mekke 1407/1986, I, 264-270; Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, İstanbul 1997, s. 26, 29, 39, 45, 46, 459, 465, 483; ayrıca bk. İndeks; Sâlih Ahmed el-Alî, "Meşâdiru dirâseti târihi'l-Küfe fi'l-karni'l-İslâmiyyeti'l-ülâ", *MMİlr.*, sy. 24 (1974), s. 137-171; E. Mittwoch, "İbn Sa'd", *İA*, V/2, s. 798; J. W. Fück, "İbn Sa'd", *EP* (Fr.), III, 946-947; Abdülkerîm Gülşenî, "İbn Sa'd", *DMBİ*, III, 480-482.



MUSTAFA FAYDA

İBN SA'DÂN, Hüseyin b. Ahmed (ابن سعدان، الحسين بن احمد)

Ebû Abdillâh el-Hüseyin
b. Ahmed b. Sa'dân
(ö. 375/985)

Büveyhî veziri.

337'de (948-49) Şiraz'da doğdu. Büveyhî Emîri Adudüddeve zamanında (978-983) Dîvânü'l-ceyş'in iki "ârîzu'l-ceyş"inden biriydi ve ordunun bir bölümünü teşkil eden Türk, Arap ve diğer gruplardan meydana gelmiş askerî birliklerden sorumlu bulunuyordu. Adudüddeve'nin ölümü üzerine yerine geçen oğlu Samsâmüddeve İbn Sa'dân'ı vezirliğe tayin etti (373/983). İbn Sa'dân, göreve başladıktan sonra Deylemlî asker ve kumandanlarla devlet memurlarının maaşlarından onda bir oranında kesinti yaparak elde edilen meblağlı atlı birliklerin maaşlarına ilâve etti. Bu yüzden Deylemlî askerler isyan ederek İbn Sa'dân'ın sarayını talan etmek istedilerse de Samsâmüddeve'nin müdahalesiyle mesele çözüldü. Ayrıca fiyatların yükselmesi sebebiyle halk İbn Sa'dân'a karşı çıktı. Bu arada İbn Sa'dân fakirlere hazineden yardımda bulundu.

İki yıl vezirlik yapmasının ardından düşmanları harekete geçen İbn Sa'dân'ın Samsâmüddeve'nin annesi Seyyide'nin kâtipliğine babasını tayin ettirmek istemesi üzerine rakibi ve Adudüddeve döneminde Dîvân-ı İnşâ kâtibi olan Abdülazîz b. Yûsuf, Samsâmüddeve'ye İbn Sa'dân'ın devlete ve hazineye hâkim olduğunu ve babasının tayininin yapılması durumunda herkesin onun emri altına gireceğini söyleyerek hükümdarı ikşkırttı. Bunun üzerine İbn Sa'dân ve adamları azledilip tutuklandı (374/984). Ardından vezirliğe getirilen Abdülazîz b. Yûsuf, İbn Sa'dân'ın Samsâmüddeve'yi hal'ederek kardeşi Şerefüddeve'yi tahta çıkarmak için Esfâr b. Kerdeveyh liderliğinde başlatılan isyan hareketiyle ilişkisi olduğu konusunda emîri ikna etti. Sonuçta İbn Sa'dân ve iki arkadaşı idam edildi (Rebîülevvel 375/Ağustos 985).

İbn Sa'dân filozof ve ilim adamlarını himaye etmesiyle tanınır. Adudüddeve'nin âlimlere bağladığı, ancak ölümüyle kesilen tahsisatın ödenmesi işini yeniden başlatmış ve sarayında devrin önde gelen âlimlerinin katıldığı ilim meclisleri düzenlemiştir. Bu âlimler arasında Ebû Süleyman es-Sicistânî, matematikçi Ebû'l-Vefâ el-Büzcânî, hıristiyan felsefeci İbn Zür'a, yahudi filozof Vehb b. Yaîş, İbn Miske-

veyh, İbn Sîbeveyh, şair İbnü'l-Haccâc ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî ile Kâtîb İbn Cebele sayılabilir. İbn Sa'dân'ın en yakın nedimi Ebû Hayyân et-Tevhîdî'dir. İbn Sa'dân yapılan ilmi toplantılarda dil, edebiyat, felsefe, kelâm ve ahlâka dair sorular soruyor, Ebû Hayyân da bunları cevaplandırıyor. Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin isteği üzerine Ebû Hayyân et-Tevhîdî, kırk gece devam eden tartışma meclisindeki konuşmaları *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* adlı eserinde toplamıştır. Bu eser, İbn Sa'dân'ın ilmi tecüssü ve geniş bir kültüre sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ebû Hayyân, Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân'ını da İbn Sa'dân için istinsah etmiştir*. Ebû Hayyân'ın çalışmalarını yakından takip eden İbn Sa'dân, daha vezir olmadan önce onun 371 (981) yılından beri üzerinde çalıştığı *es-Şadâkatü ve's-şadîk* adlı eserini bir an önce tamamlamasını istemişti. Ancak bu eser vezirin ölümünden sonra 400 (1009-1010) yılında tamamlanabilmiştir. Dil âlimi ve edebiyat tenkitçisi Hâtîmî de İbn Sa'dân için kötü sözler söyleyen bir kişiden kinaye olarak *el-Hilbâce (fi şifati's-şifir)* adını verdiği eserini onun adına kaleme almıştır. Rûzrâverî İbn Sa'dân'ı âlicenap, cömert fakat yanına varılamaz bir şahıs olarak tanıtırken (*Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-ümem*, III, 85) Ebû Hayyân et-Tevhîdî onu çok dindar bir kişi olarak tavsif eder (*el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, II, 79-80).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 19, 29, 30-31, 32, 37; II, 2, 5, 26, 32, 70, 79-80, 92, 130; III, 85, 105, 159, 185; a.mlf., *el-Muķâbesât* (nşr. M. Tevfik Hüseyin), Tahran 1366/1987, s. 85; Rûzrâverî, *Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-ümem* (nşr. H. F. Amedroz), London 1921, III, 40, 45, 85, 102-104, 106-107; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 37, 42; Hindüşâh es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef der Târih-i Hulefâ ve Vüzerâ-yı İşân* (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 246-247; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta 1964, s. 156, 179; H. Busse, *Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beirut 1969, s. 65, 239, 509-510; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 191-206; Muhammed Müsîr ez-Zehrânî, *Nizâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 171, 187; D. S. Margoliouth, "Some Extracts from the Kitâb al-İmtâ' wal-Mu'ânasah of Abû Hayyân Tauhîdî", *Islamica*, II, Leipzig 1926, s. 381-390; Abbas Hamdani, "Abû Hayyân al-Tawhîdî and the Brethren of Purity", *IJMES*, IX/3 (1978), s. 345, 346, 347, 349, 351; C. E. Bosworth, "Şamşâm al-Dawla", *El²* (İng.), VIII, 1050; a.mlf., "İbn Sa'dân", *El² Suppl.* (İng.), s. 398; Sâdik Seccâdî, "İbn Sa'dân", *DMBİ*, III, 684-685.



AHMET GÜNER

İBN SA'DÂN, Muhammed

(محمد بن سدان)

Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân
b. el-Mübârek ed-Darîr
(ö. 231/846)

Nahiv ve kıraat âlimi.

161'de (778) Bağdat'ta doğdu. Âlim bir zat olan babası Ebû Osman Sa'dân, Mehdî-Billâh'ın âzâtısı ve aynı zamanda Muallâ b. Eyyûb b. Tarîf'in hanımı olan Âtike'nin mevlâsıdır. Dedesi Mübârek'in Tohâristan (Tahâristan) esirlerinden olduğu zikredilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 320). Gözleri görmeyen İbn Sa'dân, İshak b. Muhammed el-Müseyyibî'den Nâfî' b. Abdurrahman'ın, Süleyman b. İlsâ'dan Hamza b. Habîb'in, Muhammed b. Münzir'den Yahyâ b. Âdem'in, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî'den Ebû Amr b. Alâ'nın, Ubeyd b. Akil'den Şibl b. Abbâd'ın kıraatlerini okudu. Kaynaklarda Muallâ b. Mansûr'dan Ebû Bekir b. Âsım'ın kıraatini okuduğu zikredilmekteyse de Muallâ'nın Âsım b. Behdele kıraatinin râvisi Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş'ın talebesi olduğu ve Ebû Bekir b. Âsım adında tanınmış bir kıraat âliminin bulunmadığı dikkate alınırsa Muallâ b. Mansûr'dan da Âsım b. Behdele'nin Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş rivayetini aldığı anlaşılır. Ayrıca Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Muâviye ed-Darîr, Abdullah b. İdrîs, Müseyyeb b. Şüreyk, Ebû Temîle Yahyâ b. Vâzih, Abdülazîz b. Ebân gibi âlimlerden kıraat, hadis ve nahiv dersleri aldı. Bazı kaynaklarda Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın talebeleri arasında zikredildiğine göre (Zübeydî, s. 139; İbnü'n-Nedîm, s. 316) ondan da istifade etmiş olmalıdır. "Âmme muallimi" olarak anılan (İbnü'n-Nedîm, s. 316) İbn Sa'dân'dan Ahmed b. Muhammed b. Vâsıl, Ebû Osman Saîd b. İmrân b. Mûsâ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hâşim ez-Za'ferânî, Muhammed b. Ca'fer b. Heysem, Süleyman b. Yahyâ ed-Dabbî, Ebû Amr ed-Darîr gibi âlimler kıraat, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel ve İbn Sa'd hadis dersleri almıştır. İbn Sa'dân 9 veya 10 Zilhicce 231'de (6 veya 7 Ağustos 846) Bağdat'ta vefat etti.

Özellikle kıraat ve nahiv alanında derinleşen İbn Sa'dân, önceleri Hamza b. Habîb'in kıraatini esas alırken daha sonra kendine has bir kıraat tarzı benimsemiştir. Bu durumun hem Hamza kıraatini

hem de kendisinin oluşturduğu kıraati bozduğu ileri sürülmüş, ancak iyi bir nahiv âlimi olduğuna dikkat çekilerek meydana getirdiği kıraatte dil hatası bulunmadığına işaret edilmiştir. İbnü'l-Cezerî de İbn Sa'dân'ın kıraatinde meşhur kıraatlere aykırı unsurların yer almadığını belirtir (*Gâyetü'n-Nihâye*, II, 143).

Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimlerin sika olarak nitelendirdiği İbn Sa'dân'ın, Kisâî'yi meşhur olmayan künye ve nisbesiyle Ebû Hârûn el-Küfî şeklinde zikrederek tedlîs yaptığı söylenir. Nahivde Kûfe ekolünü benimsemiş olup Basralı ve Kûfeli nahiv âlimleri arasında cereyan eden tartışmalara katılmış, Basra mektebinin lideri Sîbeveyhi ile Kûfiyyûn'un lideri Kisâî arasında cereyan eden ve "Zebûriyye meselesi" olarak bilinen meşhur dil tartışması başlamadan önce Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile beraber Sîbeveyhi'ye sorular yönelten kimseler arasında yer almıştır (meselâ bk. Zübeydî, s. 69, 70, 88). Daha sonraki dönemlerde yazılan bazı nahiv kitaplarında Kûfeli dil âlimleriyle ve özellikle Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ile birlikte görüşlerine atıflarda bulunulmaktadır (meselâ bk. Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi²*, IV, 174, 385; V, 181-182, 261).

Bazı Şîî kaynakları İbn Sa'dân'a Şîî âlimleri arasında yer vermekte, Hasan es-Sadr da İbnü'n-Nedîm'in onu Şîa kurrâsı içinde zikrettiğini söylemektedir (*Te'sisü's-Şî'a*, s. 345). Ancak İbnü'n-Nedîm, İbn Sa'dân'ı Şîa kurrâsı arasında değil Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın talebeleri arasında zikretmiş olup (*el-Fihrist*, s. 316) Kisâî ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ gibi âlimleri Şîi sayan anlayış sebebiyle İbn Sa'dân'ın da aynı mezhebe nisbet edilmiş olabileceği akla gelmektedir. Diğer taraftan Ahmed Mekki el-Ensârî nesebi ve yetiştirdiği çevre dikkate alındığında Ferrâ'nın Şîi sayılabileceğini, fakat onun Şîiliğinin mutedil bir seviyede kaldığını belirtmektedir (*Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ²*, s. 96-108).

Kaynaklarda İbn Sa'dân'a nisbet edilen belli başlı eserler şunlardır: *Kitâbü'l-Kırrâ'ât* (hacimli bir eser olduğu belirtilmektedir), *Kitâbü Muhtaşari'n-nahv*, *Kitâbü'l-Hudûd* (Ferrâ'nınki ile aynı tarzda yazıldığı, fakat fazla rağbet görmediği zikredilmektedir), *Kitâbü'l-Vaķı ve'l-ibtidâ²*, *el-Câmi²*, *el-Mücerred*. Sadece İbnü'l-Cezerî'nin kaydettiği son iki eserin müellifin kıraate dair önceki eserlerinin değişik isimleri olabileceği ileri sürülmüştür (*DMBİ*, III, 684).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-naḥviyyin ve'l-luḡaviyyin* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1973, s. 69, 70, 88, 139; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 170, 173, 316, 320, 359; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 324; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ* (nşr. İbrâhim es-Sâmerâî), Zerkâ 1985, s. 123; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XI, 172; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XVIII, 201-202; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 140; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), I, 431-432; Safedî, *el-Vâfi*, III, 92; a.mlf., *Nektü'l-himyân* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 252; Fîrûzâbâdî, *el-Bulḡa fi terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luḡa* (nşr. Muhammed el-Mısırî), Küveyt 1407/1987, s. 197; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 143; Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu'ât*, I, 111; a.mlf., *He'm'u'l-hevâmi* fi şerhi Cem'i'l-cevâmi (nşr. Abdülâl Sâlim Mükerrrem), Küveyt 1399/1979, IV, 174, 385; V, 181-182, 261; Abdülbâkî b. Abdülmeccid el-Yemânî, *İşâretü't-ta'ayin fi terâcimi'n-nühât ve'l-luḡaviyyin* (nşr. Abdülmeccid Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 314; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, VII, 563-564; Ahmed Mekki el-Ensârî, *Ebû Zekeriyâ el-Ferâ* ve mezhebühü fi'n-naḥv ve'l-luḡa, Kahire 1964, s. 96-108; Hasan es-Sadr, *Te'sisü's-Şi'a*, Beyrut 1401/1981, s. 345; *A'yânü's-Şi'a*, IX, 341; Ahmed Bâdkûbe-i Hezâve, "İbn Sa'dân", *DMBİ*, III, 683-684.



HÜSEYİN TURAL

İBN SA'DÛN el-KURTUBÎ

(ابن سعدون القرطبي)

Ebû Bekr Sâinüddîn
(Sâbikuddîn, Ziyâuddîn)

Yahyâ b. Sa'dûn

b. Temmâm el-Ezdi el-Kurtubî
(ö. 567/1172)

Kıraat, hadis ve Arap dili âlimi.

486'da (1093) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu; çocukluğu ve gençliğinin ilk yılları burada geçti. Kurtuba, Mekke ve Mısır'ın ünlü âlimlerinin ders halkalarında yetişen Ebû'l-Kâsım Halef b. İbrâhim en-Nehhâs'tan kıraat dersleri aldı. Endülüs'ün hadis âlimlerinden Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb'dan ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdülhak'tan hadis dinledi. Daha sonra Doğu'daki ilim merkezlerine yöneldi. Önce Mehdiye'ye gitti ve Ebû Bekir Muhammed b. Saîd ed-Darîr'in kıraat derslerine katıldı (İbnü'l-Cezerî, II, 372). Oradan İskenderiye'ye geçerek İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinin kaynaklarından olan *et-Tecrid*'in müellifi İbnü'l-Fahhâm'dan kıraat-i seb'ayı okudu. *es-Südüsiyyât* sahibi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed er-Râzî ve Ebû Bekir et-Turtûşî'den hadis aldı (İbn Hallikân, VI, 171; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, III, 1024). 515 (1121) yılında Mısır'da Ebû Sâdik

Mürşid b. Yahyâ el-Medîni'den *Şaḥîhu'l-Buḥârî*'yi dinledi. Ayrıca Kahire'de Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî, Muhammed b. Berekât es-Saidî, Ali b. Ömer el-Ferrâ, Ali b. Savle, Rezîn b. Muâviye el-Abderî gibi âlimlerin derslerine devam etti (a.g.e., III, 1024).

517 (1123) yılında Bağdat'a geçen İbn Sa'dûn, burada Sibtü'l-Hayyât diye meşhur Ebû Muhammed Abdullah b. Ali'den kıraat dersleri aldı ve aralarında *Kitâbü Sibeveyhi*'nin de bulunduğu birçok kaynak eser okudu. Mâristan kadısı diye bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Abdülbâkî el-Bezzâz, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. Husayn ve Ebû'l-İz b. Kâdiş gibi hadisçilerin derslerini dinledi. Hârizm'de Zemahşerî'den Arap dili ve edebiyatı, Dimaşk'ta Cemâlülislâm es-Sülemî'den hadis konularında faydalandı. Sem'ânî onunla Dimaşk'ta karşılaştığını, kendisinden Ebû Abdullah er-Râzî'nin *Meşveḥa*'sını dinlediğini ve bazı cüzler yazdığını, ayrıca Dimaşk'tan Azerbaycan'a gittiğini işittiğini ve orada bir müddet kaldığını kaydetmiştir. Bir ara Halep'te de bulunan ve burada kıraat okutan İbn Sa'dûn muhtemelen hayatının son döneminde Musul'a yerleşti (İbn Saîd el-Mağribî, I, 135). Musul'daki ikameti sırasında İsfahan'a seyahat etti.

İbn Sa'dûn'dan Muhammed b. Ebû'l-Ferec el-Mevsilî, Muhammed b. Muhammed el-Hillî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Kurtubî el-Fenekî, Muhammed b. Abdülkerîm el-Bevâzîcî ve İsfendiyâr b. Muvafak b. Muhammed gibi isimler kıraat ilminde faydalanırken Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *el-Ensâb* müellifi Ebû Sa'd es-Sem'ânî, Ebû'l-Hasan el-Katîfî, Abdullah b. Husayn el-Mevsilî hadis talebeleri arasında yer almıştır. İbn Sa'dûn Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin de hocası olmuş, kendisine İbnü'l-Fahhâm'ın kıraatlerle ilgili *et-Tecrid* adlı eserini okutmuş ve icâzet vermiştir (İbnü'l-Cezerî, II, 208, 372). Muhakkik ve sika bir âlim olarak tanınan İbn Sa'dûn 1 Şevval 567'de (27 Mayıs 1172) Musul'da vefat etti.

Eserleri. 1. *el-Ḳurṭubiyye fi'l-kırâ'at* (Ziriklî, IX, 181). 2. *Urcüzetü'l-vildân (el-Muḳaddimetü'l-Ḳurṭubiyye)*. Çocuklar için hazırlanmış on sekiz babdan meydana gelen manzum bir Mâlikî ilmihali olup R. Y. Ebied ve M. J. L. Young tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek metniyle birlikte *The Islamic Quarterly*'de (XVIII/3-4 [London 1974], s. 15-32) yayımlanmıştır. Esere Zerrûk Ahmed b. Ahmed el-Fâsî ve Muhammed b. İbrâhim b. Haîl et-Te-

tâî birer şerh yazmışlardır (Brockelmann, *GAL*, I, 551; *EP* [İng.], V, 513). 3. *ʿAḳide-tü'l-İmâm ʿAlî*. Bir nüshası Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de bulunmaktadır (Fuâd Seyyid, II, 134). Bunların dışında kaynaklarda *Erba'üne fi'l-ḥadis*, *Urcüze fi esmâ'î'n-nebî*, *Delâ'ilü'l-aḥkâm* adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sem'ânî, *el-Ensâb*, XX, 99; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, II, 348; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XX, 14-15; a.mlf., *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 324; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III, 26; a.mlf., *el-Kâmil*, II, 376; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, VI, 37-38; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, Madrid 1887, II, 724; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 171-172; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, I, 135; İbnü'z-Zübeyr, *Şilatü's-Şıla*, Rabat 1937, s. 177; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XX, 546-548; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), III, 1024-1025; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân* (Cübürî), III, 380; Fîrûzâbâdî, *el-Bulḡa fi terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luḡa* (nşr. Muhammed el-Mısırî), Küveyt 1987, s. 238; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 208, 372; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, s. 526; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VI, 66; Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu'ât*, s. 412; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 368-370; Makkarî, *Nefḥu't-ṭib*, II, 116-118; *Hediyetü'l-ʿarîfin*, II, 521; *İzâhu'l-meknûn*, I, 476; Brockelmann, *GAL*, I, 551; *Suppl.*, I, 763; Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 181; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 216; Fuâd Seyyid, *Fihristü'l-maḥtûṭât*, Kahire 1382/1962, II, 134; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, "el-Ḳurṭubî", *EP* (İng.), V, 513-514.



MUSTAFA ÇETİN

İBN SÂHİBÜSSALÂT

(ابن صاحب الصلاة)

Ebû Mervân (Ebû Muhammed)
Abdûlmelik b. Muhammed
b. Ahmed el-Bâcî el-İşbîlî
(ö. 594/1198'den sonra)*el-Men bi'l-imâme* adlı
eseriyle tanınan
Endülüslü tarihçi.

Muhtemelen dedelerinden birinin cami imamı (sâhibü's-salât) olmasından dolayı İbn Sâhibüssalât diye meşhur olmuştur. Tahsil hayatı ve hocaları hakkında bilgi yoktur; Ebû's-Saffâr diye bilinen Ebû Muhammed Abdullah b. Mugis el-Ensârî el-Kurtubî ve İbn Haccâc Ebû'l-Hakem Abdurrahman el-Lahmî ondan ders almışlardır. Adına ilk defa İbn İzârî'nin kendisinden naklettiği, 545 (1150) yılında Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'nin Merakeş'ten Selâ'ya gidişiyile ilgili hâtirasında rastlanmakta (*el-Beyânü'l-muğrib*, s. 43-44), hayatının bundan sonraki kısmıyla ilgili bazı bilgiler ise eserinden öğrenilmektedir. Buna gö-

re Muvahhidler'in ileri gelen vali ve kumandanlarından Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Hafs 10 Muharrem 557'de (30 Aralık 1161) Karmûne'yi (Carmona) aldığı zaferini tebrik edenler arasında İbn Sâhibüssalât da bulunuyordu. Aynı yıl Muvahhidler'in Endülüs'teki merkezinin Emevîler zamanındaki gibi Kurtuba (Cordoba) olması kararlaştırılınca kendisine kâtiplik önerildi; fakat bu görevi kabul etmeyip affını istedi. Bununla birlikte hayatını şehrin saygıdeğer şahsiyetlerden biri olarak sürdürdü; nitekim 12 Şevval 557'de (24 Eylül 1162) Kurtuba'ya gelen Abdülmü'min el-Kûmî'nin oğulları Seyyid Ebû Ya'kûb Yûsuf ile Seyyid Ebû Saîd Osman'ı karşılayan heyet içerisinde onun da yer aldığı görülmektedir.

İbn Sâhibüssalât 560 (1165) yılında, Abdülmü'min el-Kûmî'nin ölümü üzerine (558/1163) yerine geçen Ebû Ya'kûb Yûsuf ile kardeşleri Kurtuba Valisi Seyyid Ebû Saîd ve Seyyid Ebû Hafs arasında başlayan soğukluğu gidermek amacıyla Cebelitârik ve Merakeş'te yapılan toplantılara katıldı. Toplantılardan sonra Seyyid Ebû Hafs ve Seyyid Ebû Saîd Endülüs'e dönüş yolculuğuna çıktıkları halde İbn Sâhibüssalât Merakeş'te kalmaya devam etti. Bu arada Muvahhidî sarayında bulunan fakih Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hatîb el-İşbîlî gibi âlimlerden yararlanma fırsatı buldu ve ilim çevrelerinin yanında sarayla da ilişkisini sürdürdü. 23 Zilhicce 560'ta (31 Ekim 1165) Muvahhidî kuvvetlerinin Benî Merdenîş'ten Muhammed b. Sa'd'a karşı zafer kazandığı müjdesi geldiğinde Merakeş'te bulunuyordu (*el-Men bi'l-imâme*, s. 200). Bu haberden altı ay sonra İşbîliye'ye (Sevilla) vali tayin edilen Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû İbrâhîm Endülüs'e doğru yola çıkarken İbn Sâhibüssalât da kafileyeye katıldı ve yeni vali ile yakın dostluk kurdu; onun Gırnata (Granada) valiliğine getirilmesinden sonra da yanına gitti.

566 (1170) yılının başlarında Merakeş'te bulunduğu anlaşılan İbn Sâhibüssalât, o sırada geçirdiği önemli bir hastalıktan yeni kurtulan Halife Ebû Ya'kûb Yûsuf'un huzuruna çıkan bir heyete katıldı. Bu ziyaretten sonra çeşitli ihsanlara nâil oldu ve halifenin iyileşmesi münasebetiyle düzenlenen törenlere davet edildi. Onun, Endülüs'ten gelen yardım istekleri üzerine 4 Receb 566'da (13 Mart 1171) Merakeş'ten hareket eden halifenin beraberinde olduğu şüphesizdir; çünkü bu yolculuğu en ince ayrıntılarına kadar anlatmaktadır. İbn Sâhibüssalât'ın Endülüs'te de

Ebû Ya'kûb Yûsuf'tan ayrılmayıp çeşitli seyahat ve merasimlere, 567 (1172) yılında Vebze (Huete) seferine katıldıktan sonra ertesi yıl İşbîliye'ye gittiği anlaşılmaktadır. On yıl sonra da halifenin Sûs bölgesindeki isyancıların üzerine yaptığı harekâta iştirak etti. Tabip Ebû Bekir İbn Zühr ve filozof Ebû'l-Velîd İbn Rüşd ile beraber Tinmel'de bulunan Muvahhidî hareketinin lideri İbn Tûmert el-Mehdî'nin ve Muvahhidler'in ilk hükümdarı Abdülmü'min el-Kûmî'nin kabirlerini ziyaret etti. Daha sonra halifeyi karşılama töreni için İşbîliye'ye döndü; ardından da onun maiyetinde Şenterîn (Santarem) - Üşbûne (Lizbon) seferine çıktı (580/1184). İbn Sâhibüssalât'ın önemli bir yere sahip olduğu Muvahhidî sarayıyla ilgisi, Ebû Ya'kûb'un bu sefer sırasında vuku bulan ölümünden sonra da devam etti. 594 (1198) yılında İşbîliye Ulucamii'nin tamamlanmak üzere olan inşaatını Halife Ebû Yûsuf el-Mansûr'la birlikte gezdi ve aynı yıl bu camiye hatip tayin edildi (İbn İzârî, s. 228); dolayısıyla ölüm tarihinin bu yıldan sonra olması gerekir.

Eserleri. 1. *Kitâbü Târîhi'l-men bi'l-imâme 'ale'l-müstaz'afin bi-en ce'ale-hümü'llâhu e'immeten ve ce'alehümü'l-vârişin*. Muvahhidler'in tarihi için temel kaynaklardan olan eser üç cilttir ve bunlardan birinci ile üçüncüsü kayıptır. 554-568 (1159-1173) yılları arasında kapsayan II. cildin yazma nüshası Oxford Bodleian Library'de bulunmaktadır (MS, Marsh, nr. 433). Bu kitaptan İbnü'l-Kattân el-Mağribî, İbn İzârî, İbnü'l-Ebbâr, İbn Abdümelik, İbn Ebû Zer', Ali el-Ceznâî, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Haldûn, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî gibi birçok tarihçi faydalanmıştır. Abdülhâdî et-Tâzî tarafından *el-Men bi'l-imâme* adıyla neşredilen (Beyrut 1964) ve birkaç baskısı yapılan eser Muvahhidler'in siyasi tarihi yanında İslâm ve hristiyan dünyası arasındaki ilişkilerle ilgili bilgiler, resmî mektuplar ve çeşitli yazışmalar, kasidele ihtiva etmesi açısından önemlidir. Bunun yanı sıra Muvahhidler Devleti'nin teşkilât yapısıyla, ülkedeki ilmî ve fikrî faaliyetlerle, iktisadî ve dinî hayatla ve mimariyle ilgili bilgiler de içermektedir. 2. *Şevretü'l-Mürîdin (Târîhu'l-Mürîdin)*. Murâbitlar'ın son yıllarında ortaya çıkan Ebû'l-Kâsım İbn Kasî liderliğindeki Mürîdîn hareketine dair olan eserin varlığı, müellifin *el-Men bi'l-imâme*'de atıfta bulunmasından öğrenilmektedir (s. 68, 129, 284, 321; ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 22-26).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sâhibüssalât, *el-Men bi'l-imâme* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 122-123, 139-140, 179-182, 185, 187, 200, 220-221, 340-341, 349 vd., 413, 425; ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. 5-57; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile* (nşr. F. Codera), Madrid 1889, II, 620; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib* (Kettânî), s. 8, 9, 16, 20, 23, 24, 27, 30, 35, 43-44, 81, 88, 90, 92, 98, 148, 159-160, 228; *el-Hulelû'l-meşîyye fi zikri'l-Merrâküşîyye* (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkâdir Zimâme), Rabat 1399/1979, s. 116, 143; İbn Ebû Zer', *el-Enisû'l-muğrib*, Rabat 1973, s. 184, 196, 202; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 554; İbn Süde, *Delilü mü'errihî'l-Mağribi'l-akşâ*, Dârülbeyzâ 1960, I, 135-136; Muhammed Abdullah İnân, *'Asrû'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelûs*, Kahire 1384/1964, I, 7-10; ayrıca bk. İndeks; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 164; İzzeddin Ömer Mûsâ, *el-Muvahhidîn fi'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut 1411/1991, s. 16, 210; Abdülhâdî et-Tâzî, "Târîhu'l-Men bi'l-imâme: te'lîfû İbn Şâhibi's-şalât", *MMLr.*, XI (1964), s. 243-274; J. F. P. Hopkins, "İbn Şâhib al-Şalât", *EP* (İng.), III, 924-925; Muhammed Hüdâyî, "İbn Şâhibü's-şalât", *DMBİ*, IV, 99-100.

ABDÜLHÂDÎ ET-TÂZÎ

İBN SAHNÛN

(ابن سحنون)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd
et-Tenûhî el-Kayrevânî
(ö. 256/870)

Mâlikî fıkıh âlimi, eğitim bilimci.

202'de (817) Kayrevan'da doğdu. Babası, Kuzey Afrika'da Mâlikî mezhebinin yayılmasında önemli hizmetleri geçen *el-Müdevvenetü'l-kubrâ* adlı eserin müellifi Sahnûn'dur. Sahnûn oğlunun eğitimine özen gösterdi. Başta Kur'an olmak üzere temel bilgileri ve fıkıh babasından öğrenen İbn Sahnûn, daha sonra devrin önde gelen âlimlerinden Abdullah b. Ebû Hassân el-Yahsubî, Mûsâ b. Muâviye es-Sumâdîhî, Abdülazîz b. Yahyâ el-Medenî el-Hâşimî, Abdülmü'min b. Müstenîr el-Cezerî ve Bakî b. Mahled'den hadis dinledi. Ebû'l-Hasan Muhammed b. Nasr b. Hadram'dan münazara dersleri aldı. 235'te (849-50) hem ilim tahsili hem de hacını ifa etmek amacıyla doğu seyahatine çıktı; önce Kahire'de Şâfiî'nin talebelerinden Müzenî ve Mısır'ın diğer ileri gelen âlimleriyle görüştü. Müzenî, ondan daha bilgili ve daha zeki birini görmediğini söylemiştir. Aynı yıl hac vazifesini yerine getirdikten sonra Medine'ye geçti; İmam Mâlik'in talebelerinden Ebû Mus'ab ez-Zührî ve Ya'kûb b. Humeyd b. Kâsib'le görüştü. Ebû Mus'ab ve Seleme b. Şebîben-Nisâbü'rî'den hadis dinledi. Yolculuğu

sirasında birçok âlimle tanışarak onlardan istifade etti.

Kayrevan'a döndüğünde eser yazmaya ve öğrenci yetiştirmeye başlayan İbn Sahnûn'un daha babası hayatta iken müstakil bir ders halkasına sahip olduğu rivayet edilir. İbrâhim b. Attâb el-Havlânî, Muhammed b. Sâlim el-Kattân, Ebû Muhammed Saïd b. Hakemûn, İbn Ebû'l-Velîd el-Hatîb ve Kayrevan Mezâlîm Mahkemesi başkanı Ebû'l-Kâsım et-Tûrî gibi şahsiyetler onun talebeleri arasında yer alır. Babası vefat edince (240/854) onun ilmî riyâsetini devraldı. Baba-oğulun burada kurdukları ilmî otorite sebebiyle bir ara Kayrevan şehrinin Sahnûniye olarak anıldığı rivayet edilir.

İbn Sahnûn, babasının ölümünden bir süre sonra Kayrevan Kadısı Süleyman b. İmrân ile arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden Kayrevan'ı terketmek zorunda kaldı. Daha sonra şehre dönmek için Kayrevan Ağlebî Emîri Muhammed b. Ahmed'den mektupla eman diledi ve onun eman vermesi üzerine geri geldi. Şöhret ve nüfuzu gittikçe artan İbn Sahnûn'a doğrudan bir şey yapamayacağını anlayan Süleyman b. İmrân, Kayrevan'da yaşayan bir grup Iraklı'yı onun aleyhine tahrik etti. Bunun üzerine İbn Sahnûn emîre tesir ederek yakın dostlarından Abdullah b. Tâlib'i cuma imamı olarak tayin ettirmeyi başardı. Bir müddet sonra da Süleyman kadılık görevinden uzaklaştırıldı ve yerine Abdullah b. Tâlib tayin edildi.

İbn Sahnûn 256 (870) yılında Sâhil'de vefat etti, cenazesi Kayrevan'a getirildi ve namazını Emîr Muhammed kıldırdıktan sonra babasının yakınına defnedildi. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi muhtemelen babasıninkıyla karıştırıldığından 240 (854) olarak verilmiştir. Vefatında Kayrevan halkının yas tutarak bir süre okulları tatil ettiği ve dükkânlarını kapattığı, halktan bir grubun İbn Sahnûn için yaptırılan türbenin etrafına çadır kurarak bir yıla yakın burada kaldığı, bu durumdan endişelenen emîrin bunların dağılmasını istediği rivayet edilir. Kaynaklar, hem halk hem idareciler tarafından çok sevilen İbn Sahnûn'dan iyilik sever, hoşgörülü, mütevazî, ileri görüşlü bir kimse olarak söz eder. Onun bazı eserlerini nakleden Ebû'l-Hasan el-Kâbisî, çağdaşı olan Kadî İsâ b. Miskîn, Kuzey Afrika tarihçisi Ebû'l-Arab et-Temîmî, Kayrevanlı fakih ve tabakat müellifi Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Kuzey Afrikalı tabip Ahmed el-Cezzâr, Muhammed

b. Abdülhakem gibi birçok âlim kendisinden övgüyle söz ederek ilmîne, zekâsına ve ahlâkına olan hayranlığını dile getirmiştir.

Döneminde Mâlikî fıkında otorite sayılan İbn Sahnûn mezhep görüşüyle ilgili tartışmalarda son sözü söylüyordu. Fıkının yanı sıra hadis, kelâm, tarih ve edebiyat sahalılarında da derin bilgi sahibi olmakla birlikte İslâm tarihinde eğitim ve öğretim alanında günümüze ulaşan ilk eserin müellifi sıfatı ile ayrı bir önem taşır. Eserlerinin çoğu kayıp olduğu için İbn Sahnûn bugün daha çok bir eğitimci olarak tanınmış, eğitimle ilgili görüşleri çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Ancak onun fıkıh yönü eğitimciliğinden önde gelir. Bu sebeple eğitim alanındaki görüşlerini, eğitimin fikhî yönü veya eğitim konularının fıkıh ilim dalının verileri ışığında ele alınması şeklinde nitelendirenler de vardır (İbrâhim M. eş-Şâfiî, I, 252). İbn Sahnûn, eğitim konusuna ve problemlerine eğitim biliminin günümüzde de geçerliliğini koruyan genel ilke ve metotlarına göre yaklaşmasını bilmiş, eğitimde fırsat eşitliği, cezalandırma yerine ikna etme, bilgiyi sevdirecek verme, haftalık ders programı, hafta sonu ve bayram tatili, öğretmenler için meslek aşkının önemi gibi hususlarda görüşler önermiştir. Eğitim konusunda İbn Sahnûn'dan en çok etkilenen kişi, onun eğitimle ilgili eserini bir nevi şerheden Ebû'l-Hasan el-Kâbisî (ö. 403/1012) olmuştur. Bir hadis ve fıkıh âlimi olan Kâbisî, eğitimle ilgili olarak yazdığı eserde pek çok konuda onunla aynı görüşü paylaşmıştır.

İbn Sahnûn'un cedel ve münazara alanında da çok güçlü olduğu, bir defasında Mısırlı bir yahudi bilginiyle münazara ettiği ve bu şahsın ileri sürülen deliller karşısında Müslümanlığı seçtiği rivayet edilir. Halku'l-Kur'ân meselesinde Ebû Süleyman en-Nahvî ile münazarası meşhurdur. Dönemin tanınmış Mâlikî âlimlerinden İbn Abdûs el-Kayrevânî ile de kendilerine Abdûsiyye ve Muhammediyye adlarıyla birer mektep izâfe edilecek kadar kelâmî konularda önemli görüş ayrılıkları bulunduğu bilinmektedir.

Eserleri. Kaynaklar, İbn Sahnûn'un değişik ilim dallarında eser veren nâdir müelliflerden biri olduğunu belirtir. Onun tarih, terâcim, fıkıh, hadis, kelâm ve eğitim gibi ilim dallarında 200 dolayında eserinin bulunduğu zikredilmekteyse de bundan cüzlerin toplamı kastedilmiş olmalıdır. Başlıca eserleri şunlardır : 1. *Âdâbü'l-*

mu'allimîn (ve'l-müte'allimîn). Temel dinî eğitimin usul ve gayesini, öğretmen-öğrenci ilişkisinin fikhî ve örfî yönünü ele almakla birlikte genel eğitim usulleri, eğitim ve öğretimde uyulması gereken prensipler, öğrencilere verilmesi gereken bilgiler, öğretmenin hak ve sorumlulukları gibi konularda da genel bir çerçeve çizmektedir. Yazma nüshası Tunus'ta Dârü'l-kütübü'l-vataniyye'de kayıtlı bulunan (nr. 787/8) ve on küçük bölümden oluşan altı varaklık bu eseri ilk defa Hasan Hüsnî Abdülvehhâb neşretmiş (Tunus 1350/1931), daha sonra Gerard Lecomte Fransızca'ya çevirmiştir ("Le livre de règles de conduite des maitres d'école par Ibn Sahnûn", *REI*, XXI [1953], s. 77-105). Ahmed Fuâd el-Ehvânî risâleyi *et-Terbiye fi'l-İslâm* adlı kitabının içinde (Kahire 1955, 1968), Muhammed el-Arûsî el-Matvî, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb neşrini Rabat el-Hizânetü'l-âmmeh'deki (nr. 85K) nüsha ile karşılaştırıp notlar ekleyerek (Tunus 1392/1972), ayrıca Mahmûd Abdülmevlâ (Cezayir 1969, 1973, 1981), Muhammed Nâsır *el-Fikrû't-terbevî* adlı eserinin (Küveyt 1977), Abdurrahman Osman el-Hicâzî *el-Mezhebü't-terbevî inde İbn Sahnûn* adlı çalışmasının içinde (bk. bibl.) yayımlanmış, M. Faruk Bayraktar da eserin aslını ve Türkçe tercümesini uzun bir tanıtma yazısıyla birlikte neşretmiştir (İstanbul 1996). Bazı araştırmalarda yanlışlıkla *Âdâbü'l-mu'allimîn* ile *el-Müdevveneh*'nin müellifi aynı kişi olarak gösterilmiştir (Tavukçuoğlu, sy. 7 [1997], s. 267-287). 2. *er-Risâletü's-Sahnûniyye (el-Ec-vibe)*. Müellifin öğrencisi Muhammed b. Sâlim el-Kattân el-Kayrevânî'nin fıkıh ağırlıklı çeşitli sorularına cevap olarak hazırlanmıştır. 3. *Uşûlü'd-dîn*. 4. *en-Nevâzil*. İbn Hayr bu eseri *Nevâzilü's-şalât min dîvânî Muhammed b. Sahnûn* adıyla zikreder (son üç eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, I, 473; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, II, 589-593). 5. *Mesâ'ilü'l-ci-hâd* (Mohamed Talbi, s. 535; *EI*² [İng.], VII, 409).

İbn Sahnûn'un kaynaklarda adı geçen birçok eserinden bazıları şunlardır : *el-Câmi'* (100 cüzden müteşekkil ansiklopedik bir eser olup aşağıda adı geçen eserlerin çoğunun bu kitabının değişik cüzleri olması muhtemeldir), *el-Müsned (es-Sened)* (hadise dair hacimli bir eserdir), *es-Siyer, et-Târîh, Şabâkâtü'l-Şulemâ'*, *Şerhu erba'ati kütüb min müdevveneti Sahnûn, Tahrimü'l-müskir, el-İmâme, Tetsirü'l-Muvaţta'*, *er-Red 'alâ ehli'l-bida'*, *Kitâbü'l-Eşribe ve ğaribü'l-*

hadîs, el-İmân ve'r-red 'alâ ehli's-şirk, el-Hücce 'ale'l-Kaderiyye, el-Hücce 'ale'n-Naşârâ, er-Red 'ale'l-Bekriyye, er-Red 'ale's-Şâfi'i ve ehli'l-'Irâk, ez-Zühd ve'l-emâne, Risâle fî âdâbi'l-mütenâzirîn (mâ yecibü 'ale'l-mütenâzirîn min hüsnî'l-edeb), el-Verâ, er-Risâle fî ma'na's-sünne, er-Risâle fî men seb-be'n-nebî, el-İbâha, Âdâbü'l-Kâdî, Ahkâmü'l-Kur'ân.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sahnûn, *Eğitim ve Öğretimin Esasları: Âdâbü'l-muallimîn* (trc. ve nşr. M. Faruk Bayraktar), İstanbul 1996, neşreden giriş, s. 9-36; Ebû'l-Arab, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye ve Tûnis*, Beyrut, ts., s.129-132; Ebû Bekir el-Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs* (nşr. Beşîr el-Bek-kûş – Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 443-458; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 104-118; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, *Me'âlimü'l-İmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân* (nşr. İbrâhîm Şebbûh), Tunus, ts., II, 122-136; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-mugrib*, Beyrut 1983, II, 115; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 60-63; Safedî, *el-Vâfi*, III, 86; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 180; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 169-173; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 169-170; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 150; M. Amari, *el-Mektebetü'l-'Arabiyetü's-Şikilliyiye*, Lipsia 1857, s. 186-187; Mahlûf, *Şeceretü'n-nür*, s. 70; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *et-Terbiye fî'l-İslâm*, Kahire 1955; Mohamad Talbi, *L'émirat aghlabide*, Paris 1966, s. 10, 234, 238, 240, 352, 395, 534-535; Sezgin, *GAS*, I, 472-473; Mehmet Dağ v.dğr., *İslâm Eğitimi Tarihi*, Ankara 1974, s. 14-15, 20, 28, 164, 204; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 99; Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Ankara 1982, s. 44, 46, 57, 58, 61, 63; Ahmet Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi* (trc. Ali Yardım), İstanbul 1983, s. 18, 273; Mahfûz, *Terâcimü'l-mü'ellifîn*, III, 19-24; Şemseddin Abdülemîr, *el-Fikrû't-terbevi'inde İbn Sahnûn ve'l-Kâbisî*, Beyrut 1985; Abdurrahman Osman el-Hicâzî, *el-Mezhebü't-terbevi'inde İbn Sahnûn*, Beyrut 1986; a.mlf., *et-Terbiyyetü'l-İslâmiyye fî'l-Kayrevân*, Beyrut 1417/1997, s. 271-281; ayrıca bk. tür.yer.; İbrâhîm M. eş-Şâfiî, "Muhammed b. Sahnûn", *et-Terbiyyetü'l-İslâmiyye*, Riyad 1988, I, 247-261; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, *Kitâbü'l-'Ömr* (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî – Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, II, 588-594; Hüseyin b. Muhammed Şevât, *Medresetü'l-hadîs fî'l-Kayrevân*, Riyad 1411, II, 705-713, 967-977; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, *Târîhu'l-Mağribi'l-'Arabî*, İskenderiye 1994, II, 107-112; Gerard Lecomte, "Le Livre des règles de conduite des maitres d'école par Ibn Sahnûn", *REI*, XXI (1953), s. 77-105; a.mlf., "Muhammed b. Sahnûn", *EL'* (Ing.), VII, 409; Şaban Muftah İsmail, "Muhammed İbn Sahnûn: An Educationalist and a Faqih", *Muslim Education Quarterly*, XII/4, Cambridge 1995, s. 37-54; Mustafa Tavukçuoğlu, "İbn Sahnûn'un Âdâbü'l-muallimîn'i Üzerine Bir Çalışma", *Sûlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Konya 1997, s. 267-287; Ali Refîî, "İbn Sahnûn", *DMB*, III, 666-667.



ALİ BAKKAL

İBN SÂİD el-HÂŞİMÎ

(ابن صاعد الهاشمي)

Ebû Muhammed Yahyâ
b. Muhammed b. Sâid el-Hâşimî
(ö. 318/930)

Muhaddis.

Muharrem 228'de (Ekim 842) Bağdat'ta doğdu. Hâşimî nisbesiyle anılması Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un mevlâsı olmasıyla ilgilidir. Ağabeyleri Yûsuf ve Ahmed ile amcası Abdullah b. Sâid de muhaddis oldukları için ilmî bir muhitte yetişti. On bir yaşında hadis öğrenimine başladı ve ilk olarak Müslim ile Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin de hocası olan Hasan b. İsbâ b. Mâsercis'ten hadis rivayet etti. Hadis öğrenmek ve âli isnad elde etmek için Dimaşk, Beyrut, Trablus, Mısır ve Hicaz'a seyahat etti. *Müsned*'indeki rivayetler onun Kûfe, Rakka ve Askalân'a da gittiğini göstermektedir. Lüveyn diye anılan Muhammed b. Süleyman, Ahmed b. Menî', Ya'kûb b. İbrâhîm ed-Devrakî, Bûndâr diye tanınan Muhammed b. Beşşâr, Buhârî, Zübeyr b. Bekkâr, Ebû İshak el-Harbî, Hanbel b. İshak, Ebû Ca'fer İbn Ebû Şeybe, Ömer b. Şebbe, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Kendisinden Ebû Bekir Ahmed b. Abdân eş-Şîrâzî, yaşça daha büyük olan Ebû'l-Kâsım el-Begavî, İbnü'l-Ciâbî, Taberânî, İbn Adî, İsmâîlî, İbn Şâhin ve Dârekutnî hadis rivayet ettiler. Aynı zamanda kendisinden hadis aldığı Ebû'l-Kâsım el-Begavî onu sika, Dârekutnî de sika, sebt, hâfız olarak nitelendirmiştir. Hadiste anlayışın ezberlemeden daha üstün bir yeri bulunduğuna işaret eden Ebû Alî en-Nisâbü'rî ile İbnü'l-Ciâbî, akranı arasında İbn Sâid el-Hâşimî'nin üstün anlayışıyla bilindiğini belirtmiş, talebesi Ebû Bekir Ahmed b. Abdân eş-Şîrâzî de onun dirâyet hususunda herkesten ileri olduğunu söylemiştir. Ebû Ya'lâ el-Halîfî, İbn Sâid'i devrin tanınmış muhaddisleri İbn Ebû Dâvûd, İbn Huzeyme ve İbn Ebû Hâtim ile birlikte anmış, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî ise onun sika hadis hâfizlarından ve hadisleri iyi anlayan âlimlerden biri olduğunu söylemiştir. Zehebî'ye göre de hadis râvilerini tanıma ve hadislerdeki gizli kusurları bilme konularında yetkili bir âlimdir. İbn Sâid el-Hâşimî 20 veya 18 Zilkade 318'de (14 veya 12 Aralık 930) Kûfe'de vefat etti ve Bâbülkûfe'de defnedildi.

Eserleri. 1. *Müsnedü 'Abdillâh b. Ebî Evfâ*. Abdullah b. Ebû Evfâ'nın merfû,

mevkuf ve maktû kırk altı rivayetinin kendisinden rivayette bulunan şahısların adlarına göre toplandığı bir çalışmadır. İbn Sâid'in belirttiğine göre bu hadisler Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân'ın *Müsnedü İbn Ebî Evfâ*, Vekî b. Cerrâh'ın *es-Siyer ve Saîd b. Yahyâ el-Ümevî'nin el-Meğâzî* gibi eserlerinden alınmıştır. *Müsned Sa'd b. Abdullah Âl-i Humeyyid* tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1408/1988). 2. *Müsnedü Ebî Bekir eş-Şiddîk*. Eserin ikinci kısmı Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 104, vr. 58-65). 3. *el-Emâlî*. İki meclisten ibaret iki nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de olan (Mecmua, nr. 87, vr. 82-88, nr. 90, vr. 48-57) eseri Sezgin *Meclis* adıyla kaydetmektedir (GAS, I, 176). 4. *Hadîs*. Bazı bölümleri Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de iki ayrı mecmua içinde yer almakta olup (Mecmua, nr. 33, vr. 115-122; dördüncü cüzü: Mecmua, nr. 40, vr. 283-295) *Min hadîşihî* adıyla kayıtlı bazı rivayetleri de aynı kütüphanededir (Mecmua, nr. 118). 5. *Hadîşü 'Abdillâh b. Mes'ûd* (*Müsnedü 'Abdillâh b. Mes'ûd*). İkinci kısmı Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 387, vr. 67-102). Kaynaklarda İbn Sâid'e *es-Sünen fî'l-fıkh, el-Müsned fî'l-hadîs, el-Kırâ'ât, eş-Şehâdât ve Cüz'* adıyla diğer bazı eserler de nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 288; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Sü'âlâtü Hâkim en-Nisâbü'rî li'd-Dârekutnî* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), Riyad 1404/1984, s. 95; Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, *Sü'âlâtü Hamza b. es-Sehmî li'd-Dârekutnî ve ğayrih*, Riyad 1404/1984, s. 258-260; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 231-234; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 235-236; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târîhi Dimaşk*, XXVII, 290; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIV, 501-507; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 776-778; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 166; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XIII, 225; Sezgin, *GAS*, I, 176; Elbânî, *Mahtûât*, s. 64; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VIII, 164.



ABDULLAH AYDINLI

İBN SÂİD el-MAGRİBÎ

(ابن سعيد المغربي)

Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ
b. Muhammed b. Abdilmelik
b. Saîd el-Mağribî
(ö. 685/1286)

Edip, şair, tarihçi ve coğrafyacı.

610 (1214) yılında Kal'atü Yahsub'da (Alcala la Real) doğdu. Sahâbî Ammâr b. Yâsir'in neslindedir. Dedelerinden Abdullah b. Saîd b. Ammâr b. Yâsir, Emevî-

ler'in son zamanlarında Endülüs'e geldi. Onun torunları Endülüs Emevîleri'nin yıkılmasının ardından, sonraları kendilerine nisbetle Kal'atü Benî Saïd olarak da adlandırılan Kal'atü Yahsub'un idaresini ele geçirdiler. İbn Saïd'in dedelerinden Abdülmelik b. Saïd, mülûküt-tavâif döneminde yönetimiyle bir süredir atalarının görevlendirildiği bu kale ve mülhakatında istiklâlini ilân etti. Onun ölümünden (562/1167) sonra kale reisliğini oğlu Muhammed ve ardından da torunu -İbn Saïd'in babası- Mûsâ yürüttü. İbn Saïd on yaşına geldiğinde, Muvahhidler'in hizmetinde bulunan babası kalenin idaresini bırakarak o dönemde Muvahhidler'in Endülüs'teki merkezi olan İşbiliye'ye (Sevilla) taşındı ve oğlunu orada okuttu. İbn Saïd'in aile çevresi tahsil bakımından ona büyük kolaylıklar sağlamıştır. Çünkü ailenin reisleri âlimlere ve ediplere büyük değer vermekle kalmamışlar, kendileri de ilim ve edebiyatla meşgul olmuştur.

İbn Saïd, öğrenimini Ebû Yahyâ Ebû Bekir b. Hişâm el-Kurtubî, A'lem el-Batalyevsî, Ebû Ali eş-Şelebîn, Ali b. Câbir ed-Dîbâc el-İşbîlî ve İbn Uşfûr gibi İşbiliye'nin meşhur âlimlerinin ders halkalarında tamamladı (Muhammed Câbir el-Ensârî, s. 154-160). Yirmi sekiz yaşlarında iken babasıyla birlikte hac yolculuğuna çıktı. Baba-oğul bir yıl kadar Tunus'ta kaldılar. Oraya geldiğinde ilim çevrelerinde yeterince tanındığı anlaşılan İbn Saïd şehrin âlimleriyle görüşmeye, onların ilmî sohbetlerine katılmaya başladı ve özellikle İbnü'l-Ebbâr'dan çok istifade etti; bir taraftan da kısa bir süre Hafsî sarayında mezâlîm mektuplarını sultana okuma görevini yürüttü. Yeniden yola çıktıklarında hastalanan babasının İskenderiye'de ölmesi üzerine (640/1243) o sırada Eyyubîler'in başşehri olan Kahire'ye gitti ve burada dört yıla yakın bir süre kalarak *el-Muğrib* adıyla kendisine atfedilen esere yapacağı Mısır'la ilgili eklemeler için malzeme topladı.

644 (1246) yılında, Eyyübîler'in Halep kolu hükümdarı II. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un elçisi olarak Kahire'ye gelen Kadî Kemâleddin İbnü'l-Adîm ile tanışan İbn Saïd bu âlimin teşvikiyle beraberinde Halep'e gitti. Orada kaldığı üç yıl boyunca el-Melikü'n-Nâsır'ın teveccühünü kazanarak onun meclislerine katıldı. Bu arada ilmî çalışmalarını sürdürdü ve sık sık seyahate çıkıp Dimaşk, Hama, Humus ve Bağdat gibi ilim mer-

kezlerini dolaştı. Daha sonra melikten izin alıp Halep'ten ayrılarak önce Dimaşk'a, oradan Kahire'ye geçti ve kısa bir süre Mısır'ın son Eyyübî hükümdarı Turan Şah'ın hizmetinde bulundu. 648'de (1250) hacca gittikten sonra Mağrib'e geri döndü ve Tunus'ta Hafsî Sultanı Muhammed el-Müstansır'ın hizmetine girdi (652/1254). On dört yıl sonra buradan ayrılarak Doğu İslâm dünyasına doğru ikinci seyahatine çıktı ve Halep'ten başka Anadolu ve İran'ın da önemli ilim merkezlerini dolaştı. İbn Saïd'in, o yıllarda Bağdat Abbâsî hilâfetini yıkan ve Doğu İslâm dünyasının büyük kısmını hâkimiyeti altına alan Hülâgû ile görüşmeyi çok istediği, ancak hükümdarın ölümü sebebiyle bunu gerçekleştiremediği bilinmektedir. 675'te (1276-77) Tunus'a dönüp yeniden Hafsî sultanının emrine girdi ve on yıl sonra da orada vefat etti.

İbn Saïd üzerinde çalışan araştırmacılar onun daha çok mensur eserlerini ve seyahatlerini ele almışlar, şiirlerini ve şairlik yönünü ihmal etmişlerdir. İbn Saïd henüz yirmi yaşlarında iken, başta babası olmak üzere zamanın şairlerinin okuduğu beyitlerin aynı vezin ve kafiye ile tamamlanması şeklinde yapılan (icâze usulü) şiir yarışmalarına katılmasıyla tanınıyordu. Bu sebeple bazı eleştirmenler, şairin manzumelerini irticâl yeteneğiyle nazmettiğini söylerlerse de şiir yazım tekniğindeki hâkim tavrı bunu doğrulamamakta ve onun Ebû Temmâm gibi muhdes (müvellid) şairlerin tasarlama ve fikir yorma usulünü uyguladığını göstermektedir. Muvahhidler devrinin son şairi olan İbn Saïd'in alfabetik sırayla düzenlediği, zamanımıza ulaşmayan divanından bazı parçalar Makkarî'nin *Nefhu't-ğib*'inde ve İbn Fazlullah el-Ömerî'nin *Mesâlikü'l-ebbâr*'ında yer almaktadır. Bunların dışında *el-Muğrib*, *el-Kıdhu'l-mu'allâ*, *Râyâtü'l-Müberriżîn*, *el-Ğuşûnü'l-yâni'a* ve *el-Muktetaf* adlı eserlerinde de kendi şiirlerinden yaptığı seçmeler bulunmaktadır. İbn Saïd'in şiirlerinde genel olarak yirmi sekiz yaşından ölümüne kadar süren gurbet hayatının hissiyatı hâkimdir. Ancak özellikle Tunus ve Mısır'daki ilk beş yılında kaleme aldığı şiirlerde doruk noktasında işlediği gurbet temasının ve Endülüs'ün bağ, bahçe ve akarsularına, Gırnata'nın (Granada), İşbiliye'nin temiz caddelerine, zarif binalarına ve halklarının yaşadığı müreffeh hayata karşı dile getirdiği özlem duygularının, Halep ve Dimaşk'ta dostu İbnü'l-Adîm'in de yardımıyla Endülüs'ü arat-

mayan bir hayata kavuşması üzerine yerini işret ve eğlence meclisi tasvirlerine bıraktığı görülür. İbn Saïd'in şiirlerinde edebiyat, tarih, coğrafya ve astronomi gibi sahip olduğu ilimlerin ve genel kültürünün izleri bulunurken tabiat, gazel, eğlence ve işret meclisi tasvirlerinde Ebû Nüvâs ile İbn Sehl'den ve edebî sanatlarda Ebû Temmâm'dan etkilendiği ve yine yaptığı mâna intihallerinden Müte-nebbî'nin tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır. Şiirlerinde işlediği edebî sanatlar içinde hüsn-i ta'îlin sıkça yer aldığı dikkat çeker.

Eserleri. 1. *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*. Esası, İbn Saïd'in Endülüs'ün Câhiz'i dediği edip ve seyyah Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhim el-Hicârî'nin *el-Müşhib fi ğarâ'ibi'l-Mağrib* adlı çalışması olan eser, Hicârî ile Benî Saïd ailesinden beş kişinin ortak telifidir; ancak en büyük katkıyı İbn Saïd yaptığı için ona mal edilir. İbn Saïd'in son şeklini verdiği çalışmada belirtildiğine göre 530 (1135) yılında Kal'atü Benî Saïd'in hâkimi Abdülmelik b. Saïd, ziyaretine gelen Hicârî'den Endülüs ve Mağrib'de yetişmiş ediplerle şairler ve eserleri hakkında bir kitap yazmasını istemiş, kitap yazılınca da çok beğenerek elinden düşürmediği gibi ona kendisi de bazı ilâvelerde bulunmuştur. Abdülmelik'in vefatından sonra oğulları Ebû Ca'fer Ahmed ile Muhammed ve onlardan sonra da ikincisinin oğlu Mûsâ eserle meşgul olarak ekleme ve çıkarmalar yapmışlardır. Mûsâ'nın oğlu İbn Saïd ise bu çalışmayı tamamlayan kişi olmuştur (*el-Muğrib*, II, 162-170). İbn Saïd, yoğun bilgi birikimi ve tecrübesiyle aslı günümüze ulaşmayan *el-Müşhib*'in, fetihten 530 (1135) yılına kadar gelen Endülüs ve Mağrib tarihine dair muhtevasını atalarını takiben 641'e (1243) kadar getirmiş, ayrıca buna Mısır'ı da eklemiştir. 647 (1249) yılında Halep'te tamamlanmış olan on beş ciltlik eser Endülüs'le ilgili altı önemli terâcim kitabından biri sayılmaktadır. Kitapta Endülüs, Mağrib ve Mısır'daki yerleşim merkezleri coğrafi bakımdan tanıtılmış, kurucuları ve idarecileriyle âlim, kadı, edip ve diğer meşhurlarının hal tercümeleri verilmiştir. İlk altı cilt Endülüs'e, müteakip üç cilt Mağrib'e, geri kalan altı cilt ise Mısır'a aittir ve en zengin bölüm Endülüs'le ilgili olandır. Eser terâcim, coğrafya, tarih ve edebiyat tarihi yönünden önemli bir kaynaktır ve özellikle coğrafi bilgiler açısından önceki terâcim kitaplarından ayrılır. Yazarlarının ve

daha çok İbn Saîd'in müşahedelerine, şifahî rivayetlere ve bir kısmı zamanımıza ulaşmamış kitaplara dayanılarak kaleme alınan eserin sadece 647 hal tercümesi ihtiva eden Endülüs hakkındaki bölümünün kaynakları kırk beş olarak tesbit edilmiştir (Meouak, sy. 24 [1993], s. 213-223). Makrîzî, İbn Haldûn, Kalkaşendî ve Makkarî gibi âlimlerin en önemli kaynakları arasında yer alan *el-Muğrib*'in çeşitli bölümleri araştırmacılar tarafından yayımlanmış bulunmaktadır. Bu yayınları yapan araştırmacılar şöylece sıralanabilir: Emil Felber (kitaptan bazı bölümler ve Almanca tercümeleri; Berlin 1804), Karl Vollers (Ahmed b. Tolun'un hayatıyla ilgili kısım, Almanca tercümesiyle birlikte; *Fragmente aus dem Muğrib des Ibn Sa'id*, Berlin 1894), Knut Leonard Tallqvist (İhşîdîler tarihiyle ilgili kısım, Almanca bir mukaddimeyle birlikte; *Geschichte der İhşiden und fustâtenische Biographien*, Leiden 1899), Bernhard Moritz (Sicilya adasıyla ilgili kısım: "Ibn Sa'ids Beschreibung von Sicilien", *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo 1910, I, 292-305; bu neşir *Islamic Geography* serisinde tekrar yayımlanmıştır [Frankfurt 1994, CLVIII, 350-365]), Zekî Muhammed Hasan ve arkadaşları (Ahmed b. Tolun'un hayatı ve İhşîdî tarihi bir arada: *el-İktibâd fî hulâ Medîneti'l-Fustât*, Kahire 1951, 1953), Şevki Dayf (Endülüs'le ilgili bölüm, I-II, Kahire 1953-1955), Hüseyin Nassâr (Kahire şehrine ait kısım: *en-Nücûmü'z-zâhire fî hulâ hadrati'l-Kâhire*, Kahire 1970). 2. *Kitâbü'l-Müşrik fî hule'l-Meşrik*. *el-Muğrib*'in benzeri bir biyografi kitabıdır. Müellifin babasının teşvikıyla yazmaya başladığı eserin yalnız bir bölümü günümüze ulaşmıştır (Dârü'l-kütübü'l-Mısıriyye, Teymûriyye, nr. 2532). Mukaddimede Arabistan'ın coğrafi durumu ve faziletleri hakkında bilgi verildikten sonra siyer ve Hulefâ-yi Râşidîn kısımlarına geçilmektedir (Muhammed Câbir el-Ensârî, s. 174). 3. *el-Kıdhu'l-mu'allâ fî't-târîhi'l-muhal-lâ*. Bir kültür ve edebiyat tarihi özelliği taşıyan eserin zamanımıza intikal etmeyen birinci kısmı Araplar dışındaki geçmiş milletlere ayrılmış, ikinci kısmı ise birincisi Câhiliye, ikincisi İslâm dönemiyle ilgili olmak üzere iki bölüm halinde düzenlenmiştir. *Neşvetü't-ğarab fî târihi Câhiliyyeti'l-'Arab* adını taşıyan ikinci kısmın birinci bölümünde Câhiliye dönemi edip ve şairleri tanıtılmakta ve şiirlerinden örnekler verilmektedir. Bu bölümün Kahrânîler'le ilgili kısmı Manfred Kropp tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış

(*Vom Stamme Quahtan aus dem Kitâb Naswat at-ğarab*, Heidelberg 1975), tamamını Nusret Abdurrahman yayımlamıştır (I-II, Amman 1982). *Meşâbihu'z-zalâm fî târihi milleti'l-İslâm* adındaki geniş kısmın Endülüslü edip ve şairlere ait bölümü, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Halîl'in ihtisarıyla günümüze ulaşmış ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1378/1959; Kahire-Beyrut 1400/1980). Muvahhidler döneminin sonları itibariyle Endülüs kültür tarihinin en önemli kaynağı durumunda olan bu bölümde İbn Saîd, çoğuyla bizzat görüştüğü yetmiş iki âlim, şair, edip ve devlet adamını tanıtmış, şiirlerinden örnekler vermiştir. 4. *Râyâtü'l-müberraizîn ve ğâyâtü'l-mümeyyizîn*. İbn Saîd'in 639-643 (1241-1246) yılları arasında Mısır'da bulunduğu sırada, Endülüslü ilim adamlarına yakın alâka gösteren Eyyûbî devlet ricâlinde Nâbüssaltana Ebû'l-Feth Mûsâ b. Yağmur'un isteği üzerine hazırlayıp ona ithaf ettiği kitap, bütün eserlerinin kaynağı durumundaki *el-Muğrib*'den seçtiği bölümlerden oluşmuştur; müellifin yaşadığı asırla önceki iki asırda Mağrib, Endülüs ve Sicilya'da yetişen şairleri tanıtmakta ve şiirlerinden örnekler vermektedir. 641'de (1243) tamamlanan kitapta 314 şiir mevcuttur. Eser 1286'da (1869) Bulak'ta neşredildikten sonra E. García Gómez (*El-libro de las banderas de los campeones*, Madrid 1942 [İspanyolca tercümesi ve geniş bir mukaddime ile birlikte]), Arthur J. Arberry (*An Anthology of Moorish Poetry*, Cambridge 1953 [İngilizce tercümesiyle birlikte]), Nu'mân Abdülmüteâl el-Kâdî (Kahire 1973) ve Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Dimaşk 1987) tarafından yayımlanmıştır. E. García Gómez, bu esere dayanarak Endülüs şiirine dair *Poemas arábigoandaluces* adıyla bir antoloji kaleme almıştır (Madrid 1930). 5. *el-Mukteaf min ezâhiri't-ğaraf*. Eyyûbî Emîri el-Melikü'n-Nâsir Yûsuf'un isteği üzerine *el-Muğrib* ve *Kitâbü'l-Müşrik*'ten derlenen eser konularına göre tasnif edilmiş hadisler, hikmetli sözler, mektuplar, hikâyeler ve çeşitli şiirlerden meydana gelmektedir; en önemli bölümü, müveşşahlar ve zecellere ayrılan son kısmıdır (a.g.e., s. 167-168). Kitabı Seyyid Hanefî Haseneyn neşretmiştir (Kahire 1983). 6. *Unvânü'l-murkışât ve'l-muğribât*. Müellifin, halkın arzusu üzerine *el-Muğrib* ve *Kitâbü'l-Müşrik*'ten derlediğini söylediği eser, içerdiği şiir ve nesir örnekleriyle Arap edebiyatı için önemli bir kaynaktır. 1286'da (1869) Kahire'de

neşredildikten sonra Abdülkâdir Mehdad tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Cezayir 1942). 7. *el-Ğuşünü'l-yâni'a fî mehâsini şurâ'î'l-mi'eti's-sâbi'a*. İbn Saîd'in Tunus'taki ikameti sırasında hazırladığı kitap, 657 (1259) yılına kadar İslâm dünyası genelinde yaşayan çağdaş şairleri konu edinmektedir. Eserin 605 (1208) yılından önce ölmüş yirmi altı şairin biyografisini içeren ilk kısmı günümüze ulaşmış ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1945). 8. *Baştü'l-arz fî't-tûl ve'l-'arz* (*Coğrâfyâ fî'l-ekâlimi's-seb'a*). Yaşadığı yüzyılın genel ve matematikî coğrafya alanında en önemli yazarı sayılan İbn Saîd'in coğrafyaya dair bugüne gelmiş başlıca eseridir. Batlamyus-İdrîsî geleneğini devam ettirerek dünyayı yedi iklim bölgesinde inceleyen müellif tanıttığı yerlerin koordinatlarını vermiş ve çağdaş kaynaklara dayanarak İdrîsî'ye göre daha yeni bilgiler sunmuştur (*DîA*, VIII, 59). Eseri önce Juan Vernet Gines (Titvân 1958), daha sonra da *Kitâbü'l-Coğrâfyâ* adıyla İsmâil el-Arabî (Beyrut 1970) yayımlamıştır. Juan Vernet Gines eseri *Libro de la extension de la tierra en longitudo y latitud* adıyla İspanyolca'ya çevirmiştir (Titvân 1958). Müellifin, bu eserinin dışında coğrafyaya dair muhtasar bir çalışması (British Museum, Or., nr. 9585, vr. 32-60) ve İbn Hazm'ın *Fazlü'l-Endelüs* adlı risâlesine yazılmış bir zeyil de bulunmaktadır. Bu zeyil Selâhaddin el-Müneccid tarafından yayımlanmıştır (*Fezâ'ilü'l-Endelüs ve ehlihâ li'bn Hazm ve İbn Sa'id ve Şekandî* içinde [Beyrut 1968], s. 22-28). İbn Saîd'in gerek kendi kitaplarında gerekse başka kaynaklarda günümüze intikal etmemiş başlıca şu eserlerinin de isimleri kaydedilmektedir: *Divân, et-Tâli'u's-sa'id fî târihi Benî Sa'id, Kitâbü Künûzi'l-me'tâlib fî Âli Ebî Tâlib, Kitâbü'z-Zehrât, el-Ğarâmiyyât, Mü'lûkü's-ğîr, Kitâbü'l-Unvân fî tesmiyyeti men Lakıyâtühû mine'l-a'lâm ve tale'tühû mine'l-kitâb ve değaltühû mine'l-büldân* (*el-Muğrib*, neşredenin girişi, I, 1-22; Muhammed Câbir el-Ensârî, s. 186-191).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib* (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1978-80, II, 162-179; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-22; a.mlf., *Râyâtü'l-müberraizîn ve ğâyâtü'l-mümeyyizîn* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dimaşk 1987, neşredenin girişi, s. 13-31; a.mlf., *Neşvetü't-ğarab fî târihi Câhiliyyeti'l-'Arab* (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, neşredenin girişi, s. 1-38; Safedî, *el-Vâfi*, XXII, 253-259; Kütübü, *Fevâtü'l-*

Vefeyât, III, 103; Muhammed b. Râfî es-Sellâmî, *Târîhu 'ulemâ'i Bağdâd* (nşr. Abbas el-Azzâvî), Bağdâd 1357/1938, s. 145-146; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 152-158; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-mûzheb*, II, 112-113; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'at*, II, 209-210; a.mlf., *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 555; İbnü'l-Kâdî, *Düretü'l-hicâl*, III, 240-241; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 262 vd.; ayrıca bk. İndeks; *Keşfü'z-zunûn*, I, 279; II, 940, 1198, 1444, 1548, 1658, 1693, 1747, 1814, 1925; Serkis, *Mu'cem*, I, 118-119; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 197-198; Brockelmann, *GAL*, I, 410-411; *Suppl.*, I, 576; Muhammed Abdülganî Hasan, *İbn Sa'îd el-Magribî*, Kahire 1969; Muhsin Hâmid el-Ayyâdî, *İbn Sa'îd el-Endelûsî*, Kahire 1976; Abbas b. İbrâhîm, *el-İ'lâm*, IX, 159-168; Abdullah Yûsuf el-Ganîm, *el-Mahtûâtü'l-coğrafiyyetü'l-Arabîyye*, Küveyt 1400/1980, s. 28-30; Zekî Muhammed Hasan, *er-Rahhâletü'l-müslimün fi'l-üşûri'l-vüştâ*, Beyrut 1401/1981, s. 121-125; Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Rihle ve'r-rahhâletü'l-müslimün*, Cidde, ts. (Darü'l-beyânî'l-Arabî), s. 189-195; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-coğrafiyye ve'l-coğrafiyyîn fi'l-Endelûs*, Kahire 1986, s. 461-517; Muhammed Câbir el-Ensârî, *et-Tefâ'ülü's-şekâfî beyne'l-Magrib ve'l-Meşriq fi'âşârî İbn Sa'îd el-Magribî*, Beyrut 1992; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Uyûnü'l-mü'el-fât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 190-191; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 173-174; Abd Al-'Aziz M. Al-Ahvânî, "El-Kitâb al-Muqtataf min Azâhir al-Turaf de İbn Sa'îd", *al-Andalus*, XIII, Madrid 1948, s. 20-33; Şevkî Dayf, "Kitâbü Râyâtî'l-müberrizin ve gayâtî'l-mümeyyizîn", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XIII, Kahire 1951, s. 203-223; G. Potiron, "Éléments de biographie et de généalogie des Banu Sa'id", *Arabica*, XII/1 (Leiden 1965), s. 78-92; V. Manfred Kropp, "Ali İbn Müsâ İbn Sa'îd al-Magribî und sein Werk", *Isl.*, LVII/1 (1980), s. 68-96; M. Meouak, "Les principales sources écrites d'Al-Muğrib fi hula'l-Magrib", *Orientalia Loveniensia Periodica*, sy. 24, Leuven 1993, s. 213-223; Ch. Pellat, "İbn-i Sa'îd al-Magribî", *EP* (İng.), III, 926; Yûsuf Rahîmlü, "İbn Sa'îd-i Magribî", *DMBİ*, VI, 685-692; S. Maqbul Ahmed, "Coğrafya", *DİA*, VIII, 59.



RECEP ÜSLU

İBN SÂİD es-SİNCÂRÎ

(bk. İBNÜ'L-EKFÂNÎ).

İBN SÂLİM

(ابن سالم)

(ö. 297/909)

Basra'da
Mâlikîler arasında yayılmış
bir tasavvufî kelâm ekolü olan
Sâlimiyye'nin kurucusu
(bk. SÂLİMİYYE).

İBN SASRÂ

(bk. BENÎ SASRÂ).

İBN SAYYÂD

(ابن سياد)

Abdullah b. Sayyâd
(ö. 63/683)

Ashap arasında yaşamakla birlikte
dinî hüviyeti hakkında
kuşkular bulunan kişi.

Hiz. Peygamber'le Medine'de karşılaş-tıkları sırada bulûğ çağına yaklaşmış bulunduğuna dair rivayetlerden (*Müsned*, II, 149; Buhârî, "Edeb", 97) hicret yılı dolaylarında doğduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Abdullah b. Saîd, Sâfî b. Sayyâd adlarıyla da anılır. Annesinin, yanlarına Resûl-i Ekrem'in geldiğini ona haber verirken kullandığı Sâf ismi (*Müsned*, II, 149; Müslim, "Fiten", 95) Sâfî'nin kısaltılmış şeklidir. Medinelî bir aileye mensup olduğu ve orada doğduğu bilinmekle birlikte ailenin menşei konusunda değişik rivayetler vardır. Hadislerde genellikle yahudi bir aileden geldiği belirtilirken bazı tarih ve tabakat kitaplarındaki kısıtlı bilgilerde ailenin Benî Neccâr kabilesinden olduğu yolunda iddialar da bulunmaktadır. Bir rivayete göre aile kendisini Benî Neccâr'dan sayar. Benî Neccâr ise bu mensubiyeti reddederdi. Onun, bu kabileyle dostluk kurmuş bir yahudi ailesinden geldiği de söylenmektedir. İbn Sa'd, bu bilgileri aktardıktan sonra Abdullah b. Sayyâd'ın menşeinin meçhul olduğu yolundaki kanaatini belirtir (*et-Tabakât*, s. 302).

Bazı tarih ve tabakat kitaplarında İbn Sayyâd'ın bir ara İsfahan'a gittiği, oradaki yahudilerin kendisini defter çalıp kandiller yakarak karşıladıkları, onun sayesinde Araplar'ı mağlûp edeceklerine inandıkları, fakat daha sonra ne gibi gelişmeler olduğu hususunda bir bilgi bulunmadığı kaydedilmekteyse de (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 419; *Fethu'l-bârî*, XXVIII, 96) onun Medine'de öldüğü yolundaki bilgi daha güvenilir görünmektedir. Hatta Câbir b. Abdullah, "İbn Sayyâd'ı Harre olayında (63/683) kaybettik" demiştir (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 16). Deccâlin İsfahan'da ortaya çıkacağı (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XXVIII, 96), yetmiş bin İsfahanlı'nın deccâlin peşinden gideceği (Müslim, "Fiten", 124) yolundaki rivayetler dikkate alınırsa İbn Sayyâd ile İsfahan arasında böyle bir irtibat kurulmasına onu deccâl olarak gösterme çabasının bir ürünü şeklinde bakılabilir.

Kaynaklarda İbn Sayyâd'la ilgili asıl mesele onun dinî hüviyeti konusunda yoğunlaşmakta, bu husus bilhassa hadis lite-

ratüründe yer alan farklı, hatta yer yer birbirine aykırı rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Bu rivayetlerde göze çarpan en önemli noktalardan biri, İbn Sayyâd'ın daha oyun oynama çağına iken gaipten haber vermesi, hatta peygamberlik iddiasında bulunduğu ileri sürülmesidir. Abdullah b. Ömer'e isnad edilen bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre bu tür söylentilerden haberdar olan Hz. Peygamber, onun gaipten haber verme iddiasının asilsiz olduğunu ortaya koymak amacıyla Du-hân sûresinin 10. âyetini aklında tutarak yahut bir şeye yazıp elinde saklayarak kendisinden bunu bilmesini istemiş, İbn Sayyâd, sadece âyette geçen "duhân" kelimesinin baş kısmını (duh) bilebilmiştir (*Müsned*, I, 380; Müslim, "Fiten", 86, 95). Bunun üzerine Resûlullah, şeytanın kendilerine bir bütünden ancak bir parça il-kâ ettiği kâhinlerin bundan ileri gidemeyeceklerini ve Allah'ın peygamberlerine vahyettiği gayb bilgisine ulaşamayacaklarını belirtmiştir (Nevevî, XVIII, 48-49).

İbn Sayyâd'la ilgili rivayetlerde ortaya çıkan diğer bir önemli husus da Resûlullah'ın, kendisinin peygamberliğine inanıp inanmadığı sorusuna verdiği cevapta görülmektedir. Bu konuda birbirinden farklı üç rivayet mevcuttur. Abdullah b. Ömer'e isnad edilen iki rivayetten birinde İbn Sayyâd'ın bu soruya, "Hayır inanmıyorum; sen benim peygamber olduğuma inanıyor musun?" şeklinde cevap verdiği; ikincisinde, "Sen ümmîlerin peygamberisin" dedikten sonra yine peygamberlik iddiasında bulunduğu belirtilmiş (Müslim, "Fiten", 85, 95); Ebû Saîd el-Hudrî'ye isnad edilen üçüncü rivayette ise "evet" veya "hayır" şeklinde bir cevap vermeyip kendisinin peygamberliğini Resûlullah'ın tasdik edip etmediğine ilişkin sorusunu sormuştur (Müslim, "Fiten", 87). Söz konusu hadislerde, bu cevaplara öfkelenen Hz. Ömer'in onu öldürmek için Resûl-i Ekrem'den izin istediği, fakat Resûlullah'ın buna izin vermediği de kaydedilmektedir. İbn Sayyâd'ın peygamberlik iddiasında bulunmasına rağmen Resûlullah'ın onu cezalandırmayı uygun bulmamasına gerekçe olarak Hattâbî, İbn Sayyâd'ın mensup olduğu yahudilerle yapılan antlaşmayı gösterirken (*Me'âlimü's-Sünen*, IV, 503) Kâdî İyâz bunu İbn Sayyâd'ın henüz mükelleflik çağına erişmemiş olmasına bağlamıştır (Nevevî, XVIII, 48).

Hadislerde deccâle nisbet edilen özelliklerin İbn Sayyâd'da da bulunduğunu ileri sürerek onun deccâl olduğunu iddia edenler de olmuştur (*Müsned*, II, 149; V,

213; Buhârî, "Edeb", 97; Müslim, "Fiten", 85-88). Buna dair rivayetlerin birinde Hz. Ömer'in, Resûl-i Ekrem'in huzurunda İbn Sayyâd'ın deccâl olduğu hususunda yemin ettiği halde Peygamber'in bu iddia karşısında ses çıkarmadığı (Buhârî, "İ'tişâm", 23; Müslim, "Fiten", 94), bunun da iddianın doğruluğunu kanıtladığı ileri sürülmüştür. Hatta onun, âhir zamanda zahir edeceği bildirilen "mesîh deccâl" olduğu yolunda Abdullah b. Ömer'e isnad edilen bir rivayet bulunmasına rağmen (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 16) genellikle âlimler mesîh deccâl olduğu hususunda Hz. Peygamber'e bir vahiy gelmediğini, Resûl-i Ekrem'in Hz. Ömer tarafından ileri sürüldüğü söylenen deccâl iddiası karşısında sükût etmesinin ise onu onaylama anlamı taşımadığını kabul etmişlerdir (Nevevî, XVIII, 46). Esasen Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği bir rivayette, bizzat İbn Sayyâd'ın da kendisine bu şekilde bir isnadda bulunulmasından üzüntü duyduğu ifade edilmiştir. Ebû Saîd'in anlattığına göre bir hac veya umre yolculuğu sırasında gruptan ayrılarak onunla tesadüfen baş başa kaldıklarında Ebû Saîd, İbn Sayyâd hakkında anlatılanlardan dolayı kendisiyle yalnız kalmaktan ürküntü duymuş, İbn Sayyâd ise Ebû Saîd'e deccâl olduğu yolundaki söylentileri hatırlatarak deccâlin nitelikleri hakkında Peygamber'in verdiği bilgilerin müslümanlarca bilindiğini, buna göre deccâlin Mekke ve Medine'ye giremeyeceğini, çocuğunun olmayacağını, halbuki kendisinin Medinelî olup şu anda da Mekke'ye gitmekte olduğunu, Medine'de bir oğlunun bulunduğunu, bu durumda anlatılanların asılsız olduğunu söylemiştir (Müslim, "Fiten", 90-91; Tirmizî, "Fiten", 63). İbnü'l-Esîr, bu rivayeti ve İbn Sayyâd'ın Medine'de öldüğüne dair bilgiyi, Temîm ed-Dârî hadisiyle (Müslim, "Fiten", 119-121; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 15) kıyamet âlâmetlerine dair bilgileri gerekçe göstererek İbn Sayyâd'ın bilinen anlamda deccâl olmadığını belirttikten sonra onun büyük bir ihtimalle Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlığı kabul ettiğini, bu sebeple sahâbî sayılması gerektiğini ifade eder (*Üsdü'l-gâbe*, III, 282-283). İbn Hacer'in, İbn Sayyâd'ın deccâl ile ilgisine ve deccâle dair bazı rivayetlere temas ettikten sonra bu rivayetlerin Ehl-i kitap kaynaklarından alınmış olabileceğini söylemesi (*Fethu'l-bârî*, XXVIII, 97) ilgi çekicidir.

Deccâlin varlığı ve bu hususla ilgili rivayetlerin kaynağı, sıhhati, nasıl yorumlanması gerektiği gibi konulardaki tartışma-

lar bir yana (geniş bilgi için bk. *DİA*, IX, 69-72), deccâl kelimesini belli bir kişinin veya varlığın ismi olarak değil insanların kafasını karıştırarak tereddüt uyandırmayı, onları doğru yoldan saptırmayı amaçlayan, böylece inkârcılık ve kötülüklerin yaygınlaşmasına hizmet eden her türlü sapık zihniyeti veya bu zihniyetin temsilcilerini ifade eden bir kavram olarak anlayan görüşleri dikkate alıp İbn Sayyâd'ın da en azından hayatının ilk dönemlerinde bu anlamda deccâl karakterli bir kişilik ortaya koyduğu kabul edilebilir. Esasen onun deccâllerden bir deccâl olduğunu söyleyenlerin de (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XXVIII, 95; Ali el-Kârî, V, 219) bu anlamı kastettikleri açıktır. Daha çocuk yaşta iken bir yandan akrabalarıyla oyun oynayıp öte yandan kehanetler ileri sürmesi, peygamberlik iddiasında bulunması, deccâli ve ailesini tanıdığını, kaldığı yeri bildiğini, arşı su üzerinde gördüğünü, iki cini bulunduğunu ve bunlardan birinin kendisini tasdik ettiğini, diğerinin yalanladığını söylemesi gibi garip sözlerine ve davranışlarına bakarak onun akıl hastası veya meczup bir kimse olduğunu düşünmek de mümkündür. Nitekim Resûl-i Ekrem'in onun için "zihin düzeni bozulmuş, kafası karışmış" anlamına gelen ifadeler kullanması da bu ihtimali desteklemektedir (Buhârî, "Edeb", 97; Müslim, "Fiten", 87; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 16; İbn Şebbe, II, 406).

İbn Sayyâd hakkındaki rivayetler, daha çok onun çocukluk ve gençlik yıllarıyla ilgili olup ileri yaşlarında neler yaptığı bilinmemektedir. Yaygın görüşe göre önceki hallerinden sıyrılarak tövbe etmiş, hacca gitmiş, cihada katılmıştır (İbn Sa'd, s. 304; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 419). Buna rağmen baştan beri müslümanların İbn Sayyâd'ın dinî ve fikrî durumu hakkındaki kanaatlerinin oldukça bulanık olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hattâbî, Selef âlimlerinin onun son durumuyla ilgili farklı görüşler taşıdığını, tövbe edip samimi bir müslüman olduğunu kabul edenler yanında Câbir b. Abdullah gibi deccâl olarak öldüğünde ısrar edenlerin de bulunduğunu kaydeder (*Me'âlimü's-Sünen*, IV, 504). Nevevî'nin belirttiği gibi (*Şahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, XVIII, 46) bu bulanıklık ve karışıklık İbn Sayyâd hakkındaki rivayetlerde de görülmektedir.

İbn Sayyâd'ın oğlu Umâre, hadis literatüründe önemli bir isim olarak yer almış olup Saîd b. Müseyyeb'in yakın dostlarından biri konumunda gösterilmekte ve

hadiste sika kabul edilmektedir. Babası aleyhindeki rivayetlerin başlıca kaynaklarından biri olan Câbir b. Abdullah ile Saîd b. Müseyyeb ve Atâ b. Yesâr'dan hadis rivayet etmiş; kendisinden Dahhâk, Mâlik b. Enes, Muhammed b. Ma'n, Vefîd b. Kesîr el-Medenî rivayette bulunmuştur. Mâlik b. Enes'in onu herkesten üstün tuttuğu ifade edilir. Umâre, II. Mervân b. Muhammed'in hilâfeti döneminde (744-750) vefat etmiştir (İbn Sa'd, s. 302-304; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 419).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 380, 457; II, 148-149; III, 4, 25, 26, 43, 66, 79, 82, 368, 388; V, 40, 49-50, 148, 213; VI, 283-284; Buhârî, "Cenâ'iz", 80, "Şehâdât", 3, "Cihâd", 160, 178, "Edeb", 97, "Kader", 14, "İ'tişâm", 23; Müslim, "Fiten", 84-95, 119-121, 124; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 15, 16; Tirmizî, "Fiten", 63; İbn Sa'd, *e't-Tabakât: el-mütemmim*, s. 302-304; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, II, 401-406; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Ebû Dâvûd, *es-Sünen* içinde), İstanbul 1413/1992, IV, 503-507; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 282-283; Nevevî, *Şahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, Kahire 1349, XVIII, 46-57; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 133-135; a.mlf., *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XXVIII, 93-98; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 418-420; Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, İstanbul 1308/1890, IV, 188-191; Ali el-Kârî, *Mir-kâtü'l-mefâti'h*, Kahire, ts., V, 219; David J. Halperin, "The Ibn Sayyâd Traditions and the Legend of al-Dajjal", *JAOS*, XCVI/2 (1976), s. 213-225; Zeki Sarıtoprak, "Deccâl", *DİA*, IX, 69-72.



MUSTAFA ÇAĞRICI

İBN SEBE

(bk. ABDULLAH b. SEBE).

İBN SEB'İN

(ابن سبعين)

Ebû Muhammed Kutbüddîn Abdülhak b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nasr b. Muhammed el-Akkî el-Gâfikî el-Mürsî er-Rakûfî (ö. 669/1270)

Sûfî filozof.

614 (1217) yılında Mürsiye (Murcia) yakınlarındaki Rakûta'da (Ricote vadisi) soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Çocukluk ve gençlik yılları Endülüs'te geçti. Bu dönemde dil ve edebiyat, Eş'arî kelâmı, Mâlikî fıkhi, mantık ve felsefe okudu. Tıp ve gizli ilimlerle (simya, esmâ ve hurûf ilmi) meşgul oldu. İbnü'l-Mer'e olarak da anılan Ebû İshak b. Dahhâk (ö. 611/1214-15) adlı tasavvufî ilgileri canlı bir din âliminin eserlerinden etkilendi. Endülüs'te şöhrete ulaştıktan sonra 640-

ta (1242) bir grup öğrencisiyle birlikte Mağrib'e gitti ve Sebte'ye (Ceuta) yerleşti. Felsefi-tasavvufî fikirlerini yaymaya başladı ve eserlerinin çoğunu burada kaleme aldı. Sebte'de kendisine hayran olan soylu ve zengin bir kadınla evlendi. Eşi evinin yanında İbn Seb'in için bir zâviye inşa ettirdi. Bu kadından Muhammed adlı bir oğlu oldu. İbn Seb'in, 666'da (1267-68) Mağrib'de ölen bu oğluna *er-Risâletü'n-naşîha* adlı eserini ithaf etmiştir. Felsefî görüşleri ve zâhidâne hayatı halkın dikkatini çekerek kısa zamanda şöhreti yayıldı. Nitekim Sicilya Kralı II. Frederick von Hohenstaufen'in, elçisi aracılığıyla Muvaahhidî Sultanı Abdülvâhid er-Reşid'e gönderdiği felsefî soruları cevaplandırma görevi kendisine tevdi edilmiş ve İbn Seb'in *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ilî's-Şıkkılliye* adlı eserini bu vesileyle kaleme almıştır. Ancak onun sorulara verdiği cevaplar Mağrib fukahasının tekfire kadar varan tepkilerine yol açtı. Başından beri kendisini himaye eden, fakat siyasî otoritesi nisbeten zayıflamış olan Sebte Valisi İbn Halâs, bu tepkilerin doğurabileceği sıkıntılardan çekinerek İbn Seb'in'i şehirden uzaklaştırmak zorunda kaldı. Doğuya yönelen filozof önce Bâdis'e, ardından Bicâye'ye (Bougie) gitti. Ünlü öğrencisi Ebû'l-Hasan eş-Şüsterî ile burada tanıştı (646/1248 do-layları). Fikrî faaliyetleri Bicâye'de de tartışmalara yol açtı, bir yandan takipçileri artarken öte yandan muarızları çoğalıyordu. Tunus'a giden filozof Sünnî geleneğin hâkim olduğu bu çevrede de barınmadı. Özellikle İşbîliye (Sevilla) kökenli olup Tunus'a yerleşen fakih Ebû Bekir b. Haîl es-Sekûnî'nin kendisini zındıklıkla itham etmesi onun burayı terketmesine sebep olmuştur. 648 (1250) yılı dolaylarında Mısır'a (Kahire) gittiğinde mühlid ve zındık olduğu haberi kendisinden önce oraya ulaşmıştı. Çünkü Kuzey Afrika fakihleri, onun yaratan ve yaratılanı aynı gören inanca sahip olduğu konusunda Mısır ulemâsını uyarıyordu. Burada da fazla kalamayacağını anlayan İbn Seb'in, artık iltica edecek en uygun yerin Mekke olduğuna kanaat getirerek oraya gitti. 652'den (1254) beri Mekke şerifi olan Ebû Nümeyy Muhammed b. Ebû Sa'd'dan iyi muamele gördü. Onun bir hastalığını tedavi etti. Mekke'de sakin bir hayat sürmeye başlayan İbn Seb'in halkın saygısını kazandı. Özellikle Şerif Ebû Nümeyy'in İbn Seb'in'in öğrencisi olması filozofun halk nezdindeki itibarını arttırdı. Kısa risâlelerinin bir kısmını burada yazdı. Bu arada Mekkeliler'in Tunus (İfrîkiye) Sultanı Müstan-

sır-Billâh'a ve Mekke şerifi Ebû Nümeyy'e biatını bildiren risâleyi kaleme aldı. Hacca gelen Şeyh Safiyüddin el-Hindî gibi bazı âlimlerle felsefe hakkında tartışmalara girişti. Hira mağarasında inzivaya çekildi. Fakat Mekke'deki hayatının son iki yılında fakihlerin ithamlarına mâruz kaldı. Bir ara bu saldırılardan bunalarak Hindistan'a gitmeyi düşündüyse de 669'da (1270) Mekke'de vefat etti. İbn Seb'in'in ölüm şekli hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı kaynaklar vefatında bir fevkalâdelik görmezken (İbn Kesîr, XIII, 261; İbnü'l-Hatîb, IV, 38) bazıları intihar ederek öldüğünü ileri sürmektedir (Kütübî, II, 254). Diğer bir rivayet de onun zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir (Fâsî, V, 334). Bu konuda ayrıntı veren Bâdisî (ö. 722/1322), İbn Seb'in'in Mekke Şerifi Ebû Nümeyy'in Yemen ordusuna karşı savaşırken kafasından aldığı bir yarayı tedavi ettiğini, bunu haber alan Yemen Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer'in filozofu zehirlettiğini kaydetmektedir (*el-Mağşadü's-şerîf*, s. 34-35). Bu ihtimal doğru ise suikastın düzenlenmesinde İbn Seb'in'den hiç hoşlanmadığı belirtilen Haşvî Yemen vezirinin de (Kütübî, II, 254) rol almış olması mümkündür.

Fikrî Şahsiyeti. İbn Seb'in'in fikrî şahsiyeti, hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda farklı biçimlerde ortaya konmuştur. İbnü'l-Hatîb, Gubrî'nî'nin *'Unvânü'd-dirâye'*sinden naklen İbn Seb'in'in akîl ve naklî ilimleri kendinde birleştiren tanınmış bir üstat olduğunu vurgulamış, onun fesahat ve belâgatının yüksekliğine ve eserlerine hâkim olan Hurûflîğe dayalı sembolik anlatıma dikkat çekmiştir. Filozof hakkında yapılan değerlendirmelerin itidalden uzak olduğunu söyleyen İbnü'l-Hatîb'e göre bazıları onu yüceltirken bazıları da tekfir edecek kadar ileri gitmiştir. İbn Seb'in'in Şüziyye tarikatına intisap ettiğini iddia eden İbnü'l-Hatîb, bir süffî olarak tanıdığı halde fakihlerin onun hakkındaki ithamları yüzünden ortaya çok farklı yorumlar çıktığını, birçok kimsenin kendisini yanlış anladığını belirtmektedir (*el-İhâta*, IV, 32-34). Makkarî, İbn Seb'in'in Yahyâ b. Ahmed b. Süleyman adlı bir öğrencisinin hocasını savunmak üzere kaleme aldığı *el-Vârîsetü'l-Muhammediyye ve'l-fuşûlü'z-zâtiyye* adlı eserden uzun bir iktibasta bulunmaktadır. Filozofun öğrencileri üzerindeki etkisini değerlendirme imkânı veren bu bilgilere göre İbn Seb'in, "Muhammedî miras"ı şahsında hakkıyla temsil eden büyük bir şahsiyettir. Kendisini takip edenlere nasihat etmiş, düşmanlarına karşı

sevgi beslemiştir. Onun ahlâkî şahsiyeti pek çok özelliği bakımından Muhammedî karakterdedir. Ayrıca kendisi Hâşimî bir sülâle olan Seb'in oğullarındandır (Benî Seb'in). Hz. Peygamber'in Mağrib ehli hakkındaki övgülerini şahsında gerçekleştirmiştir. Gençliğinden itibaren kaleme aldığı eserler, *Büddü'l-ârif* başta olmak üzere kapsam ve özgünlük açısından olağan üstü nitelikler taşımaktadır. Bu onun ilâhî ilhama mazhar olduğunu gösterir. Ayrıca Mağrib fukahasının eleştiri ve ithamlarına verdiği susturucu cevapların onu nasıl muzaffer kıldığı ortadadır; bilgisi, zekâsı ve cesaretiyle olağan üstü bir insan olduğu açıktır (*Nefhu't-tîb*, II, 198-200). Bu takdîrkar ifadelerle mukabil Kütübî, çok yerde Şemseddin ez-Zehbî'ye dayanarak bambaşka bir İbn Seb'in portresi çizmektedir. Ona göre İbn Seb'in filozofların yöntemine dayalı bir süffîdir; felsefî tasavvuf (irfan) hakkındaki fikirleri, Seb'îniyye olarak anılan bir müridler topluluğunun oluşmasına yol açmıştır. Zehebî, İbn Seb'in'in, "İbn Âmine (Hz. Muhammed) benden sonra nebî gelmeyecektir diyerek geniş olanı daralttı" dediği rivayetine dikkat çekmiş, eğer böyle bir söz söylemişse İslâm'dan çıkmış sayılacağını, hatta onun, "Allah mevcûdatın hakikatidir" sözü yanında bu sözün çok hafif kaldığını belirtmiştir. Nitekim Kütübî, İbn Seb'in'in kötü şöhretinin daha filozof otuz yaşlarında iken yayıldığını kaydetmektedir. Buna göre filozof, bir grup müridiyle birlikte Endülü'sü terkettikten on gün sonra bir hamama gitmiş, görevli, gelenlerin Mürsiyeli olduğunu öğrenince, "Şu zındık İbn Seb'in'in çıktığı yerden mi?" demiştir (*Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 253-255). Bazıları da onu, Cüveynî ve Gazzâlî'nin mânevî şahsiyetine hakaret ettiği gerekçesiyle şeriat düşmanı ilân etmiştir (İbnü'l-İmâd, V, 330). Buna karşılık Bâdisî, İbn Seb'in'in Gazzâlî'yi eleştirdiği halde onun bazı görüşlerini kendine mal ettiğini ileri sürmüştür (*el-Mağşadü's-şerîf*, s. 32). İbn Kesîr'e göre İbn Seb'in, nübüvvetin müstesna olduğuna inanıp onun arınmış akli etkileyen bir feyzandan ibaret bulunduğunu, ayrıca Kâbe'yi tavaf edenlere bakıp "dolap beygiri" dediğini aktarmaktadır (*el-Bidâye*, XII, 261). Zehebî'nin İbn Seb'in hakkındaki "vahdet-i vücûdu savunan zâhid filozoflara mensup" tanımlamasına (*el-İber*, III, 320) paralel olarak onun İbnü'l-Fârîz ve İbnü'l-Arabî gibi ittihâd (pan-teizm) ve zındıklık yolunda olduğu, Allah'ın yaratıklara hulûl ettiği şeklindeki görüşlerinin âlemin ezelliliğini savunanların za-

rarlı fikirlerinden ibaret bulunduğu belirtilmiştir (İbn Tağrıberdî, VII, 232).

İbn Seb'in'in intisap ettiği Şüziyye tarihatının onun fikrî şahsiyetinin şekillenmesinde rolü olmuştur. Ebû Abdullah eş-Şüzi adlı İsbiliyeli bir sûfinin adına nisbet edilen bu tarihatın öğretisi, Ebû Abdullah'ın öğrencisi olan İbnül-Mer'e'nin eserleri aracılığıyla İbn Seb'in'i etkilemiştir. Bu tarihatın İbn Seb'in'in düşüncesinin gelişimi bakımından en belirleyici özelliği, felsefe ile tasavvufu mezcederek felsefî bir tasavvuf vücuda getirmiş olmasıdır (Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 71-72).

Filozofun etkileyici şahsiyeti ve aşırı fikirleri ismi etrafında bir tarihatın oluşmasına yol açmıştır. Seb'iniyye olarak anılan bu tarihatın mensupları, İbn Seb'in'in görüşlerini İslâm dünyasının her tarafına yaymıştır. Adının bu kadar yankı ve tepki doğurmasında, çok sayıda mensubu bulunan söz konusu tarihatın örgütlenme tarzının rolü olmuştur. Ancak bunun geleneksel tarihatlardan nisbeten farklı olduğu görülmektedir. Meselâ silsile sistemi dinî / felsefî kimliğe riayet etmeksizin düzenlenmiştir. Nitekim İbn Seb'in'in öğrencisi Şüsterî'nin yazdığı uzun bir kasidede tarihatın silsilesi Hz. Peygamber'e değil Hermes'e dayanmaktadır. Sokrat, Eflâtun, Aristo ve Zülkarneyn adlarıyla devam eden silsile, İslâm tasavvuf ve felsefe geleneğinin Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Nifferî, Şehâbedin es-Sühreverdî el-Maktûl, İbnü'l-Fâriz, İbn Meserre, İbn Sînâ, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî gibi ünlü isimlerle devam etmektedir.

İbn Seb'in'in çok sayıda müridinden birkaçının adı bilinmektedir. Bunların en ünlüsü, Louis Massignon'un Fransız şairi Verlaine ile mukayese ettiği (Corbin, s. 264) ve yaşça üstâdından daha büyük olan Şüsterî'dir (ö. 668/1269). İbn Seb'in ile 646 (1248) yılı dolaylarında Bicâye şehrinde tanışan Şüsterî daha önce Ebû Medyen et-Tilimsânî'ye bağlıydı. Üstâdının menkıbelerini anlatan risâlesiyile tanınan Yahyâ b. Ahmed b. Süleyman el-Belensî ile İbn Kasî'nin *Hal'ü'n-na'leyn* adlı eserine şerh yazdığı bilinen İbn Ebû Vâtîl de onun öğrencileri arasında anılmaktadır (Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 166-173).

Felsefesi. İbn Seb'in'in felsefesi, varlığın mutlak birliği fikrini esas alan bir ontoloji ile bu birliğin derin iç tecrübeyle kavranmasını (tahkik) öngören bir psikoloji ve epistemoloji üzerinde temellenmiş-

tir. Onu kendinden önceki İslâm felsefe geleneğinden ayıran önemli husus varlık felsefesi hakkındaki bu katı ve aykırı tavrıdır. Bu ontolojinin ana fikri, gerçek varlıkla vehmî-hayalî varlık ayırımına giderek somut varlıkların ferdî gerçekliğini inkâr etmektir. Tek tek varlıkların gerçek varlığa sahip olmadığı, aslında vehim gücünün insanı böyle bir saniya götürdüğü fikri, tam anlamıyla bir yanılmasadan ibaret olan çokluk dünyasının aşılıp mutlak birliğe ulaşmanın yöntemini veren tahkikle tamamlanmıştır. İbn Seb'in, yaşadığı dönemde etkin şekilde varlığını sürdüren ilim (fıkıh-kelâm), felsefe ve tasavvuf geleneklerini yahut bu geleneklerin mümtaz temsilcilerini şiddetle eleştirirken kendi ontolojik ve epistemolojik ölçütlerini esas almıştır.

Gerek *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkiliyye* gerekse *Büddü'l-ârif* adlı eserlerinde ortaya koyduğu birikimden onun ciddi bir felsefî formasyona sahip olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar filozofları fikir ve yöntem açısından eleştirse de kendi düşüncelerini temellendirirken felsefî birikim ve terminolojiden yararlanmayı bilmiştir (*el-Büddü'l-ârif*, s. 96). Ancak bu durum, onun kendisini tipik bir "felâsife" mensubu olarak tanımlamadığı yahut böyle tanınmak istemediği gerçeğini ortadan kaldırmaz. İbn Seb'in, kendi öğretisini geliştirme yolunda çekinmeden felsefî birikime başvurmaya, ancak felsefenin sınırlarını aşmanın gerekliliğine de daima dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra bilgi edinmenin başlangıç sürecini tanımlamış, bilgi yoluna girmenin ve yolda olmanın gerekliliğini her fırsatta vurgulamıştır. Buna ilâve olarak mistik fikirlerin sisteminin merkezî temalarını oluşturması, sûfilere eleştirmekten ziyade övmesi ve kısa risâlelerinde mistik bir söylemi benimsemesi göz önünde bulundurulduğunda onun tasavvuf geleneğine daha yakın olduğu söylenebilir (*a.g.e.*, s. 123-124). Dolayısıyla İbn Seb'in'in felsefeyle mistisizmin bir sentezini oluşturma girişiminde her iki unsurun eşit ağırlıkta olmadığı, mistik yaklaşımın daima ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak filozofun rasyonal mistisizminde ideal bilge tipi geleneksel sûfî olarak değil "muhakkık-mukarreb" olarak adlandırılır. Bu adlandırmanın, onun "ilmü't-tahkik" dediği (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 13) rasyonal mistik bilgi edinme ve gerçeğe erme yöntemiyle ilgisi vardır. Ayrıca "tahkik" onun felsefesinde, varlığın mutlak birliğine ilişkin bilginin bilen özünde "bi-

len-bilinen-bilginin birliği" şeklinde gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir.

İbn Seb'in'in, daha önce İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in eserlerinde atıfta buldukları "el-hikmetü'l-Meşrikiyye" tasavvurunu söz konusu varlık-bilgi özdeşleşmesine indirgeyişi, onun felsefe anlayışını yansıtmaması bakımından önem taşımaktadır. İbn Seb'in'in tanımladığı Meşriki hikmet, mantıkî tanım ve çıkarımdan önce yahut bilginin kavramsal formlarının ötesinde bilgi-bilen-bilinenin bir olduğu seviyeye ulaşanların gerçek birlik fikrine dayalı hikmet geleneğidir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Seb'in, bu hikmet geleneğini eski çağların Hermesçiliğine kadar geri götürmektedir (*Büddü'l-ârif*, s. 29, 37-38).

Filozofun Meşşâî geleneği tasvir ve tenkide yönelik tesbitleri çok defa kendi metafiziğini yansıtmaz, ancak bu tesbitleri arasında da savunduğu mutlak birlik öğretisine ve tahkik yöntemine zaman zaman atıflarda bulunmaktadırlar. Böyle durumlarda İbn Seb'in'in yaklaşım biçimi ve terminolojisini hedef kitlesine göre ayarlama gayreti dikkat çekicidir. Meselâ *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkiliyye*'de Sicilya kralının bağlı bulunduğu Grek felsefe geleneğini daima göz önünde bulundurduğu, kralın sorularını belirleyen bu geleneğin kendi cevaplarını da belirleyeceğini vurgulamaktadır. Çünkü Sicilya kralı sorularını "muhakkık" olarak sormamaktadır ve dolayısıyla ona verilecek cevaplar da Aristoculuğa dayalı açıklamalar şeklinde olacaktır. Ancak filozofun kendi özgün fikirleri bu cevaplardan bağımsız ve Aristocu sistemden tamamen farklıdır (*el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkiliyye*, s. 27, 71). İbn Seb'in, Aristo'nun burhana dayalı fikirlerini hatalı bulmamakla birlikte bütün söylediklerinin isabetli olmadığını belirtir. Nitekim âlemin kâdemi fikrine dair kanıtları temelsizdir. Filozof Aristo'ya pekâlâ karşı çıkılabileceğini, esasen felsefede kaosun, onun yanlış fikirlere sahip olabileceğini kabul etmeyip olmayacak yorumlara yönelenlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Esas olan, herkesin herhangi bir felsefî otoriteyi mutlaklaştırmadan gerçeği bizzat araştırmasıdır. Bu bağlamda körü körüne takliden reddi, onun tahkike yaptığı vurgunun bir yansıması şeklinde kendini göstermektedir (*a.g.e.*, s. 11). Sicilya kralına Aristoculuğu iyi kavrama ve hatta aşma yolundaki telkinleri kendi özgün fikirlerine ait çarpıcı imalarla tamamlanmaktadır. Meselâ gerçek metafiziğin "mutlak varlıkla bir olmak" (ittihâd) şeklinde bir gayesi olduğu,

zaman ve mekân kategorileri aşıldığında Tanrı-âlem münasebetiyle ilgili felsefi problemlerin de problem olmaktan çıkacağı, mutlak varlığın bilinmesiyle O'ndan başka varlıkların yok olduğunun da bilineceği, muhakkıklara mahsus bu bilginin tasavvufî sülûkle elde edileceği gibi Aristocu gelenekten kopuk fikirlerini Sicilya kralına tam bir özgüven duygusu içinde tanıtmaktadır (a.g.e., s. 24, 26-27, 42-43).

İbn Seb'in'in *Büddü'l-ârif* adlı eseri de Meşâilîği hareket noktası sayan bir yaklaşımla yazılmıştır; ancak varmak istediği sonuçlar bakımından bu felsefe köklü eleştirileri hak etmektedir. Kendi eserine verdiği ismin de çağrıştırdığı üzere "ârifler için kılavuz" olarak değerlendirdiği, tahkike dayalı yöntem, Aristocu mantığını bilmenin ve Aristocu felsefeyi eleştirmenin ötesinde onu aşmak ve köklerini kadim Hermesçiliğe dayandırdığı "Meşriki hikmet" seviyesine ulaşmaktır (*Büddü'l-ârif*, s. 29, 38). Onun felsefesinin Hermesçi niteliği, entelektüel ve mistik tavrı kendinde birleştirmesinde görülmektedir. İbn Seb'in, kendisini felsefe ve geleneksel tasavvuftan biriyle özdeşleştirmeden bu ikisini Hermesçi bir perspektifte uzlaştırmıştır. Bu felsefenin hedefi, maddî dünyadan soyutlanma ve Hermesçiler'in "kelime" yahut "hikmet" dediği "logos" ile birleşmedir (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 6, 13; krş. *Büddü'l-ârif*, s. 190). İbn Seb'in, sâlikin iyi bir mantık eğitimi görmesi gerektiğini ileri sürecek kadar rasyonel tavrı önemsemmiştir (a.g.e., s. 54-55). Ancak mistik tecrübenin mantık kategorilerini aşmayı zorunlu kıldığı fikri de filozofun ana fikirlerinden birini oluşturmaktadır. Zira ârifin çokluktan birliğe doğru olan yolculuğunda mantık hem gerekli olan hem de aşılması gereken bir araçtır. Ayrıca hurûf ve simya ilmi gibi gizli ilimlere verdiği önem Hermesçi tavrının başka bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (İbn Seb'in'in Hermesçiliği hakkında bk. Cornell, sy. 22 [1997], s. 56-78).

Onun tahkik yöntemine yaptığı vurgu, esasen gıyabî üstadı İbn Dahhâk'in "tahkiku't-tevhîd" (birliğin gerçekleşmesi) öğretisine dayanmaktadır. Bu öğreti, "ilâhî isimleri Hak ismine indirgeyerek zihni müşahedeleri aşmak suretiyle tevhidi gerçekleştirmek" anlamına gelmektedir. Tevhidin, Hak dışındaki ilâhî isimlerin ve sonuç olarak ilimlerin aşılarda ârifin kendi iç dünyasında gerçekleştirilmesi İbn Seb'in'de de merkezî bir mesele olarak ele alınmıştır (Massignon, II, s. 316-317).

İbn Seb'in'in kendisinden önceki filozof ve düşünürlere yönelttiği eleştiriler onun felsefi - mistik tavrı hakkında fikir verecek niteliktedir. Buna göre İbn Bâcce, Aristocu bir yaklaşımla kaleme aldığı *Risâletü'l-ittisâl* adlı eserinde insan aklının faallıkla birleşmesi meselesini çözdüğünü haklı yere ileri sürmüş ve gerçekte düalizmi aşmamış bir filozoftur. Fikirlerinin çoğu safsatadan ibarettir ve buna rağmen kendini beğenmiş bir tavra sahiptir. Endülüs felsefe geleneğinden İbn Tufeyl'in ise insanın maddî âlemden tecrüd edip hikmetle (kelime) ittisâl etmesi meselelerinde kafası hayli karışık olup kendisi hezeyanlara dalmış bir kimsedir. Eleştirilerini İbn Rüşd'e de yönelten İbn Seb'in bu filozofu Aristocu düşkünü, onun otoritesini yücelten, onu körü körüne taklit eden biri olmakla itham eder. Filozofa göre İbn Rüşd'ün Aristocu taklitçiliği saçma fikirlerinde onu izlemeye varacak kadar derindir. Bu yüzden kendisi özgün eserler ortaya koyamamıştır. Doğu İslâmı'nın iki büyük filozofu Fârâbî ile İbn Sînâ da onun eleştiri oklarından kurtulamamıştır. Bunlardan ilki, özellikle akıl konusunda tereddüt ve çelişkiler içinde olan kafası karışık bir filozoftur. Genellikle mantık üzerine yazmış ve metafiziğe yeterince önem vermemiştir. Buna rağmen İslâm filozoflarının içinde en anlayışlı, antik ilimleri en iyi kavramış olanı odur. Aslında içlerinde yalnızca Fârâbî gerçek anlamda filozoftur. Hayatının son dönemlerinde gerçeği kavramış, ona uygun yaşamış ve muhakkık olarak vefat etmiştir. İbn Sînâ ise safsatacının biridir. Eserlerinde tantana çok, fayda ise pek azdır. Meşriki felsefeyi kavradığını ileri sürmüştü de onun kokusu bile eserlerine sinmemiştir. Eflâtun'dan çokça etkilenmiştir; fakat kendine ait fikirlerde doğruya rastlamak mümkün değildir. En kaliteli eseri *eş-Şifâ*'dır; ancak bu eser de karmakarışıktır. Her ne kadar kendisine çok şey borçlu olduğu konular vârit olmuşsa da bu eserinde Aristocu'ya muhalefet etmiştir. Metafiziği en güzel şekilde *el-İşârât* ile *Hay b. Yakzân* adlı sembolik eserinde ortaya koymuştur. Bu eserlerindeki fikirlerinin çoğu Eflâtun'un *Kanunlar (en-Nevâmîs)* adlı eserinden ve süfi sözlerinden mülhemdir. Gazzâlî'ye gelince o "beyansız lisan, kelâmsız ses"tir. Birbirine zıt akımları terkîp edip uzlaştırmıştır. İçinde bulunduğu şaşkınlık üzüntü verici cinstendir. Bazan süfi, bazan filozof, bazı kere Eş'arî, fakih veya dilediği başka biri gibi düşünür. Antik ilimler hakkındaki formasyonu

örümceğin ağından daha zayıftır. Tasavvuf girişi de anlayışsızlığın dayattığı bir zorunlulukla olmuştur. Çeşitli yanlışların sonucu olarak ulaştığı soyut kavramların gerçeği yansıttığını ve böylece hakikate ulaştığını sanmıştır. Fikirlerinin çoğu *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nden alınmadır. Nitekim akıl konusunda Pisagorcular gibi düşünmektedir. Aslında felsefede kendi ilmî kariyerinde olduğu gibi zayıftır. Dolayısıyla onun meşhur İslâm âlimlerinden ve büyük süfilerden sayılmasından dolayı özür dilemesi gerekirdi (*Büddü'l-ârif*, s. 143-145; Fârâbî ile ilgili değerlendirme için krş. *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkiliye*, s. 74; İbn Tufeyl için bk. *Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 13).

Bu değerlendirmelerinden hareketle İbn Seb'in'in güçlü bir felsefe formasyonuna sahip olmayı önemseydiği, ancak felsefi araştırmayı bir otoriteye körü körüne bağlanmak değil özgünlük peşinde bir etkinlik olarak gördüğü, safsatadan arınmış, gösterişten uzak felsefi çabanın, sonunda insanı çelişki ve tereddütten kurtarıp gerçek metafiziğe, yani "Meşriki hikmet"e ulaştıracağına inandığı söylenebilir. Ancak İbn Seb'in, kendinden önceki İslâm filozoflarını pek de haklı olmayan gerekçelerle eleştirirken İslâm'a aykırı olduğu kadar ilmin ve düşüncenin önünü tıkayan pantaizmi idealize etmesi bir saplantı olarak değerlendirilebilir.

İbn Seb'in'in ontolojisi varlığın mutlak birliğini (el-vaḥdetü'l-mutlaka) esas alır (a.g.e., s. 149). Bu öğretiyi öteki vahdet anlayışlarından ayıran husus, mevcûdat denilen Allah'tan başka nesnelere ontolojik gerçekliğini mutlak biçimde reddetmesidir. İbn Seb'in'in sisteminde âlemdaki varlık mertebeleri sadece kavramsal (itibarî) gerçekliğe sahip sayılmış, dolayısıyla bir felsefi sistemde ele alınması gereken kozmolojik, psikolojik ve epistemolojik meseleler mutlak birlik fikrine dayalı ontolojinin egemenliğine verilmiştir (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26). Bu ontolojide mutlak anlamda var ve bir olan Allah'tır. "Sadece varlık vardır"; "Sadece O'nun mahiyeti vardır" ve "O'ndan başka hiçbir şey yoktur" (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 10-11). Mutlak bir olarak Tanrı İbn Seb'in'in ontolojisinde "Allah, Hak, kül, hüve hüve, el-mensûb ileyh, câmi', eys, el-esah, asl, vâhid" gibi isimlerle anılır (a.g.e., s. 12). Böylece O'nun emsalsizliği, varlığın ilkesi olarak her şeyi kuşattığı, hakiki varlık olduğu, her şeyin kendisine döneceği aslın ve tüm gerçeğin O olduğu, O'ndan başka ontolojik gerçekliğin bulunmadığı

belirtilir. Bütün bu tavsifler, İbn Seb'in birçok risâlesinde tekrarladığı "yalnızca Allah" ifadesinde özetlenmiştir (a.g.e., s. 32-34). O'ndan başka bir varlık (eys) ontolojik gerçeklik olarak kabul edilmeyince Allah ile âlem arasında tam bir ontolojik sürekliliğin kabul edilmesi tabiidir. Ancak bu, âlemin Tanrı olduğu yahut Tanrı'nın kozmik varlıktan ibaret bulunduğu anlamına gelmez. Filozofun, sonu materyalizme varacak bir panteizmi Sokrat ile birlikte reddettiği görülmektedir (el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkılliye, s. 38). İbn Seb'in öğretisi, kozmik varlığın yahut bu varlığa ait hiyerarşinin bağımsız bir ontolojik gerçekliğe sahip olmadığı, tek tek varlıkların gerçek anlamda var olmamalarından ötürü bağımsız bir çokluk âlemi oluşturamayacağı esasına dayanır (Resâ'ilü İbn Seb'in, s. 110-111). Açıkçası kozmik düzeyde kendi zâtıyla kâim cevherlerin sayısal bir çokluk oluşturduğu inkâr edilmeli, fertlere ait cevherlerin varlıkları mutlak varlık karşısında mukayyet varlık sayılmalıdır (a.g.e., s. 10). Mukayyet olan, yani kendi zâtı olmayıp mutlak zâtın varlığına bağımlı olan varlıkların bağımsız zat olduklarını farzetmek, onlara çokluk nisbet etmek, yahut haklarında mantık kategorileri uyarınca hükümler vermek tamamen vehme dayalı kavramlaştırmalardır. Kozmik varlıkta ne varsa hepsi mutlak zâta aittir. Tanrı, ilk sebep olarak bütün eşyada aynı durumda mevcuttur (Büddü'l-ârif, s. 148). Esasen mutlak varlık mevcûdatın sûreti yani onu o kılan ontolojik gerçekliğidir (Resâ'ilü İbn Seb'in, s. 134-135). Kozmik varlık ve oluşlar bu küllî sûretin biçimlendirici emir ve fiilinden ibarettir. Allah'ın var oluşun fiilî ilkesi olarak sûret, O'ndan başka her şeyin var olabilme imkânı olarak madde tarzında tavsif edilmesi İbn Seb'in ontolojisini mistik bir Hilomorfizm'e dönüştürmüştür (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26). Bu yüzden mutlak varlık kendini andığında emir ve mülkü olan her şeyi anmış olur; ancak mukayyet varlık kendini andığında hiçbir şeyi anmamış olur (M. Yâsir Şeref, s. 115-116).

Bu ontolojide mutlak, "varlık dairesi" kavramıyla da temellendirilmektedir. Bu daire bütün yaratıkları kuşatmaktadır. Mukayyet varlık denilen yaratıkların (mevcûdat) mutlaka nisbeti, O'na her açıdan eşit mesafede olan merkez noktasının kuşatıcı daireye nisbeti gibidir. Bu açıklama biçiminde daire kavramıyla ilâhî isimlerden olan "el-muhît" (her şeyi kuşatan) arasında paralellik kurulmaktadır. Ancak

bu benzetme aynı zamanda "tahkik" denilen epistemolojiyi de açıklamakta ve bu açıklama bir tür fenomenoloji biçiminde ortaya çıkmaktadır. Gerçeğin bilgisi peşindeki ârif, esasen vehmî bir daireden ibaret olan dış dünyayı zihninde buna tekabül eden dairenin merkezinde toplar. Böylece dış dünyanın vehme dayalı varlığı zihninde bir noktaya indirgenmiş ve geride mutlak ve mücerret daire kalmış olur. Bu daire mutlak varlığın ihata-sıdır ve artık mukayyet varlıklar şuurda "el-muhît"e eşit mesafedeki Öklidyen bir noktadan ibaret kalmıştır. Şuur planında gerçekleşen bu idrak makrokozmetik plandaki hakikatin aynıdır (Resâ'ilü İbn Seb'in, s. 11).

Açıkçası fenomenler âlemi denilen ve ontolojik gerçekliğe nisbetle bir vehimden ibaret olan mukayyet varlıklar alanı şuurda mutlak varlığa irca edilmektedir. Allah'ın fiil ve eserleri sıfatlarına, sıfatları da mutlak zâta indirgenmekte ve geriye "yalnızca Allah" kalmaktadır. Mutlak varlık ve birlik bir defa idrak edildiğinde (vecd) O'ndan başka mukayyet varlıklar şuurda mahvolmakta, O'ndan başka mâ-lumlar fenâ bulup hiçliğe düşmekte, geride mâlum, âlim ve ilmin birliği kalmaktadır. Bu seviyede bilgiyle varlık özdeşleşmiş, gerçek metafizik bilgi artık benliği yok olmuş bir şuur katmanında varlık kazanmıştır.

İbn Seb'in, sâlikin mutlak birliğe ulaşacağı aşamaları, geometri terimlerinin yanı sıra mantık terimleriyle de açıklamıştır. Birinci aşamada sâlik maddeden bağımsız zatları teemmül ederek ilk soyutlama işlemine yönelir. Varlığın sürekli akıp duran tek biçimli bütünlüğünü bu aşamada farkedir. İkinci aşamada sâlik vehim gücünü yoğunlaştırarak soyut gerçeklikle birleştiğini düşünür. Böylece nefsin dış dünyanın gerçekliğini vehmedici eğilimi kontrol altına alınmış olur. Bu eğilimin azalması birliğin kavranması ihtimalini arttırır. Üçüncü merhalede ise Aristo mantığının formları göz ardı edilip aşılır. Artık bu formların ötesinde yepyeni bir kıyas türü oluşmuştur. Bu kıyasın orta terimi hayır (hayrül-umûr), küçük terimi vekar, büyük terimi birleme (tefrîd), neticesi ruhanî saadettir. Bu kıyasta burhanın şartı Allah'tan gelen fetih yani mânevî açılımdır.

Mutlak varlığı kavrama süreci "ben" in kozmosu aşama aşama "el-muhît"e irca etme sürecidir. Kozmik varlığı kendi nefsinde latif biçimde ve onun bir örneği olarak yeniden kavrayan sâlik, hem kozmik

varlığı kuşatmış hem de onun tarafından kuşatılmıştır. Şuurun derinliklerindeki bu mânevî tecrübe "el-muhît" in ihatasıyla paralel düşmekle sonuçlanır. Bu tecrübenin yaşanmasında çift tekle karışır, gül kokusu en kötü kokuyla aynı olur, cumartesi günü pazara (ahad) katışır, nihayet muvahhid, ahadın "ayn"ı olur (a.g.e., s. 131-133). Bütün zıtlıkların ortadan kalktığı ve mutlak birliğin idraki içinde eridiği bu mânevî tecrübe Aristo mantığının bütün kategorilerini de anlamsız hale getirecektir.

İbn Seb'in Aristo mantığının eleştirisini bu yüzden yapmıştır. Öncelikle filozofların tanım (had) teorisine yönelen düşünür, cüzi nesnelere tanımının sabit olduğu var sayımını reddeder. Çünkü duyulur cüzi nesnelere değişkendir ve sabit tanım var sayımı onların tabiatına aykırıdır. Esasen tanımın varlık, onun sıfatı ve ibare unsurlarından oluştuğunu söyleyen İbn Seb'in, son iki unsuru varlığa indirgeyerek tanımın varlıktan ibaret olduğunu öne sürmektedir (Büddü'l-ârif, s. 35-37). Dolayısıyla tanım İbn Seb'in için bir tür adlandırılmadan (nominalizm) ibarettir ve gerçeğin yerine geçemez. Zira varlığı kavramanın yolu onun mutlak varlık açısından birleşmesidir. Tanımın kurucu kavramları olan küllîler ise varlıkta çokluk olduğu vehmini telkin etmektedir. İbn Seb'in, monist yaklaşımıyla kategorileri de cüretli bir tahlile tâbi tutar ve onları mutlak varlık fikri açısından çözümler. Her şeyden önce mutlak cevherden başka cevher yoktur. O birdir, değişmez, kendi başına kâimdir. Bu durum, mukayyet varlıklar planında cevher-araz ayırımının saçma olduğunu gösterir. Çünkü mutlak varlıktan başka kendi zâtıyla kâim varlık yoktur (a.g.e., s. 65, 69; krş. el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkılliye, s. 55). Dolayısıyla kategoriler teorisi tahkik yöntemiyle uzlaşmaz. Onlar mutlak varlık ve birliğin bilinmesi için başvurulmaya elverişli değildir. Ancak duyularımıza hitap eden, hakkında fikir yürütülebilen, vehim gücüyle cüzi mânalarına ulaştığımız bir âlem varsa bu âlem on kategoriyle işaret edilen âlemdir (Muhammed Yâsir Şeref, s. 161). Şu halde kategoriler, duyu ve vehim gücüne dayalı olarak başvurduğumuz şuur kalıplarıdır; onların işaret ettiği nice-likler, nisbet ve izâfetler aşılmadıkça ortak duyum yahut vehmin ötesindeki gerçeğe ulaşamaz.

Filozofun varlık görüşü, Tanrı-âlem arasında tam bir ontolojik süreklilik kabul ettiği için onun henüz hayatta iken bas-

kılara mâruz kalmasına ve daha sonraki bir kısım tabakat kitaplarında kötü bir şöretle anılmasına yol açmıştır. Onun mutlak birlik anlayışına en etkili ve sistematik eleştiri Takıyyüddin İbn Teymiyye'den gelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisine şiddetli hücumlar yönelttiği bilinen düşünür, eleştiri oklarını İbn Seb'in'in görüşlerine yönelttiğinde bu görüşler Mısır'da hâlâ etkili bir akım (Seb'niyye) olarak varlığını sürdürmekteydi. İbn Teymiyye, onun Tanrı'yı yaratılmış varlıkların bir cüzü gibi tavsif etmeye çalıştığı düşüncesindedir. Tanrı, "her mevcuttaki vücûd" yahut "bütünüyle vücûd" kabul edilince bu, Allah'ın mevcut kıldığı varlıkların Hakk'ın ilmi dolayısıyla kendisiyle aynı olduğu anlamına gelir. Bu ise Tanrı ile âlem arasındaki mutlak ayrımı ortadan kaldırmak demektir. Bunlar İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine paralel fikirlerdir ve zaten ondan alınmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî, düşüncelerini dinî kaynaklara dayandırmaya çalışırken İbn Seb'in felsefi söylemi seçmiştir. İbn Teymiyye'ye göre İbn Seb'in, İbnü'l-Arabî'den daha iyi felsefe bilmekteydi. Müellif bu iki düşünürün Cüveynî, Fahreddin er-Râzî gibi bilginlerden yararlandığını belirttiğinden sonra onların Gazzâlî'nin de girdiği felsefi tasavvuf yolunu sürdürdüğünü ileri sürmüştür (*Buğyetü'l-mürtâd*, s. 431-432, 437, 442, 445; krş. *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 91-93, 185; krş. *Mecmû'atü' fetâvâ*, II, 306, 472). İbn Haldûn ise İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle İbn Seb'in'in vahdet-i mutlakla öğretilerini birbirinden ayırmıştır. Buna göre ilkinin, "tecellî" kavramına dayalı olarak varlık mertebelerinin her birini hakikat sayan ontolojisine karşılık ikincisi tam anlamıyla bir panteizmdir. Çünkü bu öğretilerde Tanrı görünen ve görünmeyen şeylerin toplamıdır. Bu mutlak varlık taaddüt etmez; farklı benlikler, çokluk arzeden nesnelere vehmin hükümlerinden ibarettir. Vehimler aşılığında âlem ve içindekilerin "bir"den ibaret olduğu anlaşılır. Bu fırka yöntemlerine "tahkik ilmi" adını vermiştir. İbn Seb'in, bu görüşün hiçbir aşırıda işitilmediğini belirterek mutlak bir özgünlük iddiasında bulunmuştur (*Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 58-63; krş. *Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 13). Vahdet fikrinin bu iki ekolü arasındaki farklar oldukça açıktır. "Sadece varlık var" önermesinin henüz varlık kokusu almaması anlamında doğrudur. Ayrıca İbnü'l-Arabî'ye göre zât bilinemez; süfi müşahedesinin nesnesi ilâhî isimlerin tecellîsidir ve bu tecellînin eseri olarak âlemin ontolo-

jik gerçekliği vardır. İbn Seb'in'de ise zât mistik birleşmeyle bilinir. İlâhî isimler aşılarak "yalnızca Allah" görülür. Birlikçokluk tezadı ise çokluk olmadığı için yoktur (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26-27).

İbn Seb'in bazı Batılı filozoflarla karşılaştırılmıştır. Abdurrahman Bedevî, filozofun zıtların birliği görüşüyle Hegel diyalektiğini müjdelediği iddiasında bulunurken (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, neşredenin girişi, s. 10) Muhammed Yâsir Şeref de onu Hegel'in yanı sıra Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Schelling, Schopenhauer gibi filozoflarla mukayese etmiştir (*el-Vahdetü'l-mutlakâ*, s. 207-214).

Eserleri. 1. Büddü'l-ârif*. Düşünürün mantık ve tabiat felsefesine dair temel yaklaşımını ortaya koyan ünlü eseridir. Bu çerçevede psikoloji ve epistemoloji meseleleri de ele alınmıştır. İbn Seb'in'in çağındaki kelâm ve felsefe akımlarına karşı olan eleştirel tavrı eserin belirgin bir özelliğini oluşturur (nşr. Corc Kettûre, Beyrut 1978). **2. el-Kelâm 'ale'l-mesâ'il-i's-Şıkkılliye** (*el-Ecvibetü's-Şıkkılliye*). Batı'da İslâm felsefesine düşkünlüğünden dolayı "vaftiz edilmiş sultan" olarak da anılan (Watt, s. 5) Sicilya Kralı I. Frederick von Hohenstaufen'in felsefi sorularına cevap olarak yazılmıştır. Bu sorular, Aristonun âlemin ezelliliği hakkındaki görüşlerinin delili; metafizik disiplininin gayesi ve -eğer varsa- zorunlu önermeleri; kategoriler, ilimlerdeki uygulaması ve sayıları; nefsin ölümsüzlüğünün delili ve bu konuda Aristo ile İskender Afrodîsi arasındaki fikrî ayrılık konularında olmak üzere dört tanedir. Kralın Mısır, Şam, Irak, Anadolu (Derûb) ve Yemen yörelerine de gönderdiği bu sorulara müslümanlarca verilen cevaplar onu tatmin etmemiş, kendisine Endülüslü İbn Seb'in'den söz edilmesi üzerine Muvahhidî Sultanı Abdülvâhid er-Reşîd'e başvurmuştur. Durum Sebte valisine iletilmiş, Vali İbn Haldûn sultanın emrini İbn Seb'in'e bildirerek Sicilya kralının yolladığı hediyeleri filozofa vermiştir. Hediyeleri kabul etmeyen İbn Seb'in, eseri Allah rızası ve İslâm dininin galibiyeti için kaleme alacağını belirtmiştir. Cevaplar kralı çok memnun etmiş ve filozofa yeniden kıymetli hediyeler göndermiştir. Ancak İbn Seb'in bunları da geri çevirmiştir (*el-Kelâm 'ale'l-mesâ'il-i's-Şıkkılliye*, s. 5). Filozofun cevapları, onun Yunan felsefesiyle (özellikle Aristoculuk) İslâm felsefe geleneğine dair birikimi hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Eserin yegâne yazma nüshası Oxford'tadır (Bodleian Library, nr. 456/1). M. Şerefettin Yaltkaya eseri önce *Sicilya Ce-*

vapları adıyla Türkçe'ye tercüme etmiş (İstanbul 1934), daha sonra *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'il-i's-Şıkkılliye* adıyla Arapça'sını neşretmiştir (Beyrut 1941). Henry Corbin bu neşre on dokuz sayfalık Fransızca bir önsöz yazmıştır. **3. Resâ'il.** İbn Seb'in'in felsefi-tasavvufi görüşlerini içeren yirmi kısa risâleden ibaret olup Dârü'l-kütübü'l-Misriyye'deki bir mecmuada (Teymüriyye, Tasavvuf, nr. 149) bulunmaktadır. Bazılarına isim verilmemiş olan bu risâleler mecmuadaki sıraya göre şunlardır: *Kitâbü'l-'Ahd* (meçhul bir müellifin şerhiyle), *Kitâbü'n-Naşiha* (*er-Risâletü'n-Nüriyye*), *Kelâm li'bn Seb'in*, *Kitâbü'l-Kavsiyye*, *Risâle*, *Hişbullâh bilisâni nûrih*, *Kelâm li'bn Seb'in*, *Kitâbü'l-Elvâh*, *Kelâm li'bn Seb'in*, *Kelâmühû fi vaşiyye*, *Risâle*, *Kelâmühû fi veşâyâ li-aşhâbih*, *Risâletü't-teveccüh*, *Risâle* (*el-Fethu'l-müşterek*), *Kelâmühû müstemil 'alâ envârih*, *er-Risâletü'l-fakiriyye*, *er-Risâletü'r-rıdvâniyye*, *Kitâb fihi hikem ve mevâ'iz*, *Kelâmühû fi 'arefe*, *Kitâbü'l-İhâta*. Bu risâleler *Resâ'ilü İbn Seb'in* adıyla Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1956). Ancak bu neşirde yazma nüshada *Risâletü't-teveccüh* olarak geçen risâle sadece *Risâle* başlığıyla, Teftâzânî'nin *el-Fethu'l-müşterek* olduğunu ileri sürdüğü risâle ise (*İbn Seb'in ve felsefetühû's-şüfiyye*, s. 105-106) *Mülâhazât 'alâ Büddü'l-ârif* adıyla yayımlanmıştır. Bu metin, Bursa İl Halk Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 1498) bazı nüsha farklarıyla ve *Miftâhu Büddü'l-ârif* ismiyle yer almaktadır. Anılan nüsha Bekir Karlığa tarafından tanıtılmış ve neşredilmiştir (bk. bibl.).

İbn Seb'in'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Risâle fi esrâri'l-kevâkib ve'd-derc ve'l-burûc ve havâşşuhâ*, *Kitâbü'l-Beht*, *er-Risâletü'l-hikemiyye*, *Şerhu Kitâbi İdris*, *Lemhatü'l-hurûf*, *Hişbü'l-feth ve'n-nûr*, *Hişbü'l-ferec ve'l-istihlâş*, *Hişbü'l-hıfz ve's-şavt*, *el-Bahş fi's-şe'ni'l-'azîz*, *Kitâbü'l-Lehv*, *Kenzü'l-muğrimin fi'l-hurûf ve'l-efvâk*, *Neticetü'l-hikem*, *er-Risâletü'l-Asba'iyye*, *Kitâbü's-Sefer* (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, neşredenin girişi, s. 17-23; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 98-144; Muhammed Yâsir Şeref, s. 33-42; *DMBİ*, III, 661-664). İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ından ibaret olan *Esrârü'l-Hikmeti'l-Merrikıyye* adlı eseriyse Takıyyüddin el-Umevî'ye ait *Kitâbü'l-Edvâr* yayınlılıkla İbn Seb'in'e nisbet edilmiştir (Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 144-145).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Seb'in, *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkılliye* (nşr. M. Şerefeddin Yalıtıkaya), Beyrut 1941, s. 5, 11, 24, 26-27, 38, 55, 71, 77; a.mlf., *Resâ'ilü İbn Seb'in* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1956, s. 6, 10-13, 32-34, 110-111, 131-135, 149; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-23; a.mlf., *Büddü'l-ârif* (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 29, 35-38, 54-55, 65, 69, 96, 123-124, 143-145, 148, 190; Bâdisi, *el-Makşadü's-şerif ve menze'i'l-laîf fi't-ta'rîf bi-şulehâ'i'r-Rif* (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Rabat 1402/1982, s. 32-35, 69; İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd* (nşr. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveys), [baskı yeri yok] 1408/1988 (Mektebetü'l-ulüm ve'l-hikem), s. 431-448; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 91-93, 185; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, II, 306, 472; Zehebî, *el-İber*, III, 320; a.mlf., *Düvelü'l-İslâm*, Beyrut 1405/1985, s. 371; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 253-255; Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 60-65; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 171; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 261; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 31-38; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 58-63; Fâsî, *el-İkdü's-şemîn*, V, 326-335; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 323; Makkarî, *Nefhu't-ţib*, II, 196-207; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 329-330; Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972, s. 5; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, *İbn Seb'in ve felsefetühü's-şüfiyye*, Beyrut 1973, s. 71-72, 98-145, 166-173; a.mlf. - O. Leaman, "İbn Sab'in", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, I, 346-349; Muhammed Yâsir Şeref, *el-Vahdetü'l-mu'tlaka 'inde İbn Seb'in*, Bağdad 1981, s. 115-116, 161, 207-214; L. Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam* (trc. H. Mason), Princeton 1982, II, 316-317; H. Corbin, *History of Islamic Philosophy* (trc. L. Sherrard), London-New York 1993, s. 263-265; Bekir Karlığa, "Miftâhü Büddü'l-ârif", *İTED*, IX (1995), s. 303-343; N. Scott Johnson, "Ocean and Pearls: Ibn Sab'in, Shushtarî and the Doctrine of Absolute Unity", *Sufi: a Journal of Sufism*, sy. 25, London 1995, s. 24-31; Vincent J. Cornell, "The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermeticism of Ibn Sab'in", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, sy. 22, Oxford 1997, s. 41-79; Adolophe Faure, "İbn Sab'in", *ELP* (İng.), III, 921-922; Fethullah Müctebâî, "İbn Seb'in", *DMBİ*, III, 661-664.



İLHAN KUTLUER

İBN SEHL

(ابن سهل)

Ebü İshâk İbrâhîm b. Sehl
el-İsrâîlî el-İşbîlî
(ö. 649/1251 [?])

Endülüs'lü şair.

607 (1210) veya 609'da (1212) İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Yahudi asıllı olması sebebiyle önceleri Yahûdî ve İsrâîlî, İslâmîyet'i kabul ettikten sonra İşbîlî ve İslâmî nisbeleriyle tanındı. Müslümanlarla sıkı bir ilişki içinde olan Endülüs yahudileri Arap dili ve edebiyatıyla yakından ilgileniyorlardı. İbn Sehl de Ebû Ali eş-Şevbîn

ve Ebü'l-Hasan ed-Debbâc'dan Arap dili ve edebiyatına dair dersler aldı ve dinî ilimleri tahsil etti. Genç yaşta müslüman olan şair Hz. Peygamber hakkında bir be-diyye nazmetti.

Kurtuba (Cordoba), Mürsiye (Murcia) ve İşbîliye saraylarında yaşayan ve yöneticilerle ileri gelen devlet adamları için kasideler yazan İbn Sehl, özellikle İşbîliye'de vaktinin çoğunu içki ve eğlence meclislerinde irticâlen şiir okuyarak geçirdi. Muvahtidî hânedanı arasında çıkan iktidar kavgası esnasında sıkıntıya düşüncü İşbîliye'den ayrılarak (641/1243) Şerîş'e (Jerez de la Frontera) gitti. Vali Ebû Amr b. Hâlid ve daha sonra geçtiği Minorca adasında Vali Ebû Osman Saîd b. Hakem için kasideler yazdı. 646'da (1248) İspanyollar'ın İşbîliye'yi işgal etmeleri üzerine Mağrib'e giderek Sebte'ye (Ceuta) yerleşti. Burada Vali Ebû Ali Hasan b. Halâs'ın kâtibi oldu. Vali tarafından Hafsî Hükümdarı I. Ebû Abdullah el-Müstansır-Billâh'a hediye ve mektup götürmek üzere Tunus'a gönderildi. Valinin oğluyla birlikte Sebte'den ayrılarak İbn Sehl bindiği gemi fırtınaya yakalanıp batınca hayatını kaybetti. Bu olayın 649 (1251) veya 658 (1260) yılında meydana geldiği tahmin edilmektedir.

Mûsâ adında bir yahudi genç için yazdığı çok sayıda gazelden örnekler verilerek Müslümanlığı ciddi mânada tartışma konusu yapılan İbn Sehl bu şiirlerinde önce Mûsâ, daha sonra Muhammed adlı bir genci konu edindiğini, Hz. Muhammed'in gelmesiyle Mûsâ'nın dininin yürürlükten kalkması sebebiyle böyle yaptığını, dolayısıyla bu isimlerin Yahudilik ve İslâm için birer sembol olduğunu ifade etmiştir.

Endülüs'ün önemli şairlerinden olan İbn Sehl'in özellikle gazel tarzında başarılı olduğu kabul edilmektedir. Şiirlerinin çoğu kaybolmuştur. Çeşitli kaynaklardan derlenerek meydana getirilen divanındaki şiirlerin yarısından fazlası gazel tarzındadır. Bunların büyük bir kısmı Mûsâ ile Muhammed adlı gençler için yazılmıştır. Divanda Hz. Peygamber ve Şerîş Valisi Ebû Amr b. Hâlid'i övdüğü iki kasideyle kumandan ve vezir Ebû Bekir b. Gâlib için nazmettiği mersiye de yer almaktadır. İbn Sehl'in şiirlerinin önemli bir kısmını da müveşşahlar oluşturur. Tabiat ve şarap tasvirleriyle dostluk konularını işlediği bazı kıtaları da bulunmaktadır. İlk defa Hasan el-Attâr tarafından derlenip neşredilen divanı (Kahire 1279, 1302) Ahmed Hüseyin el-Karnî yeniden düzenleyip yayımlamıştır (Kahire 1344/1926). Eser, Attâr'ın derlemesine dayanılarak Osman

Halîl (Kahire 1928), İhsan Abbas (Beyrut 1967) ve Yüsrî Abdülganî (Beyrut 1408/1988) tarafından da neşredilmiştir. Ahmed Heykel, Escorial Library'deki nüshayı (nr. 379) esas alarak divanı neşre hazırlayıp şerhettiğini, ayrıca şair hakkında İspanyolca bir çalışma yaptığını belirtir (Mahrûs Minşâvî el-Câlî, s. 43). İbn Sehl'in, *ed-De-râri's-seb'* (Beyrut 1864) adlı eserin içinde yayımlanan uzunca bir müveşşahı Muhammed el-İfrânî el-Mağribî tarafından *el-Meslekü's-sehl fi şerhi tevşîhi İbn Sehl* adıyla şerhedilmiştir (Fas 1324/1906).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sehl, *Divân* (nşr. Yüsrî Abdülganî Abdullah), Beyrut 1408/1988, neşredeninin girişi, s. 5-11; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 5-11; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 20-30; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 244; Makkarî, *Nefhu't-ţib*, III, 523-526; Serkîs, *Mu'cem*, I, 123; Zirikî, *el-A'lâm*, I, 42-43; Ömer Feruh, *Târîhu'l-edeb*, VI, 174-182; Mahrûs Minşâvî el-Câlî, *Ebü Nüvâsî'l-Endelüs İbn Sehl el-İsrâ'îlî*, Kahire 1406/1986; Fevzi Sa'd İsa, *eş-Şifârü'l-Endelüsî*, İskenderiye 1991, s. 264-280; H. Monés, "İbn Sahl", *ELP* (İng.), III, 925.



İBRAHİM SARMİŞ

İBN SELÂME

(bk. HİBETULLAH b. SELÂME).

İBN SELEME

(bk. AHMED b. SELEME).

İBN SELLÂM el-CUMAHÎ

(ابن سلّام الجمحي)

Ebü Abdillâh Muhammed
b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim
el-Cumahî el-Basrî
(ö. 231/846 [?])

Tabakâtü fuşûlî's-şu'arâ'
adlı eseriyle tanınan edip, râvi,
Arap dili ve edebiyatı âlimi.

139 (756) veya 140 (757) yılında Basra'da doğdu. Kültürlü bir aileye mensuptur. Babası edip ve râvi idi. Büyük dedesi Sâlim, Kureyş kabilesinin Benî Cumah kolundan Kudâme b. Maz'ûn'un âzâtı olduğu için Cumahî nisbesini alan İbn Sellâm'ın hayatının büyük bir kısmı Bağdat'ta geçti. Başta babası olmak üzere Hammâd b. Seleme, Ebân b. Osman el-Becelî, Asmaî, Halef el-Ahmer, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Mufaddal ed-Dabbî, Beşşâr b. Bîrd ve Yûnus b. Habîb gibi âlimlerden ders alarak yetişti. Öğrencileri ve kendisinden rivayette bulunanlar

arasında oğlu Abdullah, yeğeni Ebû Halife el-Cumahî, Ahmed b. Hanbel, Sa'leb, Ebû Osman el-Mâzinî, Riyâşî, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Bekir b. Ebû Hayseme gibi şahsiyetler vardır. İbn Sellâm 231 (846) veya 232 (847) yılında Bağdat'ta vefat etti. Ebû Bekir ez-Zübeydî ise onun Basra'da öldüğünü kaydeder (*Tabakâtü'n-nahviyyîn*, s. 180). Arap tarihini, Arap dili ve edebiyatını çok iyi bildiği anlaşılan İbn Sellâm el-Cumahî edebiyat ve şiir konularında yaptığı tenkit, tahlil ve değerlendirmelerle bu alanda önemli yenilikler gerçekleştirmiştir. Câhiliye devri ve İslâmî dönem şiiri hakkında zamanına kadar gelen dağınık bilgileri derlemiş, onlara yeni bilgi ve görüşler ilâve etmiş, şiir tenkidinde esas alınacak ölçüleri belirlemiştir.

Eserleri. İbn Sellâm'ın kaynaklarda yedi eseri zikredilmekteyse de (İbnü'n-Ne'dîm, s. 35, 113) bunlardan sadece *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ'* (*Tabakâtü's-şu'arâ'*) günümüze ulaşmıştır. Bazı kaynaklarda zikredilen *Tabakâtü's-şu'arâ'î'l-Câhiliyyîn* ve *Tabakâtü's-şu'arâ'î'l-İslâmiyyîn*'in bu eserin farklı adları olduğu belirtilmiştir (Ömer Ferruh, II, 246; Tâhir Ahmed Mekkî, s. 155). Câhiliye devrinden Emevîler'in son dönemine kadar yetişmiş şairleri içine alan bu eserde müellif tesbit ettiği bazı ölçülere göre Arap şairlerini tabakalara ayırmış, şiir seçimi ve şiir tenkidi gibi konular üzerinde durmuştur. Mukaddimesinde takip ettiği metot, uydurma şiir, Arap gramerinin doğuşu ve aruz gibi önemli konulara işaret etmesi yanında özellikle iki husus esere ayrı bir önem kazandırmıştır. Bunlardan biri, kendi dönemine kadar bilinen edebî tenkide dair düşüncelerle birlikte şiir sanatı ve edebî zevk konusunda yer verdiği kendi tesbit ve düşünceleri, diğeri ise edebiyat tarihçileri için çok değerli bir malzeme mahiyetinde olan edebiyat ve şiir konularında belirleyip derlediği bilgilerdir. İbn Sellâm'ın mukaddimesinden eserin "Câhiliyyûn", "İslâmiyyûn" ve "Muhadramûn" olmak üzere üç tabakaya ayrıldığı izlenimi ortaya çıkıyorsa da mevcut şekliyle eserde muhadramûn tabakası yer almamış, ancak bu tabakadan olan şairleri İslâmî veya Câhilî tabakalara almıştır. Buna göre bir muhadram şairin şiirlerinde Câhilî özellikler ağırılıktaysa bu şair Câhilî, İslâmî özellikler ağırılıktaysa İslâmî sayılmıştır. Kendi içinde bölümlere ayrılmış beş kısımdan meydana gelen eserde 114 şair ele alınmıştır. Câhiliye devri şairleriyle ilgili bölümde on tabaka halinde kırk, mersiye şairlerine dair bölümde tek tabakada dört, şehir şairleriyle ilgili bö-

lümde Medine, Mekke, Tâif ve Bahreyn'den yirmi iki, yahudi şairlerine dair bölümde bir tabaka halinde sekiz ve İslâm şairleriyle ilgili bölümde on tabaka halinde kırk şaire yer verilmiştir.

Tabakâtü's-şu'arâ', ilk olarak Joseph Hell tarafından iki eksik nüsha esas alınmak suretiyle eser ve müellif hakkında Almanca bir mukaddimeyle birlikte yayımlanmıştır (Leiden 1916; Beyrut 1402/1982). Hâmid Accân el-Hadîdî el-Kütübî'nin ilk neşirde esas alınan nüshalardan birine dayanarak neşrettiği eserin (Kahire 1920) tam ve ilmi neşri Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından yapılmıştır (Kahire 1952). Mahmûd Muhammed Şâkir daha sonra başka nüshalara da başvurarak eseri tekrar yayımlamış (Kahire 1394/1974), bu neşrin ikinci baskısına "Bernâmecü Tabakâti fuhûli's-şu'arâ'" başlıklı bir inceleme ilâve etmiştir (baskı tarihi için bk. Abdülvehhâb es-Sâbûnî, I, 147).

İbn Sellâm'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Fâsil fi mülahi'l-aḥbâr ve'l-eş'âr*, *Büyûtâtü'l-'Arab*, *el-Hilâb ve icrâ'î'l-hayl*, *Garîbü'l-Kur'an*, *Tabakâtü'l-ulemâ'*, *Fürsânü's-şu'arâ'*. Ancak bunlardan bazılarının ayrı eserler olmayıp bir eserin farklı bölümleri olduğu da ileri sürülmüştür (Tâhir Ahmed Mekkî, s. 155).

BİBLİYOGRAFYA :

Cumahî, *Fuhûlü's-şu'arâ'*, neşreden giriş, I, 9-72; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luḡaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1984, s. 180; Hasan b. Abdullah el-Askerî, *Şerhu mâ yekâ'u fihî'l-Taşhîf* (nşr. Abdülazîz Ahmed), Kahire 1963, s. 74; İbnü'n-Ne'dîm, *el-Fihrist*, s. 35, 113; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 327; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XVIII, 204; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruwât*, III, 143-145; Safedî, *el-Vâfi*, III, 114; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 182; Hikmet Ali el-Evsi, *el-Mekâyisü'n-nakdiyye 'inde İbn Sellâm ve İbn Kuteybe*, Bağdat 1969; Tâhâ Ahmed İbrâhim, *Târîhu'n-nakdi'l-edebi 'inde'l-'Arab*, Dımaşk 1972, s. 74-87; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 37-38; Abdullah Abdülkerîm Ahmed el-Abbâdî, *el-Mekâyisü'n-nakdiyye fi Tabakâti fuhûli's-şu'arâ'* (yüksek lisans tezi, 1396/1976), Câmîatü ümmi'l-kurâ Külliyyetü's-şeria; Münîr Sultân, *İbn Sellâm ve Tabakâtü's-şu'arâ'*, Kahire 1977; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 244-251; Tâhir Ahmed Mekkî, *Dirâsât fi meşâdiri'l-edeb*, Kahire 1986, s. 154-169; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *'Uyûnü'l-mü'ellesâfât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 147; Zekî Zâkir el-Fecr, "İbn Sellâm râviyen li's-şi'r", *Mecelletü Âdâbi'l-Müstansiriyye*, sy. 26, Bağdad 1995, s. 252-269; Ch. Pellat, "İbn Sallâm al-Djumaḥî", *Et'* (İng.), III, 927-928; Mustafa Mendür, "Tabakâtü's-şu'arâ' li-Muhammed b. Sellâm el-Cumahî", *Ti*, I, 654-672; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Sellâm Cumahî", *DMBİ*, III, 700-702.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

İBN SELLÛM

(bk. SÂLİH b. NASRULLAH).

İBN SELÛL

(bk. ABDULLAH b. ÜBEY b. SELÛL).

İBN SEMÂA

(ابن سماعة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa b. Ubeydillâh et-Temîmî el-Kûfî (ö. 233/848)

Hanefî fakihî ve muhaddis.

130 (747-48) yılında doğdu. Temîm kabilesinin Dârim koluna mensuptur. Fıkıh tahsilini Hanefî mezhebinin meşhur imamları Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû'den yaptı. Kendisinden Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Muhammed el-Kummî, Abdullah b. Ca'fer er-Râzî gibi âlimler fıkıh dersi aldı. Leys b. Sa'd, Müseyyeb b. Şerîk, Ya'lâ b. Hâlid er-Râzî gibi muhaddislerden hadis rivayet eden İbn Semâa'dan Muhammed b. İmrân ed-Dabbî, Hasan b. Muhammed b. Anber el-Veşşâ ve Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ b. Yezdâd el-Kummî rivayette bulundu. Zehebî, İbn Semâa'nın hadis rivayetinde zayıf sayıldığını belirtirken (*el-Mugni*, II, 589) kaynakların çoğunda güvenilir olduğu kaydedilmektedir. İbn Semâa 192 (808) yılında Me'mûn tarafından Bağdat kadılığına getirildi ve gözleminin zayıflaması sebebiyle azledildiği 208 (823) yılına kadar bu görevde kaldı. Şâban 233 (Mart 848) tarihinde vefat etti.

Mezhepte müctehid bir âlim olan İbn Semâa Irak'ta Hanefî fıkının otoritelerindendi. Özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den bazı eserleri rivayet etmesiyle tanınmış, çeşitli görüş ve rivayetleri daha sonraki mezhep kaynaklarında yer almıştır. İbn Maîn'in, onun re'ye gösterdiği sadakati muhaddislerin hadise göstermedikleri ve ölümünün ehl-i re'y için büyük bir kayıp olduğu yönündeki ifadeleri de İbn Semâa'nın ehl-i re'y ekolü içindeki önemli yerini gösterir. İbn Semâa ayrıca zühd ve takvâsıyla da meşhurdur.

Kaynaklarda *Nevâdirü'l-mesâ'il 'an Muḥammed b. el-Ḥasan, el-Meḥâdir ve's-sicillât, Edebü'l-kâdî* adlı eserleri kaleme aldığı belirtilen İbn Semâa, Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'ini rivayet etmiş

olup bu eser Şemsüleimme es-Serahsî tarafından şerhedilmiştir. Şerhin Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de bulunan yazma nüshasının başında eserin Şeybânî'ye ait *el-İktisâb fi'r-rızkı'l-müste'âb*'in İbn Semâa tarafından yapılan muhtasarı olduğu kaydedildiğinden Mahmûd Arnûs yazmayı bu adla neşretmiş (Kahire 1357/1938), bu yanlışlık bazı kaynaklarda da tekrar edilmiştir (Sezgin, I, 432, 435; *DMBİ*, III, 704). Süheyl Zekkâr, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Emanet Hazinesi, nr. 972) *Şerhu Kitâbi'l-Kesb* ile bunun aynı eser olduğunu tesbit etmiş ve kitabı İbnü'l-Lebbûdî'nin *Fazlı'l-İktisâb*'i ile birlikte *Risâletân fi'l-kesb* adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1417/1997). Süheyl Zekkâr, her ne kadar Serahsî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'i müstakil olarak şerhettiğini ve *el-Meb-sû't'a* koymadığını söylüyorsa da (*Risâletân fi'l-kesb*, s. 18) bu eser *el-Meb-sû't'a* da mevcuttur (XXX, 244-287).

BİBLİYOGRAFYA :

Vekî, *Ahbârü'l-ku'dât*, III, 282, 289; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 258-259; Sehmî, *Târîhu Cürcân* (nşr. M. Abdülmü'd Han), Beyrut 1407/1987, s. 520; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbârü Ebi Hanîfe ve aşhâbîh*, Haydarâbâd 1394/1974, s. 154-155; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 341-343; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 138; Serahsî, *el-Meb-sû't*, XXX, 244-287; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam* (Atâ), XI, 197-198; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 40; Zehebî, *el-İber*, I, 326; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 646-647; a.mlf., *el-Mugnî*, II, 589; Safedî, *el-Vâfi*, III, 139-140; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mu'diyye*, III, 168-170; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, IX, 204-205; İbn Kutluboğa, *Tacü'l-terâcim* (nşr. İbrâhîm Sâlih), Dimaşk 1412/1992, s. 189-191; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1396/1976, s. 87; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 261-262; *Keşfü'z-zunûn*, I, 46; II, 1981; *Risâletân fi'l-kesb* (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1417/1997, neşredenin girişi, s. 5-29; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 170-171; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 291; Sezgin, *GAS*, I, 432, 435; Karatay, *Arapça Yazmalar*, III, 187; Hafîl el-Meys, *Fehârisü'l-Meb-sû't*, Beyrut 1400/1980, s. 570-571; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 27; M. Hâdî Müezzîn-i Câmî, "İbn Semâ'a", *DMBİ*, III, 704.



CENGİZ KALLEK

İBN SEM'ÜN

(ابن سمعون)

Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. İsmâil b. Anbes el-Bağdâdî (ö. 387/997)

Vâiz, hatip ve mutasavvif.

300'de (912) Bağdat'ta doğdu. Gençliğinde camilerde vaazlar dinledi, sûflerin sohbetinde bulundu. Özellikle Ebû Bekir eş-Şiblî'nin takdirini kazandı. Sem'ün adı

ni taşıyan dedesinin kendisine vermiş olduğu İbn Sem'ün unvanıyla anılmaya başladı. Gençliğinde bir süre kitap istinsah ederek ailesinin geçimini sağlamaya çalıştı. Hacca gitti ve hac dönüşü Kudüs'ü ziyaret ederek memleketine döndü. 387 yılı Zilkade ayında (Kasım 997) vefat eden İbn Sem'ün'un cenaze namazı önce kardeşi Hasan tarafından evinin önünde kılınmış ve oraya defnedilmiştir. Camide cenazenin gelmesini bekleyen cemaat durumu öğrenince cenaze namazının evde kılınmasına bid'at olduğu gerekçesiyle şiddetle karşı çıkmış, naaşı, kabirden çıkarıp camiye getirmiş, namazı tekrar kıldıktan sonra evine götürüp toprağa vermiştir. İbn Sem'ün'un naaşı otuz dokuz yıl sonra Bâbü'lharb Kabristanı'nda Ahmed b. Hanbel'in kabrinin yanına nakledilmiştir (İbn Ebû Ya'lâ, II, 155).

İbn Sem'ün'un hitabetinin fevkalâde güzel, ifadesinin düzgün, vaazlarının etkileyici ve coşurucu olduğu, onu dinlemeye gelenler arasında sözlerini not edenlerin bulunduğu, anlamlı ve özlü konuşmalarından dolayı kendisine "nâtıku'l-hikme" unvanının verildiği kaydedilmektedir. Ancak sözlerinden çok azı günümüze intikal etmiştir. Harîrî'nin onun gibi bir vâizin yetişmediğini söylemesi bu alandaki şöhretinin yaygınlık derecesini gösterir (Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîfî, III, 7). İbn Sem'ün'un, Şiblî'nin önde gelen müridlerinden Ali b. İbrâhîm el-Husrî ile geçinemediği, fakat Ebû Hâmid el-İsferâyî'nî, Ebû Hafs el-Bermekî ve Ebû Bekir el-Bâkılânî gibi dönemin tanınmış şahıslarının saygısını kazandığı kaydedilir. Halkı zühde teşvik ettiği halde kendisinin giyim ve yeme konusunda zevkine düşkün olmasını yadırgayanlara, "Allah ile aranızdaki hal, olması gereken şekilde ise güzel elbise ve lezzetli yemek zarar vermez" dediği nakledilmektedir.

Kaynaklarda insanların aklından geçen ve gönüllerinde saklı olan hususları bildiği kaydediliyorsa da esas itibarıyla sûfî olmadığı için Herevî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye*-si (s. 531) dışındaki tasavvufî eserlerde ona yer verilmemiş, buna karşılık vecizeleri ve hakîmâne sözleri sebebiyle Herevî ve İbnü'l-Cevzî gibi müellifler onu mutasavvıflar arasında zikretmişlerdir. İbn Asâkir tasavvufta yüksek bir bilgi düzeyine sahip olduğunu, fakat herhangi bir şeyhe bağlılığının bulunmadığını söylediği İbn Sem'ün'u Eş'arî mezhebi ricâli içinde kaydetmiştir (*Tebyinü kezîbî'l-müfterî*, s. 200).

İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî başta olmak üzere İbn Mahled el-Attâr, Muhammed b. Ca'fer et-Taberî, Muhammed b. Ebû Huzeyfe, Hırakî, Ahmed b. Süleyman ed-Dimaşkî, Ömer b. Kâsım eş-Şeybânî gibi birçok hadis âliminden nakillerde bulunan İbn Sem'ün'dan Hamza b. Muhammed ed-Dekkâk, Kadî Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Ebû Mûsâ el-Hâşimî, Hasan b. Muhammed el-Hallâl, Abdülazîz b. Ali el-Ezci gibi bazı hadisçiler rivayette bulunmuşlardır.

Eserleri. 1. *el-Emâlî*. Hadise dair bir eser olup yirmi bölümden meydana gelir. Bir nüshası Şam'da Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Elbânî, s. 59). 2. *Cüz' fihî mes'ele min kelâm*. Fuat Sezgin bu risâlenin de Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de (nr. 55) bulunduğunu kaydetmektedir (*GAS*, I, 668). 3. *Muhtaşarü'l-hikem*. Louis Massignon, İbn Sem'ün'un sözlerinden oluşan bu risâlenin Ebû'l-Hüseyn el-Kazvî tarafından derlendiğini söyler (*Recueil*, s. 85).

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 274-277; İbn Makûlâ, *el-İkmâl*, IV, 362; Herevî, *Tabakât*, s. 530-531; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, II, 155-162; İbn Asâkir, *Tebyinü kezîbî'l-müfterî*, s. 200-206; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, II, 471-477; Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîfî, *Şerhu Makâmâtü'l-Harîrî* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1972, III, 7 vd.; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 137; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 304; Zehebî, *el-İber*, II, 172; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 505-511; Safedî, *el-Vâfi*, II, 51 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 323; Câmî, *Nefehât*, s. 232-233; *Keşfü'z-zunûn*, I, 162; Louis Massignon, *Recueil de textes inédits*, Paris 1929, s. 84-85; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 360; Sezgin, *GAS*, I, 667 vd.; Elbânî, *Mahtûfât*, s. 59; *Nâme-i Dânişverân-ı Nâşirî*, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), I, 261-277; Ahmed Bâdkûbe-i Hezâre, "İbn Sem'ün", *DMBİ*, III, 710-711.



ERHAN YETİK

İBN SEMÜRE, Abdurrahman

(bk. ABDURRAHMAN b. SEMÜRE).

İBN SEMÜRE el-CA'DÎ

(ابن سمرة الجعدى)

Ebü'l-Hattâb (Ebû'l-Hafs) Ömer b. Alf b. Semüre b. Hüseyin b. Semüre b. el-Heysem b. Ebi'l-Aşîre el-Ca'dî el-Yemenî (ö. 586/1190'dan sonra)

Fakih ve tarihçi.

547 (1152) yılında Yemen'in İb nahiyesine bağlı Unâmir köyünde doğdu. Ca'dî nisbesi, atalarından souy Meâd b. Adnân'a ulaşan Ca'de b. Kâ'b b. Rebîâ'dan

gelmektedir. İbn Mühtedîn diye tanınan fakih Mes'ûd b. Hassân b. Harb el-Ca'dî, Asvâb b. Tihâmî ve Saîd b. Amr b. Mûsâ el-Cerâdî'den Kur'an; Ali b. Ahmed el-Behâkarî, Zeyd b. Abdullah el-Hemedânî ve Sâlim b. Mehdi el-Ahferî'den fıkıh; Ahmed b. Muhammed b. Zeyd b. Hassân'dan da fıkıh ve Arap edebiyatı dersleri aldı. Diğer hocaları arasında Muhammed b. Mûsâ el-İmrânî ve Tâhir b. Yahyâ bulunmaktadır; Kadî Esîrüddin'den de Aden'de hadis dinledi. Yemen'in çeşitli şehirlerinde kadılık ve müftülük yaptı; muhtemelen 580'de (1184) tayin edildiği Ebyen kadılığında iken vefat etti.

İbn Semüre'nin günümüze ulaşan tek eseri *Ṭabaḳâtü fukahâ'i'l-Yemen (ve 'uyûn min ahbârî sâdati rû'esâ'i'z-zemen, Ṭabaḳâtü'l-Yemâniyyîn)* olup Asr-ı saâdet'ten müellifin zamanına kadar Yemen'de yetişen fakihlerin hayat hikâyelerini ihtiva etmektedir. Yemen ulemâsıyla ilgili en eski tabakat kitaplarından biri olan eserde müellif kendi hayatına dair kısaca bilgi verdiği gibi mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin Yemen'de yayılışından da bahseder. İbn Semüre, Kâtib Çelebi'nin *Ṭabaḳâtü fukahâ'i'l-Yemen ve rû'esâ'i'z-zemen* başlığı ile kaydettiği ve 586 (1190) yılında tamamlandığını belirttiği kitabında (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1105) tarih, fıkıh, hadis kaynaklarından iktibaslar ve kendi hocalarından nakiller yaparken devrinin siyasî olayları hakkında da çeşitli bilgiler aktarmaktadır. Yemen tarihiyle ilgili çalışmaların birçoğuna kaynak teşkil eden eserden faydalananların başında Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî, Abdürrahîm el-İsnevî, Tâceddin es-Sübkî ve Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe bulunmaktadır ve bunlardan Cenedî, *Kitâbü's-Sülûk fi ṭabaḳâti'l-'ulemâ' ve'l-mülûk*'ünün girişinde, "Üstadımın bu kitabı olmasaydı *es-Sülûk*'ü meydana getiremezdim" demektedir. Ali b. Hasan el-Hazrecî'nin *el-'Uḳûdü'l-lü'lü'yye*'de (I, 172-173) bildirdiğine göre İbn Kâdî Şühbe'nin ihtisar ettiği bu kitaba Hasan b. Ali el-Himyerî de (ö. 667/1269) bir zeyil yazmıştır. *Ṭabaḳâtü fukahâ'i'l-Yemen* İskenderiye, Hadramut, Millet (Ali Emîrî Efendi) ve Berlin kütüphanelerindeki dört nüshası esas alınarak Fuâd Seyyid tarafından neşredilmiştir (Kahire 1957; Beyrut 1968). Georges C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte" adlı makalesinde eseri tanıtmış ve içerdiği Yemen'le ilgili yer adlarının alfabetik bir listesini vermiştir (bk. bibl).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Semüre, *Fukahâ'ü'l-Yemen*, neşredenin girişi; Ali b. Hasan el-Hazrecî, *el-'Uḳûdü'l-lü'lü'yye* (nşr. Muhammed Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 172-173; Ebû Mahreme, *Târîhu şağri 'Aden* (nşr. Oscar Löfgren), Leiden 1936, s. 179-180; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1105; Ahlwardt, *Verzeichniss*, IX, 444-445; Brockelmann, *GAL*, I, 391; *Suppl.*, I, 570, 676; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 215; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VII, 300; Lutfî Abdülbedî, *Fihrisü'l-maḥtûṭâti'l-muşavvere*, Kahire, ts., II, 173-174; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Merâci'u târihi'l-Yemen*, Dimaşk 1972, s. 208; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens édités en Egypte", *MIDEO*, IV (1957), s. 236-240; Muhammed Âsaf Fikret, "İbn Semüre", *DMBİ*, III, 708.



CEVAT İZGİ

İBN SENÂÜLMÜLK

(ابن نساء الملك)

Ebü'l-Kâsım İzzüddîn Hibetullah b. Ca'fer b. Senâi'l-Mülk Muhammed es-Sa'dî el-Mısıri (ö. 608/1212)

Eyyûbî dönemi şair ve ediplerinden.

545 (1150) veya 550 (1155) yılında Kahire'de doğdu. Kahire'nin büyük zenginlerinden olan dedesi Senâülmülk el-Mu'temid Ebû Abdullah Muhammed'e nisbetle İbn Senâülmülk lakabıyla tanındı. Dedesi ve babası Ebü'l-Fazl Ca'fer, Fâtımîler ve Eyyûbîler devrinde Dîvân-ı İnşâ'da görev yapmış kâtiplerdendir. O devirde büyük kâtiplere "kadî" unvanı verildiğinden dedesi "Kâdî el-Mu'temid", babası "Kâdî er-Reşîd" unvanlarıyla tanındı. Babası, küçük yaştan itibaren oğlunun eğitim ve öğretimiyle özel olarak ilgilendi. İbn Senâülmülk, Ebü'l-Fütûh Nâsır b. Hasan ez-Zeydî'den Kur'an okuyup hifzını tamamladı, İbn Berrî'den de lügat ve nahiv dersleri aldı. İskenderiye'ye giderek Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî'den hadis, Ebü'l-Mehâsin el-Behnesî'den edebî ilimler tahsil etti. Şiirlerinden fıkıh, kelâm ve mantık ilimleriyle de meşgul olduğu ve birçok şairin divanını ezberlediği anlaşılmaktadır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin veziri ve kâtibi Kâdî el-Fâzıl dedesinin ve babasının yakın dostuydu. İbn Senâülmülk onun vasıtasıyla devlet ricâliyle tanışma imkânı buldu. Kâdî el-Fâzıl, Selâhaddîn-i Eyyûbî ile beraber Dimaşk'a gidince İbn Senâülmülk ile aralarındaki dostluk mektuplaşmalarla sürdürüldü. Kâdî el-Fâzıl daha sonra onu kâtiplik görevi için Dimaşk'a davet etti. 571 (1175-76) yılında Dimaşk'a giden İbn Senâülmülk, Kahire'ye olan sevgisinden

dolayı orada fazla kalamadan geri döndü ve Kâdî el-Fâzıl'a vekâleten onun Mısır'daki işlerini idare etti. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin vefatından sonra el-Melikü'l-Azîz, el-Melikü'l-Efdal ve el-Melikü'l-Âdil dönemlerinde de Dîvân-ı İnşâ'daki kâtiplik görevini sürdüren İbn Senâülmülk'e "Kâdî es-Saîd" unvanı verildi. 606'da (1209-10) tayin edildiği Dîvân-ı ceys kâtipliği görevini mizacına uygun bulmadığı için kabul etmedi. 4 Ramazan 608 (9 Şubat 1212) tarihinde Kahire'de vefat etti.

Endülüs'te doğan müveşşah türü şiirin teorisıyla ilgili olarak kaleme aldığı *Dârü't-ṭurâz* adlı eseri ve nazmettiği müveşşahatıyla bu türün Mısır'da ve Doğu İslâm dünyasında yayılmasına vesile olan İbn Senâülmülk şiirlerinde geleneksel temaları işlemiştir. Hizmetlerinde bulunduğu sultanlara ve Eyyûbî ileri gelenlerine, özellikle de Kâdî el-Fâzıl'a yaptığı hizmetler ve onlar için yazdığı methiyeler karşılığında aldığı ihsanlar sayesinde bir hayli zengin olan İbn Senâülmülk'ün bir taraftan devlet işleriyle uğraşırken diğer taraftan evinde edebî ve ilmi sohbet meclisleri düzenlediği, bu meclislerde şair, edip ve âlimlere tartışmalar yaptırdığı belirtilmektedir. İbn Saîd el-Mağribî onun aşırı bir Şii olduğundan söz etmekteyse de (*en-Nücumü'z-zâhire*, s. 273) bu muhtemelen, Kâdî el-Fâzıl'a yazdığı bir methiyede Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden de bahsetmesinden kaynaklanmıştır (Şevki Dayf, VI, 205).

Eserleri. 1. *Dîvân*. Methiye, gazel, hiciv, mersiye ve hamriyyât türü şiirlerinin toplandığı divandaki manzumelerin çoğunu Kâdî el-Fâzıl'a yazılan methiyeler oluşturur. Eser önce İngilizce bir önsözle Muhammed Abdülhak (Haydarâbâd-Dekken 1377/1958) ve daha sonra da İbn Senâülmülk'ün hayatı ve şiiriyle ilgili bir araştırmaya birlikte Muhammed İbrâhim Nasr tarafından yayımlanmıştır (I-II, Kahire 1387-1388/1967-1969). 2. *Dârü't-ṭurâz fi 'ameli'l-müveşşahât*. İbn Senâülmülk eserine müveşşah türü şiirin teorisıyla ilgili önemli bir giriş yazmış, Endülüs ve Mağrib'de nazmedilen müveşşahat örneklerini inceleyerek türün yapısını ve kurallarını ortaya koymaya çalışmıştır. Eserde altmış dokuz müveşşah bulunmaktadır; bunlardan otuz dördü Endülüs ve Mağrib şairlerine, diğerleri kendisine aittir. *Dârü't-ṭurâz*'ı E. Lévi-Provençal'in Fransızca önsözleriyle Cevdet er-Rikâbî neşretmiştir (Dimaşk 1368/1949, 1397/1977, 1400/1980). 3. *Fuşûşü'l-fuşûl ve 'uḳûdü'l-'uḳûl*. Kâdî el-Fâzıl ile oğ-

lu Kâdi el-Eşref ve İbn Senâülmülk arasında teâti edilen manzum ve mensur edebî mektup örneklerinden oluşur (Brockelmann, *GAL*, I, 261). İbn Senâülmülk'ün ayrıca Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân*'ını *Rûhu'l-hayevân* adıyla ihtisar ettiği ve *Meşâyidü's-Şevârid* adlı bir eseri daha olduğu kaydedilmektedir (İbn Hallikân, VI, 62).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Senâülmülk, *Dârü't-trâz fi 'amelî'l-müveşşâhât* (nşr. Cevdet er-Rikâbî), Dimaşk 1400/1980, neşreden giriş, s. 9-22; İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kaşr: şu'arâ'ü Mısr* (nşr. Ahmed Emîn v.dğr.), Kahire 1370/1951-52, I, 64-100; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XIX, 265-271; Münzirî, *et-Tekmilâ*, II, 231; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 61-66; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 480-481; a.mlf., *el-İber*, III, 149-150; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, XVIII, 61-106; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 17-18; İbn Said el-Mağribî, *en-Nücümü'z-zâhire fi hulâ hazretî'l-Kâhire* (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1970, s. 273-290; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 325-326; *Keşfü'z-zunûn*, I, 696-732, 915; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), VII, 64-66; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 506; Brockelmann, *GAL*, I, 261; *Suppl.*, I, 461-462; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayî), III, 15; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 451-454; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, VI, 203-210; Abdülazîz el-Ehvânî, *İbn Senâ'î'l-mülk ve müşkiletü'l-ukm ve'l-ibtikâr fi's-şer'*, Kahire 1962; Cevdet er-Rikâbî, *el-Edebü'l-'Arabî mine'l-inhîdâr ile'l-izdihâr*, Dimaşk 1983, s. 65-78; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VIII, 71; "İbn Sanâ' al-Mulk", *EI*² (İng.), III, 929; İnâyettullah Fâtihî Nejad, "İbn Senâ'î'l-mülk", *DMBİ*, III, 712-716.



AZMİ YÜKSEL

İBN SERÂBİYÛN

(ابن سربايون)

X. yüzyılda yaşamış İslâm coğrafyacısı.

Hayatı hakkında kitabındaki bazı ipuçlarının dışında bilgi bulunmamaktadır. *Kitâbü 'Acâ'ibi'l-ekâlimi's-seb'a* adlı eserinin girişinde müellifin kendisinin "efkarü'l-verâ Sührâb" şeklinde bahsetmesine işaret eden Krachkovsky, bu tür aşırı tevazu ifadelerini Arap yazarlarının nâdiren kullandığını belirtir ki (*Târîhu'l-edebî'l-coğrafiyyi'l-'Arabî*, s. 103) Sührâb adı da onun İranlı olabileceğini düşündürmektedir. Bazı ilim adamları müellifin asıl adının Ebü'l-Hasan b. Behlül olduğu, İbn Serâbiyûn'un ise çağdaşı bir hekimle karıştırılması sonucu ortaya çıktığı kanaatinde (a.g.e., a.y.). Bunun yanında nerede yaşadığı da açık değildir. Bağdat'taki su kanalları ve Irak konusunda verdiği bilgiler onun belli bir dönemde bu bölgede bulunduğunu göstermektedir. Bazıları ise Mısır hakkında verdiği ayrıntılı bilgile-

re bakarak onun bu ülkede yaşamış olabileceğini söylemişlerdir.

İbn Serâbiyûn'un 289-334 (902-945) yılları arasında yazdığı sanılan *Kitâbü 'Acâ'ibi'l-ekâlimi's-seb'a* adlı eseri, British Museum'da bulunan (nr. 23.379) 709 (1309) istinsah tarihli tek yazma nüshaya dayanılarak Hans von Mzik tarafından yayımlanmıştır (Leipzig 1929). Kitabın muhtevasında, adındaki "acâib" kelimesinin delâlet ettiği ilginç bir şey bulunmamaktadır; dolayısıyla bu kelime sonradan yapılmış bir ilâve olsa gerektir. Eser, müellifin tesbit edebildiği kadariyla dağların, nehirlerin ve önemli yerleşim merkezlerinin koordinatlarını veren sistematiği bir genel coğrafya kitabıdır. İbn Serâbiyûn çalışmasını, daha önce yaşamış çeşitli yazarlardan topladığı konuyla ilgili bilgilerin bir özeti olarak tarif eder ve amacını şehirlerin, denizlerin, nehirlerin, dağların, vadilerin, kara ve deniz yollarının coğrafi konumları üzerinde bilgi vermek, böylece dünyanın haritasını çizmek isteyenlere yardımcı olmak şeklinde açıklar; ayrıca uzunluğu eninin iki katı olan dikdörtgen bir harita için yeterli teknik bilgileri de verir.

Hans von Mzik, İbn Serâbiyûn'un *Kitâbü'l-Coğrafya* (*Kitâbü Şüreti'l-arz*) müellifi Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'yi örnek aldığı, bu sebeple onun kitabında da dünya haritası çizim tekniklerinin bulunması gerektiği görüşündedir. İbn Serâbiyûn ve Hârizmî'nin çalışmaları üzerinde yapılan mukayeseli araştırmalar ikisinin arasında bazı farklı noktalar bulunduğunu göstermekte, bu durum ise onun Hârizmî'nin dışında başka kaynakları da kullandığını ortaya koymaktadır. Bu farklılıkları şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Çok defa İbn Serâbiyûn dağ, nehir ve şehirlerin enlemleriyle boylamlarına Hârizmî'nin verdiği ölçülere göre 5 dakika ilâveler yapmıştır. 2. Yedi iklimin başlangıç ve bitiş noktaları Hârizmî'ninkilerden farklıdır. 3. Bağdat için verdiği 70 derece 0 dakika boylam ve 38 derece 25 dakika enlem, Hârizmî'nin verdiği 78 derece 0 dakika boylam ve 33 derece 25 dakika enlemden oldukça farklıdır ve daha çok Bîrûnî'nin rakamlarına yakınlık göstermektedir. 4. Fizikî bilgilerin düzenlenmesinde de bazı değişik yönler bulunmaktadır. Meselâ Hârizmî, nehirleri kaynaklarının çıktığı bölgelerde anlatırken İbn Serâbiyûn büyük ve küçük bütün nehirleri müstakil bir bölümde toplamıştır. Ayrıca Hârizmî gibi nehirlerin bulunduğu enlem ve boylamları vermeyip yatakları-

nın uzunluğunu ve bazı yerlere nisbetle konumlarını belirtmiştir. Birtakım yeni bilgilerin de ilâve edildiği görülen İbn Serâbiyûn'un eserinin Hârizmî'ninkine göre belirgin bir gelişme içerisinde olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Serâbiyûn Sührâb, *Kitâbü 'Acâ'ibi'l-ekâlimi's-seb'a ilâ nihâyeti'l-'imâre* (nşr. Hans von Mzik), Leipzig 1929 → Frankfurt 1992; Hârizmî, *Kitâbü Şüreti'l-arz* (nşr. Hans von Mzik), Wien 1926; Bîrûnî, *Bîrûnî's Picture of the World* (ed. Zeki V. Togan), Delhi 1940; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 406; I. Krachkovsky, *Târîhu'l-edebî'l-coğrafiyyi'l-'Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 103-104; Nafis Ahmad, *Muslim Contributions to Geography*, Lahore 1972, s. 28; Gabriel Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes persans et turks relatifs à l'extrême-orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, Paris 1918 → Frankfurt 1986, s. 112-113; Gerald R. Tibbets, "The Beginning of a Cartographic Tradition", *The History of Cartography* (ed. J. B. Harley - D. Woodward), Chicago 1992, II, 103-105; S. Maqbul Ahmad, "İbn Sarâbiyûn", *EI*² (İng.), III, 929-930; İnâyettullah Rızâ, "İbn Serâbiyûn", *DMBİ*, III, 668-669.



SAYYID MAQBUL AHMAD

İBN SERÂYÂ

(bk. HİLLÎ, Safiyüddin).

İBN SEYYİDÜNNÂS

(ابن سيداناس)

Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî (ö. 734/1334)

Muhaddis, fakih, edip ve tarihçi.

14 Zilkade 671'de (2 Haziran 1273), bazı kaynaklara göre ise aynı yılın zilhicce (temmuz) ayında Kahire'de doğdu. Kendisine Ebü'l-Feth künyesini, henüz çok küçükken babası tarafından hadis dersine götürüldüğü Necib Abdülatîf b. Abdülmün'im el-Harrânî verdi. Babası, dedesi ve kardeşleri Ebü Sa'd Muhammed ile Ebü'l-Kâsım Muhammed de on birinci dedeleri Seyyidünnâs'a nisbetle anılmaktaysa da İbn Seyyidünnâs diye daha çok Ebü'l-Feth meşhur olmuştur. Kinâneoğulları'ndan bir kola nisbetle Ya'merî, Rebîa b. Nizâr'a nisbetle Rebaî, aslen Endülüslü olduğu için de İşbîlî ve Endelüsî nisbeleriyle anıldı. İşbîliye (Sevilla) hıristiyanların eline geçince (646/1248) ailesi Doğu'ya göç etmek zorunda kaldı. Bir âlim olan dedesi Ceza-yir'de Bicâye'ye yerleşirken babası bir müddet Tunus ve Bicâye'de medreseler-

de hocalık yaptıktan sonra Kahire'ye yerleşti ve Takıyyüddin İbn Dakikül'îd'in ardından Kâmilîyye Dârühadisi hocasına getirildi. Bazı hadisleri babası ile dedesinden rivayet eden ve onlardan kendisine zengin bir kütüphane kalan İbn Seyyidünnâs'ı henüz beş yaşında iken babası ilim meclislerine götürdü. Babasının 677'de (1278) Kadı Ebû'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Atîk b. Reşîk'e okuduğu Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ'* ile çeşitli hocalara okuduğu *Şahîh-i Buḥârî* ve *el-Gaylâniyyât* gibi eserleri o da dinledi (*Uyûnü'l-eşer*, II, 455-460). Birçok hocadan erken yaşta icâzet aldığı âlf isnaclara sahip oldu. 685'te (1286) bizzat istinsah ettiği eserleri İbnü'l-Kastallânî diye tanınan Kutbüddin Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî'ye okudu. Başta babası olmak üzere Kahire'de ve hadis tahsili için gittiği İskenderiye, Suriye ve Hicaz gibi ilim merkezlerinde pek çok hocadan faydalandı. Bunlar arasında hadis ve usûl-i fıkıh okuduğu Takıyyüddin İbn Dakikül'îd, Arap dilini öğrendiği İbnü'n-Nehhâs el-Halebî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Garrâfî, Emetülhak Şâmiye bint Bekrî zikredilebilir. Ayrıca Endülüs, Irak ve İfrîkiye'de birçok âlimden istifade edip icâzet aldı (Safedî, I, 291).

İbn Seyyidünnâs, tahsilini tamamladıktan sonra Kahire'deki el-Medresetü'l-Kâmilîyye'de hadis şeyhi ve müderrisi olan hocası Takıyyüddin İbn Dakikül'îd onu yanına yardımcı aldı. Ardından Zâhiriyye ve Mûhezzebiyye (Ebû Huleyka) medreselerinde hadis hocası olarak görevlendirildi; Sâlih Camii ile Rasd Mescidi'nde hadis dersleri verip Kahire dışındaki Hendek Camii'nde hatiplik yaptı. Safedî, İbn Hilâl el-Makdisî, İbn Râfî' ve İbnü'l-Mülâkkın gibi şahsiyetler onun talebesi oldu. Sultan el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin el yazısını beğenerek kendisini *Dîvân-ı İnşâ'*da görevlendirdiyse de buna yeterli zamanı olmadığı için bir müddet sonra bu görevden affını istedi. İbn Seyyidünnâs 11 Şâban 734'te (17 Nisan 1334) vefat etti ve Karâfe Kabristanı'nda İbn Ebû Cemre'nin yanına defnedildi. Talebesi Safedî onun için bir mersiye yazmıştır.

Başta Zehebî olmak üzere çeşitli âlimler tarafından hadisi, hadis râvilerini ve tabakalarını, hadiste ihtilâf edilen konuları, hadislerdeki gizli kusurları iyi bilen, rivayet ettiği konularda kendisine güvenilen bir âlim ve Mısır ülkesinin hâfızı olarak kabul edilen İbn Seyyidünnâs'ın aynı zamanda dil ve edebiyat sahasında otorite sayıldığı ve külfetsiz şiirler kaleme

aldığı belirtilmektedir (Takıyyüddin İbn Fehd, s. 350). Tabakat kitaplarında Safe-dî ile birbirlerine yazdıkları şiirler ve diğer konulardaki beyitlerinden örnekler yer almaktadır (Kütübî, III, 288-292; Safe-dî, I, 293-311). René Basset, İbn Seyyidünnâs'ın uzun bir şiirinin (Kütübî, III, 289-290) on dokuz beyti üzerinde durmuştur (bk. bibl.). Aynı zamanda Şâfîi fikhını iyi bilen İbn Seyyidünnâs, Selef akidesine sahipti (İbn Kesîr, XIV, 169). Onun Mağrib ve Mısır hatlarını mükemmel şekilde ve hızlı yazdığı, iki cilt hacmindeki *'Uyûnü'l-eşer'* i yirmi günde istinsah ettiği belirtilmektedir.

Eserleri. 1. 'Uyûnü'l-eşer fî fûnûni'l-meğâzî ve ş-şemâ'il ve s-siyer (es-Sîretü'l-kürâ, es-Sîretü'n-nebeviyye). İbn Seyyidünnâs bu en önemli eserinde İbn İshak'ın *es-Sîre*'sini örnek edinip Resûl-i Ekrem'in soyunu, kronolojik sıraya göre hayatını, savaşlarını, mucizelerini ve şemâilini ele almıştır. Konuları işlerken öncelikle *Kütüb-i Sitte* ile diğer hadis kitaplarındaki rivayetleri senedleriyle birlikte zikretmiş, bir kısmı günümüze ulaşmayan Mûsâ b. Ukbe ve İbn Âiz'in *el-Megâzî* adlı eserleriyle tarih, tabakat ve ensâb kitaplarından yararlanmıştır. Rivayetlerde geçen nâdir kelimeleri, sened ve metinlerdeki bazı meseleleri her konunun sonunda açıklamıştır. Eser bu şekilde diğer siyer kitaplarından farklı olarak bir hadis

kitabı niteliğini taşımaktadır. Çeşitli basıkları bulunan eser üzerinde (I-II, Kahire 1356; Dimaşk 1358; I-II, Beyrut 1394/1974, I-II, 1402/1982; nşr. Muhammed el-İd el-Hat-râvî - Muhyiddin Mestû, I-II, Medine - Dimaşk 1413/1992) Sibt İbnü'l-Acemî'nin iki ciltten meydana gelen *Nürü'n-nibrâs 'alâ Sîreti İbn Seyyidi'n-nâs* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 77) ve İbnü'l-Mib-red'in *el-İktibâs li-ḥallî müşkili Sîreti İbn Seyyidinnâs* (Dârü'l-kütübî-z-Zâhiriyye, nr. 3794/1) adlı şerhleri bulunmaktadır. İkinci eser, *İktibâsü'l-İktibâs li-ḥallî müşkili Sîreti İbn Seyyidinnâs* adıyla *'Uyûnü'l-eşer'* in Beyrut basıklarıyla birlikte yayımlanmıştır (I-II, 1394/1974; I-II, ts.). *Sehâvi Ref'u'l-ilbâs 'an ḥatmi Sîreti İbn Seyyidinnâs* adıyla bir eser yazmış, Nâtık Sâlih Matlûb bir makalesinde *'Uyûnü'l-eşer'* i incelemiştir (bk. bibl.). Çeşitli siyer kitaplarının kaynakları arasında yer alan eser Nüreddin el-Halebî'nin *es-Sîretü'l-Halebiyye*'sinin iki önemli kaynağından biridir. **2. Nürü'l-uyûn fî telhîsi sîreti'l-emîni'l-me'mûn Muhammed şallallâhu 'aleyhi ve sellem (es-Sîretü's-sugrâ).** *'Uyûnü'l-eşer'* in muhtasarı olup Süleyman b. Müslim el-Harş tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1414/1993). **3. en-Nefhu ş-şezî fî şerhi Câmî'i't-Tirmizî (el-'Arfü's-şezî, el-Fevhu ş-şezî, el-Münakkaḥu ş-şezî).** Eserde Tirmizî'nin *el-Câmî'u ş-şahîh'i* "Kitâbü's-

İbn Seyyidünnâs'ın *Büsrâ'l-lebîb bi-zikra'l-ḥabîb* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Karacelibazde Hüsâmeddin, nr. 361)



Şalât'ın yarısına kadar şerhedilmiştir. İbn Seyyidünnâs'ın, *el-Câmî*'nin üçte birinden azını on cilt halinde şerhettiği yönündeki iddianın (*Keşfü'z-zunûn*, I, 559) bir dayanağı bulunmadığı belirtilmektedir (*en-Nefhu's-şezî*, neşredeninin girişi, I, 70). Zeynüddin el-İrâkî, *Tekmiletü Şerhi't-Tirmizî* adıyla bu esere dokuz cilt daha ilâve etmişse de şerhi tamamlayamamıştır. *en-Nefhu's-şezî* üzerinde Abdurrahman b. Sâlih Muhyiddin doktora çalışması yapmış (1406/1986, *el-Câmîatü'l-İslâmiyye* [Medine], Kısmü'd-dirâsâti'l-ulyâ, I-III), Ahmed Ma'bed Abdülkerîm de eseri tahkik ederek yayımlamıştır (I-II, Riyad 1409).

4. Minahu'l-midah (*Şu'arâ'ü's-şahâbe, eş-Şu'arâ' mine's-şahâbe*). Ashabın Resûl-i Ekrem'in methine dair şiirlerini, ayrıca meysyelerini ihtiva etmekle olup İbn Seyyidünnâs'ın 116 beyitlik bir kasidesiyle başlayan eserde şiirlerine yer verilen sahâbiler alfabetik olarak sıralanmış, hayatlarına dair kısa bilgilerden sonra şiirlerinin bazı beyitleri veya bir bölümü zikredilmiştir. *Minahu'l-midah* İffet Visâl Hamza tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1407/1987).

5. Büşra'l-lebîb bi-zikra'l-habîb. Hz. Peygamber için yazılan kasidelerle bunların şerhlerinden ibaret olan eserlerde ilk kaside Kâ'b b. Züheyr'in *Kaşîdetü'l-bürde*'si olup müellifin bu kasideye yaptığı şerh *'Uddetü'l-me'âd fi 'arûzi Bânet Sü'âd* diye adlandırılmış (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 77), diğer kasideler alfabetik olarak sıralanmıştır. Süleymaniye (Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 361), Bursa Hüseyin Çelebi (nr. 34) ve Dublin Chester Beatty (nr. 5163) kütüphanelerinde bulunan eserin bazı kısımları H. G. L. Kosegarten tarafından *Carminum Orientalium Triga* ile birlikte yayımlanmış (Stralsund 1815), eserin bu neşrinde Türkçe ve Farsça birer kasideye de yer verilmiştir (Serkîs, I, 126; diğer nüshaları için bk. Selâhaddin el-Müneccid, s. 315-316).

6. el-Makâmâtü'l-âliyye fi kerâmâtî's-şahâbeti'l-celiyye (nşr. İffet Visâl Hamza, Kahire 1406/1986).

7. Dîvânü İbn Seyyidünnâs (nşr. Garîb Muhammed Ali Ahmed, I-II, Kahire 1991-1992).

8. el-Kaşîdetü'l-âyniyye. Bir nüshası Râmpûr'da bulunmaktadır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 77).

9. el-Kaşîdetü'l-İlâmiyye. Bu eserin de bir nüshası Râmpûr'dadır (a.g.e., a.y.).

İbn Seyyidünnâs'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *ed-Dürü'n-neşîr 'alâ ecvibeti's-şeyh Ebi'l-Hasan eş-Şağîr* (fıkha dairdir; *İzâhu'l-meknûn*, I, 453), *Ecvibetü İbn Seyyidin-*

nâs 'an mesâ'ili İbn Aybek lehü'an aḥ-fezi men lekriyehü mine's-şüyüh, Es-mâ'ü men nukle 'anhü mine's-şahâbe şey' min şî'r müte'allak bi'n-nebî şallallahü 'aleyhi ve sellem, Kaşâ'id şî'riyye fi agrâz muhtelifa mine'l-medh ve'l-vaşi ve'l-aḥlâkı'l-fâzıla, Kitâb fi 'ilmi'l-'arûz, Taḥşîlü'l-işâbe fi tafđili's-şahâbe. Müellifin dedesi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed İbn Seyyidünnâs'ın ümmüveledlerin satılmayacağına dair eseri bazı kaynaklarda (İbn Kâdî Şühbe, II, 296) ona nisbet edilmiştir. Abdülkerîm Emîn Münevfilî'nin *İbn Seyyidünnâs ve edebühü* adıyla bir yüksek lisans çalışması yaptığı belirtilmektedir (Câmîatü'l-Ezher külliyyetü'l-lugatî'l-Arabîyye).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnü'l-eşer* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî - Muhyiddin Mestû), Medine - Dımaşk 1413/1992, neşredeninin girişi, I, 5-34; II, 455-460; a.mlf., *en-Nefhu's-şezî fi şerhi Câmî't-Tirmizî* (nşr. Ahmed Ma'bed Abdülkerîm), Riyad 1409, neşredeninin girişi, I, 15-151; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1503; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-muhtaş bi'l-muḥaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Taif 1408/1988, s. 260-261; İbnü'l-Verdî, *Tetimmetü'l-Muḥtaşar fi aḥbârî'l-beşer* (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 343; Yûsufî, *Nüzhetu'n-nâzir fi sîreti'l-Meliki'n-Nâsir* (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1406/1986, s. 216-229; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 287-292; Safedî, *el-Vâfi*, I, 289-311; Ebû'l-Mehâsin el-Hüseynî, *Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehbî* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 16-18; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 291; Sübkî, *Ṭabakât*, IX, 268-272; İsnevî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 510-511; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 169; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 208-213; İbn Kâdî Şühbe, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 295-297; İbn Nâsirüddin, *er-Reddül-vâfir* (nşr. Züheyr Şâviş), Beyrut 1400/1980, s. 57-59; Takiyyüddin İbn Fehd, *Laḥzül-elhâz (Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehbî* içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 350-351; *Keşfü'z-zunûn*, I, 246, 559; II, 1183, 1786, 1859, 1860; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 108-109; Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli*, II, 249-251; Ahlwardt, *Verzeichniss*, IX, 150-154; René Basset, "Une élégie amoureuse d'İbn Said en Nas", *Mélanges africains et orientaux*, Paris 1915, s. 180-190; Serkis, *Mu'cem*, I, 125-126; Brockelmann, *GAL*, II, 85; *Suppl.*, II, 77; *İzâhu'l-meknûn*, I, 453; Yûsuf el-İş, *Fihrisü maḥtûḫâti Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: Târiḫ ve mülhakâtüh*, Dımaşk 1366/1947, s. 17, 18, 22; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 269-270; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cem mâ üllife 'an Resûlillâh*, Beyrut 1402/1982, s. 315-316; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-baḫşi'l-İlmi*, Cidde 1403/1983, s. 569-570; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifin*, II, 738; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, III, 241-242; Nâtik Sâlih Matlûb, "Dirâse fi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bn Seyyidünnâs", *Âdâbü'r-râfideyn*, XV, Musul 1982, s. 175-202; F. Rosenthal, "İbn Sayyid al-Nâs", *EP* (Fr.), III, 957; Ali Refîî, "İbn Seyyidünnâs", *DMBİ*, III, 730-732. 🏠

M. YAŞAR KANDEMİR

İBN SİDE

(ابن سيدة)

Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil
ed-Darîr el-Mürsî
(ö. 458/1066)

Lugatçı, edebiyat
ve dil âlimi.

398 (1008) yılında Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Dedelerinden Sîde'ye nisbetle İbn Sîde olarak tanınır. Babası gibi âmâ olduğundan Darîr lakabı ile de anılan İbn Sîde öğrenimine babasının yanında başladı. Altı yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi. Daha sonra Ebû'l-Alâ Sâid b. Hasan el-Bağdâdî, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî, Ebû Osman Saîd b. Muhammed ve Ebû Bekir ez-Zübeydî gibi âlimlerden Arap dili, lugat, kıraat, tefsir, fıkıh, hadis, felsefe ve mantık dersleri aldı. Güçlü hâfızası sayesinde birçok lugat ve gramer kitabını ezberledi. Muhtemelen Mürsiye'de meydana gelen siyasî olaylar sebebiyle buradan ayrılarak Dâniye'ye (Denia) gitti. Dâniye Emîri Ebû'l-Ceyş Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî ile tanışarak yakın ilgi ve himayesine mazhar oldu. Ancak Mücâhid el-Âmirî'nin vefatından sonra (436/1045) yerine geçen oğlu İkbâlüddevle Ali b. Mücâhid el-Muvaffak ile arası açılınca Dâniye'den ayrılmak zorunda kaldı. Bir müddet sonra bir kaside sunarak emîrden af diledi ve tekrar Dâniye'ye döndü (Yâkût, V, 86). 25 Rebülâhîr 458 (26 Mart 1066) tarihinde burada vefat etti (İbn Hallikân, III, 330-331).

Arap dili, edebiyatı ve tarihi alanlarında geniş bilgi sahibi olan İbn Sîde'nin asıl şöhreti lugat sahasındadır. Bazı beyit ve kıtaları kaynaklarda yer almakla birlikte şiirlerinin çoğu zamanımıza intikal etmemiş, sadece *Urcûzetü gamîs* adlı manzumesiyle İkbâlüddevle için yazdığı bir kasidesi günümüze ulaşmıştır. İbn Sîde aralarında Ebû Abdullah Muhammed b. Halela eş-Şezûnî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Halef, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Mürsî ve Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Termîmî gibi simaların bulunduğu öğrenciler yetiştirmiştir.

Eserleri. 1. *el-Muḥkem* ve'l-muḥî-tü'l-a'zam*. Mücâhid b. Abdullah el-Âmirî'nin isteği üzerine Halîf b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Ayn*'i tarzında yazılmış on iki ciltlik bir lugat olup I. cildi Mustafa es-Sekkâ ve Hüseyin Nassâr (Kahire 1377/1958), II. cildi Abdüsettar Ahmed Ferrâc (Kahire 1377/1958), III. cildi Âişe Abdurrahman

(Kahire 1377/1958), IV. cildi Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire 1388/1968), V. cildi İbrâhîm el-Ebyârî (Kahire 1391/1971), VI. cildi Murad Kâmil (Kahire 1392/1972) ve VII. cildi Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire 1393/1973) tarafından yayımlanmıştır. **2. el-Muḥaṣṣaṣ***. Yine Mücâhid b. Abdullah'ın isteğiyle hazırlanan eser, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *el-Ġarîbû'l-muṣannef*'i gibi konulara göre tertip edilmiş bir lugat olup Tâhâ b. Mahmûd'un tashihiyle beş cilt halinde basılmış (Bulak 1316-1321), Muhammed et-Tâlibî (Tunus 1375/1956) ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn (bs. yeri yok, 1389/1969) tarafından değişik indeksleri yapılmıştır. **3. Şerḥu müşkili şî'ri (ebyâti)'l-Mütenebbî**. İbn Sîde bu eserinde Mütenebbî'nin şiirlerindeki lugat, gramer, anlam ve şiir tekniği bakımlarından açıklanması gereken hususlar üzerinde durmuş, ayrıca bazı şiirlerindeki felsefe ve mantıkla ilgili meseleleri incelemiştir. Kitabı ilk defa Mütenebbî, İbn Sîde ve eserleri hakkında bir mukaddime ve çeşitli indekslerle birlikte Muhammed Rıdvân ed-Dâye neşretmiş (Dimaşk 1395/1975), daha sonra da Mustafa es-Sekkâ ve Hâmid Abdülmeccid ile (Kahire 1396/1976) Muhammed Âl-i Yâsîn tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1977). **4. Urcûzetü ğamîs**. Müellifin hayatını, hocalarını ve onlardan okuduğu kitapları anlattığı didaktik bir şiiri olup Habîb Zeyyât'ın özel kütüphanesinde otuz üç varaklık bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, *el-Mu'cemû'l-'Arabî*, s. 44; *DMBİ*, III, 733).

Müellifin kaynaklarda ayrıca *el-Enîk fî şerḥi'l-Ħamâse*, *el-Vâfi fî 'ilmi'l-kavâfi*, *et-Tezkîr ve't-te'nîs*, *Şerḥu ebyâti Cümeli'z-Zeccâci*, *Şâzzü (Şevâzzü)'l-luĝa*, *el-'Âlem fi'l-luĝa*, *Kitâbü'l-'Avîş fî şerḥi İşlâhi'l-manṭık*, *el-Makşûr ve'l-memdûd* ve diğer bazı eserleri zikredilmektedir (*Hediyyetü'l-'ârifin*, I, 691; Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, *el-Mu'cemû'l-'Arabî*, s. 44; a.m.lf., *Ħavliyyâtü'l-Câmi'ati't-Tûnisiiyye*, sy. 5 [1969], s. 39-44). İbn Sîde hakkında yapılan müstakil çalışmalar şunlardır: D. Cabanelas, *İbn Sîde ḥayâtühû ve âşâruh* (Tunus 1980); Abdülkerîm en-Nuaymî, *İbn Sîde âşâruhû ve cûhûdüh* (Bağdad 1984); Vefâ bint Abbas Hasan el-Havî, *en-Nahlü 'inde'l-'Aşma'i ve İbn Sîde kadîmen ve'n-nahlü ḥadîsen* (yüksek lisans tezi, 1404/1983, Câmiatü'l-Ümmi'l-kurâ [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam* (nşr. Mustafa es-Sekkâ – Hüseyin Nassâr), Kahire 1377/1958, neşredenlerin girişi, I, 5-27; a.m.lf., *Şerḥu müşkili şî'ri'l-Mütenebbî* (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dimaşk 1395/1975, neşredenlerin girişi, s. 5-15; Sâid el-Endelûsî, *Ṭabaĳâtü'l-ümem* (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 77; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Tâvî et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 293; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, II, 410; Dabbî, *Buĝyetü'l-mültemis*, s. 405; Yâkût, *Mu'cemû'l-üdebâ*, V, 84, 86; XII, 231-235; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 342; III, 330-331; Abdülbâki b. Abdülmeccid el-Yemânî, *İşâretü'l-ta'yîn fi terâci-mi'n-nühât ve'l-luĝaviyyin* (nşr. Abdülmeccid Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 210-211; Safedî, *Nektü'l-himyân* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 204; Süyûtî, *Buĝyetü'l-vu'ât*, II, 143; Brockelmann, *GAL*, I, 376; II, 697; *Suppl.*, I, 542; *Hediyyetü'l-'ârifin*, I, 691; Al-bîr Habîb Mutlak, *el-Ħareketü'l-luĝaviyye fi'l-Endelûs*, Beyrut 1967, s. 351-382; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Târîḥu'n-nakdi'l-edebi fi'l-Endelûs*, Dimaşk 1401/1981, s. 163-178; Abdülkerîm en-Nuaymî, *İbn Sîde*, Bağdad 1984; Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, *el-Mu'cemû'l-'Arabî: İşkâlât ve mukârebât*, Tunus 1991, s. 19-53; a.m.lf., "Tekmile fi tercemeti İbn Sîde", *Ħavliyyâtü'l-Câmi'ati't-Tûnisiiyye*, sy. 5, Tunus 1969, s. 17-48; Abdülalî el-vedĝîrî, "Fî Zâb-ṭi İbn Sîde", *el-Menâhil*, sy. 35, Rabat 1986, s. 81-86; Moh. Ben Cheneb, "İbn Sîde", *İA*, V/2, s. 807; M. Talbi, "İbn Sîda", *EP* (İng.), III, 940; İnhâyetullah Fâtihî Nejad, "İbn Sîde", *DMBİ*, III, 732-734.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

İBN SİNÂ

(ابن سینا)

Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037)

İslâm Meşâit okulunun en büyük sistemci filozofu, Ortaçağ tıbbının önde gelen temsilcisi.

Yaklaşık 370 (980-81) yılında Buhara yakınındaki Efsene köyünde doğdu. Talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye yazdırdığı hayat hikâyesiyle Cûzcânî'nin verdiği ilâve bilgilerin İbnü'l-Kiftî ve İbn Ebû Usaybia tarafından nakledilmesi sayesinde diğer İslâm filozoflarına nisbetle hakkın-da daha fazla bilgi bulunmaktadır. İslâm dünyasında İbn Sînâ künyesiyle meşhur olup bilim ve felsefe alanındaki eşsiz konumunu ifade etmek amacıyla Ortaçağ âlim ve düşünürleri tarafından kendisine verilen "eş-şeyhü'r-reis" unvanı ile de bilinir. Ayrıca "hüccetü'l-hak, şerefü'l-mülk, ed-düstür" gibi vasıflarla da anılmıştır. Batı'da genellikle Avicenna olarak bilinmekte ve "filozofların prensi" diye nitelenmektedir. Aslen Belhli olan babası Ab-

dullah, Sâ mânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr döneminde başşehir Buhara'ya yerleşmişti. İyi bir öğrenim gördüğü ve İsmâilî görüşleri benimsediği anlaşılan Abdullah, İsmâilî dâîlerle sürekli irtibat halindeydi. Bu irtibat neticesinde evi felsefe, geometri ve Hint matematiğiyle ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüşmüştü. Kendisini bu tartışmaların içinde bulan İbn Sînâ erken denilebilecek bir çağda felsefî konulara âşinalık kazandı.

İbn Sînâ olağan üstü bir zekâya sahip olduğu için küçük yaşta dikkatleri üzerinde topladı. Önce Kur'an'ı ezberledi; dil, edebiyat, akaid ve fikh öğrenimi gördü. Hayat hikâyesinde bu dönemdeki hocaları arasında sadece Hanefî fakih Ebû Muhammed İsmâil b. Hüseyin ez-Zâhid'i zikrederse de onun bilhassa dil ve edebiyat alanında Ebû Bekir el-Berkî'den ders aldığı sanılmaktadır (*DMİ*, I, 203). Dinî ilimler sahasında çok yoğun bir okuma faaliyeti sürdüren ve yüksek bir düzeye ulaştığı anlaşılan İbn Sînâ ayrıca babasının geometri, aritmetik ve felsefe konusunda ilk bilgilerini aldıktan sonra babasının isteği üzerine Mahmûd el-Messâh'tan (Messâhî / Misâhî [?]) Hint aritmetiği okudu. Ebû Abdullah en-Nâtîlî Buhara'ya gelince babası onu oğluna ders vermesi için evinde misafir etti. İbn Sînâ, Nâtîlî'den Porphyrius'un *İsâĝüci* (*Eisagoge*) adlı mantık kitabını okumaya ve bu çerçevede tartışmalar yapmaya başladı. Gösterdiği üstün başarıdan memnun olan hocası, onun ilimden başka bir işle meşgul edilmemesi yönünde babasına tavsiyede bulundu. Bir süre sonra mantık alanında hocasının yetersiz kaldığını düşünen İbn Sînâ, konuyla ilgili eserleri kendi kendine okumaya ve şerhleri incelemeye başladı. Bu arada Öklid'in *Elementler*'inin baştan beş altı bölümünü yine Nâtîlî'den okudu, kitabın geri kalan kısmını ise kendi kendine çözmeye çalıştı. Ardından Batlamyus'un *el-Mecisîti*'sine (*Almagest*) geçti; eserin başlangıç kısımlarını bitirip geometrik şekillerle ilgili bölüme ulaştıncaya kadar hocası kitabın diğer kısımlarını kendi kendine okuyabileceğini söyledi. Sonuçta İbn Sînâ astronomide de oldukça ileri bir seviyeye ulaştı. Nâtîlî Gürgeç'e gitmek üzere Buhara'dan ayrılınca İbn Sînâ fizik, metafizik ve diğer felsefî konularla ilgili metinlere ve bunların şerhlerine yöneldi. Bu çalışmalar neticesinde felsefenin bütün disiplinlerinde iyi bir donanıma sahip olduktan sonra tıp tahsiline başladı. Kaynaklarda İbn Sînâ'nın tıp alanındaki hocaları arasında Ebû



İbn Sînâ'nın Rusya'da antropolojik araştırmalara dayanılarak 1978'de yaptırılan portresi

Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ile Sâmânîler'in saray hekimi Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî'nin isimleri zikredilmektedir (Goodman, s. 14; *Ehr.*, III, 69). Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da hocalarından bir müddet ders aldıktan sonra tıpla ilgili eserleri kendi kendine okumaya başlamıştır. Bu suretle tıp ve eczacılıkta da ileri bir düzeye ulaşan, kendi ifadesine göre daha on altı yaşında iken birçok tabibin onu bir tıp otoritesi sayarak bilgisinden faydalandığı İbn Sînâ, tıpta teoriden pratiğe geçerek bilgilerinin daha da geliştirdi.

Bu arada fıkıh öğrenimini de sürdürerek münazaralarda bulunacak kadar bilgisini geliştiren İbn Sînâ, daha sonra mantık ve felsefe kitaplarını yeniden gözden geçirmeye koyuldu. Bir buçuk yıl devam eden bu süre zarfında mantık, matematik ve fizik alanlarında ilerleme kaydedip metafizik sahasındaki eserleri incelemeye yöneldi. Bu sırada Aristo'nun *Mâ ba'de't-tabî'a* (*Metafizika*) adlı eserini defalarca okumasına rağmen muhtemelen Arapça çevirisinin de kötü olması yüzünden muhtevasını ve yazarının amacını tam olarak anlayamadı. Fakat Fârâbî'nin *el-İbâne 'an ğarazi Aristotâlis fi Kitâbi Mâ ba'de't-tabî'a* adlı eserini tesadüfen elde edip okuyunca bu problemi çözmüş oldu.

Felsefe ve tıp alanında oldukça ün kazanan İbn Sînâ, Sâmânî Hükümdarı Nûh

b. Mansûr'un ağır bir hastalığa yakalanması üzerine saraya davet edildi. Saray doktorları ile yaptığı ortak çalışmalar sonucunda sultanın tedavisi konusunda nisbî bir başarı sağladı. Bu şekilde daha on sekiz yaşında iken saray hekimliğine getirilen İbn Sînâ, zengin saray kütüphanesine girerek tıpla ilgili eserleri okuma ve inceleme imkânına kavuştu. Bir müddet sonra yanıp harap olan bu kütüphanede daha önce ismini bile duymadığı pek çok tabip ve düşünürü okuma fırsatını elde etmişti.

Nûh b. Mansûr'dan (ö. 387/997) sonra Mansûr b. Nûh ve İsmâil b. Nûh el-Müntasır zamanında da saraydaki görevini sürdürdüğü anlaşılan İbn Sînâ'nın (İbn Hallikân, II, 158-159) bu dönemdeki faaliyetleri konusunda fazla bilgi bulunmamasıyla birlikte faaliyetleri arasında telif çalışmalarının da yer aldığı bilinmektedir. Nitekim Ebû'l-Hüseyn el-Arûzî'nin, kendisi için ilim ve felsefe konusunda kapsamlı bir kitap yazmasını teklif etmesi üzerine matematik dışındaki bütün ilimleri içine alan *el-Hikmetü'l-'arûziyye* adlı bir eser kaleme almış, Ebû Bekir el-Berkî'nin talebiyle de yaklaşık yirmi ciltlik *el-Hâsıl ve'l-maḥşûl* ile *el-Bir ve'l-işm* adında bir risâle telif etmiştir.

İbn Sînâ'nın hayatında babasının ölümünden (393/1003) sonra siyasî ilişkiler yoğunluk kazandı. Bu değişikliğin hangi sebebe dayandığı tam olarak bilinmemekle birlikte herhalde Sâmânî Devleti'nin içinde bulunduğu durumun bunda önemli etkisi olmuştur. Zira devlet, İbn Sînâ'nın babasının ölümünden birkaç yıl önce önemli sarsıntılar geçirmiş, 396 (1005) yılında da çökmüştür. Böylece İbn Sînâ Buhara'yı terketmek zorunda kalmış ve kendisine uygun bir yer bulabilmek amacıyla çeşitli bölgelere seyahat etmiştir. İlk olarak Hârizm'de bir kasaba olan Gürgenç'e (Ürgenç) gitti. Burada vezirlik yapan ve felsefî ilimlere meraklı olan Ebû'l-Hüseyn es-Süheyli (es-Sehlî [?]) onu mahallî bir emir olan Ali b. Me'mûn'a takdim etti. Veziri gibi kendisi de filozof tabiatlı, erdemli ve sevilen bir kişi olan Emîr Ali (Nizâmî-i Arûzî, s. 21) İbn Sînâ'ya Gürgenç'te kaldığı müddetçe maaş bağladı. Emîrin sarayında Bîrûnî, Ebû Sehl el-Mesîhî, İbnü'l-Hammâr ve İbn İrâk gibi âlimler de bulunuyordu. İbn Sînâ ile Bîrûnî arasında fizik ve astronomiye dair bazı münazaralar bu sırada gerçekleşti. Nizâmî-i Arûzî'nin verdiği bilgiye göre bu âlimler dostluk havası içinde ilmî faaliyetlerini sürdürürken bir gelişme onla-

rın huzurunu bozdu. Gazneli Mahmud, Emîr Ali b. Me'mûn'a bir mektup göndererek meclisindeki âlimleri kendi sarayına göndermesini istedi. İbn İrâk, İbnü'l-Hammâr ve Bîrûnî daveti kabul ederken İbn Sînâ ve Ebû Sehl el-Mesîhî gitmemeye karar verdiler, ancak Gürgenç'te kalmayı da tehlikeli görerek oradan ayrıldılar. Gazneli Mahmud, İbn Sînâ'yı buldurmak için resmini yaptırap çoğalttırarak çeşitli bölgelere gönderdiyse de bir sonuç elde edemedi (*a.g.e.*, s. 189-190).

İbn Sînâ Nesâ, Bâverd, Tûs, Şakkân, Semnîkân ve Câcerm'e uğradıktan sonra Ziyârî Devleti Hükümdarı Kâbûs b. Veşmîr ile buluşmak amacıyla Cürcân'a gitti. Fakat bu sırada Emîr Kâbûs'un tutuklanıp bir kalede hapsedilmesi ve orada ölmesi üzerine Cürcân ile Hârizm arasındaki Dihistan'a geçti. Bu bölgede iken 403'te (1012) şiddetli bir hastalığa yakalanan İbn Sînâ aynı yıl içerisinde Cürcân'a döndü ve burada, daha sonra kendisinden hiç ayrılmayan ve biyografisini kaleme alan Ebû Ubeyd el-Cüzcânî ile tanıştı. Bir şiirindeki ifadesinden (İbnü'l-Kıftî, s. 272; İbn Ebû Usaybia, s. 439), gittiği yerlerde değerinin bilinmediği ve şahsına yaraşır bir himaye görmediği için yedi yıl boyunca seyahat ettiği anlaşılan İbn Sînâ'nın Cürcân'da rahat bir ortama kavuştuğu görülmektedir. Nitekim ilme düşkün bir kişi olan Ebû Muhammed eş-Şîrâzî ona bir ev satın almış ve bazı imkânlar tanımıştır. Böyle bir ortamda İbn Sînâ bir yandan eserlerini kaleme alıyor, bir yandan da ilmî ve felsefî konularda ders veriyordu. Cüzcânî'nin yazdığı biyografiye göre İbn Sînâ bu öğrencisine mantıkla ilgili *el-Muḥtaşarü'l-evsaf* adlı bir kitap dikte etti; Ebû Muhammed eş-Şîrâzî için de *el-Mebde' ve'l-me'âd* ile *el-Ersâdü'l-küllîyye*'sini kaleme aldı. Ayrıca *el-Kânûn fi't-tıbb*'in başlangıcı ile *Muḥtaşarü'l-Mecisî* gibi birçok eserini burada telif etti.

Cürcân'da muhtemelen iki yıl kalan İbn Sînâ, Rey'e giderek Büveyhî Devleti'nin valisi Fahrüddeve'nin eşi Seyyide ve oğlu Mecdüddeve ile buluştu. Burada ilmî otoritesini kabul ettirerek melankoliye yakalanan Mecdüddeve'nin tedavisini üstlendi. Mecdüddeve, Büveyhîler ailesinin bir mensubu olduğundan bu hadise İbn Sînâ ile Büveyhîler arasındaki ilişkinin başlangıcını teşkil etti. Rey'de iken *el-Me'âd* adlı eserini kaleme alan İbn Sînâ muhtemelen Mecdüddeve'nin tedavisinden sonra Kazvin'e, oradan da Heme-

dan'a gitti. Bu şehirde Kezbâneveyh'in hizmetine girdi. Ardından kulunç (kolik) hastalığına yakalanan Büveyhî Hükümdarı Şemsüddeve'yi tedavi etmek için onun sarayında bulundu. Burada hükümdarı iyileştirmeyi başaran İbn Sînâ birçok mükâfatla birlikte hükümdarın dostluğunu da kazandı. Şemsüddeve'nin Karmîsîn'e bir sefer düzenlemesi üzerine onun yanında savaşa katıldı. Savaş yenilgiyle sonuçlanınca Şemsüddeve ile birlikte Hemedan'a döndü. Bu olaydan sonra kendisine vezirlik teklif edilen İbn Sînâ görevi kabul etti. Fakat ordu içerisinde baş gösteren huzursuzlukların ardından isyan çıktı. İbn Sînâ'nın evini kuşatan isyancılar onu hapse atıp bütün mallarına el koydular; ayrıca Şemsüddeve'den filozofun öldürülmesini istediler. Bu isteği kabul etmeyen hükümdar isyancıları yatıştırmak için onu görevinden uzaklaştırdı. İbn Sînâ, kırk gün boyunca Şeyh Ebû Sa'd ed-Dahdûk'un evinde gizlenmek zorunda kaldı. Ancak hastalığı nükseden Şemsüddeve tekrar kendisini tedavi etmesini isteyince onu tedaviye başlayan İbn Sînâ yeniden vezirlik makamına getirildiği gibi öncekinden daha çok ikram ve iltifata nâil oldu. Bu sırada İbn Sînâ öğrenci yetiştirmeyi de ihmal etmiyordu. Gündüzleri devlet işleriyle meşgul olduğu için geceleyin ders veriyor, özellikle *eş-Şifâ*' ve *el-Kânûn fi't-ıbb* gibi eserlerinin yazılmış olan bölümlerini talebelerine okutuyordu. Bu talebelerin kim olduğu tam olarak bilinmemekle beraber bunlar arasında Ebû Abdullah el-Ma'sûmî, Ebû Mansûr İbn Zeyle ve Behmenyâr b. Merzûbân el-Âzerbaycânî'nin bulunduğu kaydedilmektedir (Ali b. Zeyd el-Beyhaki, s. 73).

Daha sonra İbn Sînâ, Şemsüddeve'nin Tarım üzerine düzenlediği sefere katılmak durumunda kaldı. Tarım yakınlarında hükümdar tekrar hastalanınca askerler kendisini Hemedan'a götürmek istedilerse de Şemsüddeve yolda öldü ve yerine oğlu Semâüddeve geçti (412/1021). Yeni hükümdar İbn Sînâ'dan vezirlik görevini sürdürmesini istediye de filozof bunu kabul etmedi. Bu tavrı yüzünden Büveyhîler'le arasının açılmasına rağmen Hemedan'dan ayrılmadı ve bir süre gözden uzak olarak Ebû Gâlib el-Attâr adında bir kişinin evinde kaldı. İbn Sînâ, burada oturduğu zaman zarfında Cûzcânî'nin isteği üzerine telifine başladığı *eş-Şifâ*'ın tabiiyyât bölümünün *el-Hayevân* ve *en-Nebât* dışındaki kısımları ile ilâhiyyât bölümünü tamamlamış, ayrıca

mantık bölümünün de bir kısmını yazmıştır.

İbn Sînâ ile Büveyhîler arasındaki gerginlik artmış, hatta Şemsüddeve'nin öteki oğlu Tâcûlmülk, onun Kâkûyîler Hükümdarı Alâüddeve Muhammed b. Rüstem ile gizlice mektuplaştığını ileri sürmüştür. İbn Sînâ bu suçlamayı reddettiyse de kendisine düşmanlık besleyen bazı kişilerin de aleyhinde bulunması üzerine Ferdecân Kalesi'ne hapsedildi (414/1023). Kalede dört ay kalan filozof, Alâüddeve'nin Hemedan'a bir sefer düzenleyip orayı zaptetmesinden sonra serbest bırakılarak Hemedan'da vezirlik yapan Ebû Tâlib el-Ulvî'nin (el-Alevî [?]) evinde kaldı. Kalede iken *el-Hidâye*, *Hay b. Yakzân* ve *el-Külunc* adlı kitaplarını yazan İbn Sînâ, Ebû Tâlib el-Ulvî'nin evinde bulunduğu süre içerisinde de *eş-Şifâ*'ın yarıda kalan mantık bölümünü tamamladı.

Bütün bu olaylardan sonra yine de kendisini bırakmak istemeyen Tâcûlmülk'ün vaatlerine güvenmeyen İbn Sînâ, büyük bir ihtimalle 415 (1024) yılında İsfahan'a gitmek üzere kardeşi, iki hizmetçisi ve talebesi Cûzcânî ile birlikte Hemedan'dan gizlice ayrıldı; sıkıntılı bir yolculuktan sonra İsfahan dolaylarındaki Tâberân'a ulaştı. Dostları ve Alâüddeve Muhammed b. Rüstem'in yakınları tarafından karşılandı ve Abdullah b. Bâbî'nin evinde misafir edildi.

Bir süre sonra Alâüddeve'nin meclisine katılan İbn Sînâ burada saygı gördü. Nizâmî-i Arûzî, Alâüddeve'nin İbn Sînâ'yı vezirliğe getirdiğini ve en önemli işleri onun yetkisine bıraktığını ifade ederek, "Gerçek şu ki Aristo'nun İskender'e vezir olmasından sonra hiçbir hükümdara Ebû Ali gibi bir vezir nasip olmamıştır" der (*Çehâr Makâle*, s. 201). Alâüddeve'nin düzenlediği ilmî toplantılar filozofun şöhretinin İsfahan çevresinde yayılmasını sağladı. Bu dönemde ilmî çalışmalarını da sürdüren filozof *eş-Şifâ*' gibi eksik kalan bazı eserlerini tamamlamaya çalıştı; matematik, astronomi ve müzik konularında yazmış olduğu bir kısım eserlerini daha da geliştirdi. *en-Necât* ve Alâüddeve'nin adına nisbetle *Dânişnâme-i 'Alâ'î* adını verdiği kitapları da dahil olmak üzere yeni eserler telif etti. İbn Sînâ, Alâüddeve ile birlikte Sâbûrhâst ve Hemedan'a tertip edilen bazı seferlere katıldı. Ayrıca takvimlerdeki yanlışlıkları düzeltmek için hükümdarın emriyle astronomiye ilişkin gözlemlerde bulundu, tam sonuç alamadıysa da çeşitli meseleleri açıklığa kavuşturdu.

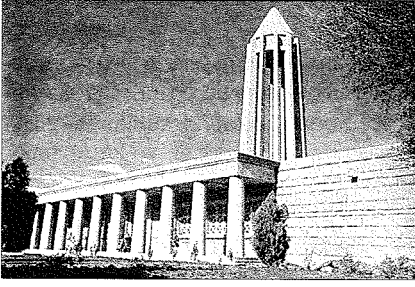
dıysa da çeşitli meseleleri açıklığa kavuşturdu.

İsfahan'da kaldığı yıllar boyunca nisbeten sâkin bir hayat süren İbn Sînâ, Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirdi. Bu dönemde sağlığı da bozuldu; devrinde yaygın olan kulunç hastalığına yakalandı. Kendini tedavi etmeye çalışan İbn Sînâ, bir ara tekrar sağlığına kavuşur gibi olduysa da tam iyileşemedi. Alâüddeve Hemedan'a sefere çıktığında onunla beraber bulunduğu sırada yolda tekrar hastalandı ve Hemedan'a ulaştıklarında vefat etti. Kabri Hemedan'dadır.

İbn Sînâ'nın çok zeki, çalışkan, velûd olduğu, zekâ ve bilgisine aşırı derecede güvenmenin yol açtığı hırçınlığı yanında mağlûbiyete tahammül edemeyen bir kişiliğe sahip bulunduğu kaydedilmektedir. Alâüddeve'nin huzurunda dil âlimi Ebû Mansûr el-Cübbâî ile yaptığı bir tartışma onun bu karakterine işaret etmektedir. Cûzcânî'nin anlattığına göre Cübbâî, bu tartışma sırasında İbn Sînâ'ya dil konusunda bilgisi bulunmadığını söylemiş, bunun üzerine İbn Sînâ üç yıl boyunca çalışarak dil alanında üstün bir seviyeye ulaşmış ve konuyla ilgili kitaplar kaleme almıştır. Sonunda Cübbâî ile tekrar görüşerek onu kendisinden ötür dileyebilecek bir durumda bırakmıştır.

Kindî ile başlayan İslâm felsefe geleneğinin zirvesinde bulunan İbn Sînâ felsefî sisteminde özellikle Fârâbî'ye çok şey borçludur. Kendisi bir bakıma Fârâbî'nin öğrencisi ve halefi olarak görülebilir. Bununla birlikte üstadını aşmış, tarih içerisinde onun adını ikinci derecede bırakmıştır. Çünkü seleflerinden çok daha parlak ve sistem sahibi bir müellifti. İbn Sînâ'yı eleştiren Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi İslâm filozofları da kendisinden etkilenmişlerdir. Asırlarca İslâm felsefesi geleneğine hâkim olmuş mükemmel bir felsefe sistemi kuran tek kişinin İbn Sînâ olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ'nın Şiîliği benimsediği, bilhasna İsmâîlî düşüncesinin etkisi altında kaldığı, esasen felsefesini bu çerçevede kurduğu tezi özellikle 1950'lerden bu yana bazı müellifler tarafından dile getirilmektedir (Corbin, s. 171; Küyel, s. 131). Bu iddianın ortaya atılmasında, İbn Sînâ'nın babasının İsmâîlî dâilerle ilişkisinin bulunması yanında felsefî sisteminde ortaya koyduğu düşünce ve kavramların da



İbn Sînâ'nın anıt mezarı - Hemedan / İran

etkisi söz konusudur. Ancak İbn Sînâ, babasının evinde İsmâîlîler'in felsefî görüşlerini dinlediğini kaydetmekle birlikte, babasının ve kardeşinin İsmâîlî dâilere icâbet ettiğini ifade ederken kendisinin bu düşünceleri benimsemediğini söylemektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 437). Ayrıca hocaları arasında Hanefî fakihî İsmâîl ez-Zâhid'in bulunması da onun dinî eğitimini Şîî veya İsmâîlî çevreden almadığını göstermektedir. İbn Sînâ'nın felsefî sistemine ve bu sistem içerisinde kullandığı kutsî güç, imam, ârif, sudûr ve feyzân gibi kavramlara gelince, iddia edildiğinin aksine bu kavramlar onun sisteminde Şîîler'in, bilhassa İsmâîlîler'in kullandığı anlamıyla kullanılmamaktadır. Ayrıca düşünürün felsefesinde vasiyet, ismet, takıyye, on iki imam gibi telakkiler de yer almamaktadır. Bu bakımdan onun Şîa'ya mensup olduğu veya Şîî düşünceleri çerçevesinde felsefesini kurduğu yolundaki açıklamalar gerçek dışı görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle* (trc. Muhammed b. Tâvîl), Rabat 1403/1982, s. 21, 187 vd., 201; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ't'l-İslâm* (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 65-81; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, s. 268-278; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 437-459; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 157-162; Ahmed b. Mahmûd, *Selçuknâme* (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, I, 14-15; J. Arberry, "Avicenna: His Life and Times", *Avicenna: Scientist and Philosopher* (ed. G. M. Wickens), London 1952, s. 9-28; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 171; Mâcîd Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasim Turhan), İstanbul 1987, s. 105; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 22 vd., 38 vd., 152-159; a.mlf., "Avicenna's Madhab with an Appendix on the Question of His Date of Birth", *Quaderni Di Studi Arabi*, V-VI, Venezia 1987-88, s. 323-336; a.mlf., "Avicenna", *EI*, III, 69; L. E. Goodman, *Avicenna*, London 1992, s. 14; P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Phila-

delphia 1992, s. 19-27; Fazlurrahman, "İslâm Felsefesi", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe* (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, s. 45; Arslan Terzioğlu, *Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslâm Bilim Adamı İbn Sînâ (Avicenna) ve Tababet*, İstanbul 1998, s. 29; Şemseddin Günaltay, "İbn Sînâ'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *TTK Belleten*, IV/13 (1940), s. 1-37; Nihat Keklik, "Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ: Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arşivi*, sy. 22-23, İstanbul 1981, s. 2-44; Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ ve İsmâîlî Görüşü", *Araştırma*, XIII, Ankara 1991, s. 131-206; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sînâ", *İA*, V/2, s. 807-824; A.-M. Goichon, "İbn Sînâ", *EP* (İng.), III, 941-947; Muhammed Sâbit el-Fendî, "İbn Sînâ", *DMİ*, I, 203-210.



ÖMER MAHİR ALPER

Felsefesi. 1. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Metodu. İbn Sînâ, İslâm felsefesi geleneğinin Fârâbî okulu içinde yer alan en büyük düşünürdür. Bu geleneğin en önemli özelliği dinin toplum için vazgeçilmez ilâhî bir kurum olduğu fikridir ve bu fikir bir bakıma her iki filozofun felsefesinin özü gibidir. Aslında İslâm toplumunda Kindî'nin kurduğu felsefeyi geliştirip kurumlaştıran bu iki filozoftur. Daha doğrusu kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Kindî, onu terminoloji, metod ve problemleriyle sistemleştiren Fârâbî, kendi dönemine kadar gelen bu birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyat halinde toplayıp değerlendiren İbn Sînâ olmuştur. Nitekim Fârâbî'ye mantık alanındaki başarısından dolayı "Muallim-i Sâni", İbn Sînâ'ya da felsefe ve diğer ilimleri sistematik ve didaktik bir kıvama getirdiği için "eş-şeyhü'r-reis" unvanı verilmiştir. Dolayısıyla XI. yüzyıldan sonra İslâm dünyasında "felâsife" denilince öncelikle akla Fârâbî ve İbn Sînâ gelmektedir (İbn Rüşd, s. 36). Ancak İbn Sînâ, Fârâbî kadar Eflâtun ve Aristo sistemine bağlı değildir. Ayrıca İbn Sînâ bir felsefe tarihçisi, tabip ve ilim tarihçisi olması bakımından da Fârâbî'den farklı bir konuma sahiptir. *el-Kânûn fi't-tıbb ve eş-Şifâ'* gibi hem değeri hem hacmi bakımından büyük eserleri bunun açık delilleridir. Filozof bu eserlerinde bir konuyu ele alırken Aristo'nun kendinden önceki filozoflar hakkında uyguladığı metodu takip ederek önce o konuda ortaya konmuş olan görüşleri sunar, yer yer eleştirir, sonra da kendi görüşünü açıklar. Böylece İbn Sînâ, İslâm bilim ve düşünce tarihinde ilk defa felsefe ve ilimlerin ansiklopedisini vücuda getirdiği gibi aynı zamanda nesir, nazım ve hikâye tarzında felsefî eserler kaleme alan sanatkâr-filozoftur. Aristo gibi İbn Sînâ da eserlerini kendi döne-

mindeki bilimler sınıflamasına uygun olarak kaleme alır. Bunlar en geniş çerçevede mantık, tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât konularını içerir. Ancak kitaplarını değişik tarzda ve hacimde kaleme almış olmasına ve ilk dönemlerde yazdığı bir iki şerhte "el-hikmetü'l-meşrikiyye" tabirini kullanmasına bakarak İbn Sînâ'nın iki farklı felsefesinin bulunduğu yolundaki tartışmalara katılmak mümkün değildir (bk. Gutas, s. 125 vd.).

Yazılarında, ele aldığı ilim dalının kendi muhtevası içinde kalmaya büyük önem veren İbn Sînâ, felsefenin bütün disiplinlerinde yazmakla birlikte kendisi daha çok mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât konularında felsefeye katkıda bulunduğunu söyler (*eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal*, s. 10). Onun bilim ve felsefeyle ilgili yazılarında kullandığı kavramsallaştırma sistemi çoğunlukla çift yönlüdür. Bundan dolayı herhangi bir kavram veya terimin onun felsefesinde çok defa bir karşılığı vardır. Arapça bilim ve felsefe dili olarak İbn Sînâ'nın eserlerinde zirveye ulaşmış, felsefî ve ilmî eserler onun tasnifiyle mükemmel bir düzeye kavuşarak sonraki nesiller için örnek teşkil etmiştir. Her ne kadar İbn Sînâ'nın felsefe tasnifi ana çizgileriyle Aristo'dan beri süregelen mantık, tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât (metafizik) veya mantık, tabiat ve metafizik şeklindeki bilimler sınıflaması içinde görüle de içerik olarak mutlak bir otoriteye bağlı kalmayıp gerektiğinde -meselâ Fârâbî için yaptığı gibi (*el-Mübâhâşât*, s. 375 [1162])- öncekilerin başarılarını belirterek onlardan saygıyla söz eder, fakat gerektiği zaman da cesaretle eleştirir. Bilimler sınıflamasına göre yazdığı büyük, orta ve küçük hacimli bütün eserlerinde İbn Sînâ salt akılla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırır. Hemen bütün felsefî eserlerinde dinin fert ve toplumun mutluluğu için gerekliliğini ve tabiiliğini, karmaşık kanıtlara başvurmaksızın akıcı bir üslûpla açıklamaya çalışır. Hatta İbn Sînâ ilâhiyyâtının bütünüyle zımnî olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Özellikle bu konuya ayırdığı *İşbâtü'n-nübüvât* adlı eseri bir yana yalnızca *eş-Şifâ'* ile *el-İşârât ve't-tenbihât*'in ilâhiyyâta dair bölümleri bile yukarıdaki tesbitin doğruluğunu göstermeye yeter. Öte yandan İbn Sînâ'nın bütün felsefî sistemini, dinle felsefeyi uzlaştırmaya yönelik bir çaba olarak görenler varsa da bu yaklaşım, onu yanlış değerlendirip konumuna uygun düşmeyen bir yere yerleştirmek olur. Ak-

sine İbn Sînâ, bütün felsefi eserlerinde olgu yargıları ile (doğru -yanlış) değer yargılarını (iyi -kötü) birbirinden ayırmaya, birinci felsefenin ve bilimin alanına, diğerini de dinin alanına bırakmak gerektiğini, nihayet metafiziğin ikisi arasında köprü görevini üstlendiğini göstermeye çalışmıştır.

2. Bilgi Nazariyesi ve Mantık. İbn Sînâ bilgi problemini mantık ve psikoloji (nefis) konularıyla birlikte ele alır. Ancak genellikle nefisle ilgili yazılarında bilme sürecini, mantıkta ise bilgiyi biçim (sûret) ve içerik (madde) bakımından inceler. En temel özelliği bilmek, istemek ve yapmak olan insanın her çeşit bilgiye ulaşabileceğini söyleyen İbn Sînâ, bilmenin zihnin soyutlama yapmasıyla başladığını belirterek bunu idrak terimiyle ifade eder (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 52, 53, 312). Burada sözü edilen bilgiye konu olan nesnenin gerçekliğini zihne taşıyan, onun gerçekliğine ilişkin her türlü özelliği içeren, kısaca zihinde nesneyi temsil eden sûret yani mâna ve kavramdır. Diğer bir ifadeyle bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnenin sûretini alıp bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. Şu halde soyutluk durumuna göre zihinde iki çeşit bilmeden söz etmek gerekir; eğer bilgiye konu olan şey somut bir varlık ise çeşitli soyutlama derecelerinden geçerek zihinde oluşur ve o şeyin bilgisine ulaşılmış olur; fizikî varlıkların bilgisi bu şekilde elde edilir. Bilgiye konu olan mânevî ve metafizik bir şey ise o zaman soyutlama işlemine gerek duyulmayacağı için o şeyin bilgisi doğrudan kazanılan bir bilgi olacaktır. Bu tür metafizik bilgiye ulaşması için zihnin uyarıcı bir işaretle ona yönelmesi yeterlidir. Dolayısıyla bu alanla ilgili kavramlarımız içerikli kavramlardır; bu sebeple mantığın bu alanın bilgisiyle bir ilişkisi yoktur; çünkü mantık ancak duyular yoluyla ve soyutlama ile kazanılan nesnel dünyaya ilişkin bilgilerle ilgilenir. Şu halde nesnel dünyanın verileri çeşitli aşamalardan geçerek zihnimize ulaşmakta, zihin kendine has faaliyetlerle onu yeni işlemlerden geçirmekte ve sonuç olarak bir kavram (tasavvur) veya bir yargı (tasdik) elde etmektedir. Bu sonuçlara ulaştıran işleme düşünme (fikir) denilmektedir (*a.g.e.*, s. 197; *el-İşârât*, s. 2).

Bir bilme olayında önce duyu araçlarıyla nesnenin fizikî, kimyevî ve biyolojik nitelikleri duyulur; ardından bu nitelikler ortak duyuda birleştirilerek duyularla kazanılan tikel bir yargıya ulaşılmış olur. Asıl duyum bu süreçte gerçekleşmektedir.

dir. Meselâ, "Bu beyaz olan tatlıdır" gibi bir yargı bu düzeyde duyularla elde edilen ilk yargıdır. İkinci aşamada bu tikel algıların sûretleri hayal veya tasarlama gücünde (musavvire) saklanır. İstendiği zaman bunların kime ve neye ait olduğu bilinir. İbn Sînâ'ya göre bu bilgi hayalî idrak düzeyinde bir bilgidir (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 35-36; *el-İşârât*, s. 92-93). Filozof, hayal ve tasarlama gücündeki tikel sûretler üzerinde zihnin üç tür işlem yaptığını belirtir. İlki, mütehayyilenin -dış gerçekliğe uygun düşünün veya düşmesin- bu sûretleri birbiriyle birleştirerek veya ayırarak yeni tikel sûretler üretmesidir; ikinci işlemde, bu ferdî sûretler üzerinde durup düşünmeden yüzeysel olarak verilen tikel yargıları söz konusudur. İbn Sînâ'ya göre bunlar kısmen sezgisel bir özellik taşıyan yargılardır (vehmiyyât). Bu yargıların ilmi ve felsefî açıdan hiçbir değeri yoktur. Bunların kaynağı içgüdüler veya geçmişte yaşanan tikel deneylerdir. Bu aynı zamanda insan dışındaki canlıların ulaşabileceği en üst bilgi düzeyidir. İnsanın bu bilgi seviyesine takılıp kalması onun öteki canlılarla aynı düzeyde olması demektir. Ancak yine de bu bilgi insanın gündelik hayatında yararlı ve vazgeçilmez olan bilgidir. İbn Sînâ'nın "mâna" adını verdiği, onun psikolojisinde önemli yer tutan bu yargılar gerektiğinde hatırlanmak üzere bellekte saklanır (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 36-37, 148).

Gerçek bilgiyi oluşturan düşünce yargılarına gelince, bunlar da yine beş duyu ile kazanılmış olup hayal ve tasarlama gücünde saklı bulunan tikel sûretler üzerinde gerçekleşir. Bu merhalede düşünme gücü (müfekkire), söz konusu tikel sûretlerin içerdiği özelliklerin kalıcı ve geçici, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini dikkate alarak hayalî sûretten türe ait sûrete, başka bir deyişle tikel anlamdan genel anlama geçerek kavram bilgisine (tasavvur) yükselir. Mantıkta bir tanım işlemi olan tasavvur nicelik, nitelik, yer ve durum gibi özelliklerinden soyutlanmış bir sûrettir. Bu özel ve belirli bir nesnenin değil bilmeye konu olan türün bütün fertlerini kaplayan, bu fertlerin de işmez temel özelliklerini içeren tamamen soyut ve genel bir sûrettir. Çeşitli şahısların isimlerinden insana ait sûretin elde edilmesi gibi. Düşünce bir defa türe ait sûretlere ulaştıktan sonra ona malzeme oluşturan hayalî tikel sûretlere ihtiyacı kalmaz (*a.g.e.*, s. 50-53, 197-198, 209-210). Duyu ve düşünce birliğiyle kazanılan bu bilgi, nesnelere mahiyetine

ilişkin bir bilgi olup bunun mantıktaki karşılığı düşüncenin tanımlama yoluyla kazandığı bilgidir. Bu kavramlar yüklem olarak düşünüldüğünde onların genel ve özel, kalıcı veya geçici oluşu göz önüne alınarak mantıktaki beş tümel kavram (cins, nevi, fasıl, hassa, araz) ortaya çıkar; bu tümeler yardımıyla da bir şeyin tanımını yapmak mümkün olur. Eğer bu tümelerin sayısı sonsuz olsaydı eşya ve olayları tanımlamak ve dolayısıyla bilmek mümkün olmazdı. Yine gözlem, deney ve düşünce yoluyla sadece nesnelere ne olduğu bilinmez, nesnelere arası ilişkilerin ve olayların bilgisi de kazanılır. Tümevarım ve örnekleme yoluyla yargılara (tasdik) ulaşılır, bunlardan hareketle de kanıtlama işlemleri yapılır. "Yağmur yağarsa yollar ıslanır"; "Bir sayı ya çifttir ya tektir" gibi yargılar bu türdendir. İbn Sînâ, gözlem ve deneye dayalı bu bilgi edinme sürecinde duyuların yanılmayacağı, yanılığının gözlem ve deney verilerini yanlış yorumlayan zihne ait olduğu düşüncesindedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre düşünmek bilmek değil bilgiyi istemektedir. Ancak düşünme işlemi her zaman insanı bilgiye ulaştırmayabilir. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir (*a.g.e.*, s. 208; *el-İşârât*, s. 95; *el-Mübâhâşât*, s. 207, 235-238).

İbn Sînâ'ya göre bilgi sadece düşünceyle elde edilmez; bu konuda daha önemli ve kestirme yol sezgidir. Bu bakımdan filozofun sezgiye düşünceden de fazla önem verdiği söylenebilir. Çünkü konu iyice incelenirse bilgi değeri taşıyan önermelerin bu husustaki kabiliyeti gelişmiş kişilerin sezgilerine dayandığı görülür. İbn Sînâ'ya göre düşünce ve sezgi özünde birdir. Düşünce bir zaman sürecinde gerçekleşen sezgi, sezgi de bilginin âdeta zamansız olarak bir anda kazanılmasıdır. Ancak sezgi bazan insanın iradesi dışında gerçekleştiği halde düşünce daima iradeli bir faaliyettir (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 219 vd.; *el-İşârât*, s. 95-96).

Öte yandan Fârâbî gibi İbn Sînâ da bilginin kazanılması için birer bilgi vasıtası olarak yalnız duyuların veya düşüncenin yeterli olmadığını söyler. Düşüncenin ilkelerinin yani mantığın deneyden alındığı söylenemeyeceği gibi doğuştan geldiği de savunulamaz. Eğer öyle olsaydı mantıkla ulaşılan bilgiler ilk baştan bilinirdi, halbuki bunlar ancak deneyle birlikte ve belli bir süreçten sonra elde edilir. Şu halde doğuştan gelen yeteneklerin ve deneyin yanında bir bilgi vasıtası veya ilkesi da-

ha bulunmaktadır. Pasif olan bilme gücünü kuvveden fiile çıkaran bu ilke ontik bir varlık olan faal akıldır (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 216-219; *el-İşârât*, s. 95; *Mebhâş 'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 167-168). Buna göre tam ve doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünmekle ve bu çabanın sonucunda faal aklın aydınlatmasıyla (*işrâk*) gerçekleşir. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre düşünme zihni faal aklın etkisine hazırlamadan başka bir şey değildir. Eğer düşünme faaliyeti sonunda bilgi kazanılmazsa bu durum faal akıldan değil pasif olan aklın onunla ilişki (ittisâl) kurmadaki kusurundan kaynaklanır. İbn Sînâ da Aristo'dan beri süregelen bir anlayışla, rasyonel bilginin kaynağını irrasyonel bir güç olan faal akla bağlamakla sezgiciliğe (*işrâk*) kapı açmaktadır. Fakat bunun mistik değil rasyonel sezgi olduğu unutulmamalıdır.

Psikolojik akıllar teorisinde her ne kadar İbn Sînâ Meşşâî geleneğine bağlı ise de Kindî ve Fârâbî gibi seleflerinkinden oldukça farklıdır. Ona göre insanın sahip olduğu bilme yeteneği kuvve halinde akıl, bu yetenekle düşüncenin ilkelerinin kazanılması melek halinde akıl, bu ilkelere dayanarak gözlem ve deneyle nesnel dünyanın bilgilerinin kazanılması fiil halinde akıl, faal aklın etkisiyle zihnin bu aşamalardan geçerek mükemmellik düzeyine ulaşması müstefâd akıl adını alır. Ancak üstün yeteneklere sahip olan peygamberlerin mazhar oldukları vasıtasız bilgi onların kutsî akılı tarafından algılanır. Fakat genel anlamda bilme nazarı akıl gücünün bir işlevidir (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 39-40, 185-186, 219-220; *el-İşârât*, s. 94-95; *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 293; *Mebhâş 'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 168).

Her ne kadar kendinden önceki filozof ve mantıkçılar Aristo'nun *Organon*'u üzerinde çeşitli çalışmalar yapmışlarsa da onun bütün bölümlerini tek bir metin içinde inceleyen İbn Sînâ'dır. Filozofun mantıkla ilgili çalışmaları, kendisinden sonra *Organon*'un çevirisini ve üzerine yapılan çalışmaları -İbn Rüşd istisna edilirse- neredeyse unutturmuş, sonuçta İbn Sînâ'dan sonraki mantık çalışmalarında onun metinleri esas alınmıştır (Recher, s. 175-178, 346-356). Ancak İbn Sînâ, *İsâgüci*'yi *el-Medhal* adıyla mantığa dahil etmek suretiyle ilk defa *Organon*'da yer alan bölüm sayısı dokuza çıkmış ve o tarihten itibaren *İsâgüci*, *Organon*'un aslî bir unsuru gibi telakki edilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre mantık tutarlı düşünenin kanun ve kurallarını öğreten bir disiplindir; kısaca düşüncenin bilimidir. Düşünmek bir kavram veya bir yargı elde etme çabası olup bu da tanımlama veya kanıtlama yoluyla yapılır. Mantık, tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceleyen ve öğreten bir ilimdir; ayrıca önceki ilimler için de bir araç ve giriş mahiyetindedir. Peygamberler hariç ilmî araştırma yapmak isteyen hiçbir kimse mantıktan müstağni kalmaz (*eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal*, s. 9 vd.; *el-İşârât*, s. 1-2; *en-Necât*, s. 7-8).

Fârâbî gibi İbn Sînâ da mantık incelemelerine dil konusuyla başlar. Dille düşünmeyi karıştırmamak gerektiği uyarısında bulunan filozof dilin konusunun kelimeler, mantığın konusunun kavramlar olduğunu hatırlatır. Bir lafzın içlem ve kaplamasının bulunması gösterdiği şeyin mahiyetini belirler; yapılan bu işlem tanımlamadır. Böylece lafzın zihindeki nesnenin gerçekliğini gösteren anlamı kavram (tasavvur), anlamın dildeki ifadesi tanım (had) olur. Zihindeki anlam tanımlanan şeyin mahiyetidir ve tanımlama sayesinde mahiyetin gerektirdikleri de zihne intikal eder. Şu halde tanımlamak bir şeyi kavratmak için onun ne olduğunu göstermektir; bu da ancak tanımlananın kurucu öğelerinin bütün olarak zihinde hazır bulunmasıyla olur. Böylece İbn Sînâ tanım yoluyla mantığa mahiyeti sokmuştur. Bir şeyin tanımı onun içlem ve kaplamıyla, diğer bir ifadeyle o şeyin faslı ve cinsiyle yapılır (*el-İşârât*, s. 1-15). Dolayısıyla tanım nesnel şeyler için mümkündür. Fârâbî'den beri mantık problemleri kavram ve önerme mantığı olarak başlıca iki bölümde ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın bu konudaki başarısı, her iki bölüme ilişkin meseleleri olanca ayrıntılarıyla ve kendi kültür dünyasından verdiği örneklerle geliştirip zenginleştirmesi ve bir metodoloji olarak onu sisteminin bütünü içinde başarıyla kullanmasındadır. Bu arada önermeler mantığının ifade ettiği bilgilerin güvenilirlik derecesini de beş sene çerçevesinde değerlendirmiştir. Ayrıca ona göre kıyas denilen tümdengelinin verdiği sonuç biçimsel olarak zorunludur; buna karşılık istikrâ denilen tümevarımda sonuç daima ihtimallidir, çünkü tam bir tümevarım yapmak neredeyse imkânsızdır; bununla birlikte bilimsel araştırmalarda sıkça başvurulan bir yöntemdir. Özelden özele doğru giden kanıtlama yönteminde ise (temsil) sonucun ke-

sinliği daima zayıf bir ihtimaldir (*a.g.e.*, s. 46-47).

İbn Sînâ geleneği devam ettirmek üzere bir ilimler tasnifi de yapmıştır. Buna göre düşüncenin biçimlerini inceleyen mantıkla kesintili ve kesintisiz niceliksel ilişkileri (sayı ve şekil) inceleyen matematik ilimler (ilmü'l-aded ve ilmü'l-hendese) konusu sadece zihinde bulunan ilimlerdir. Müsiki ile astronomi bu iki ilmin dallarıdır. Konusu zihin dışında bulunan ve değişmeyi inceleyen tabiat ilimleridir. Varlığı varlık olarak ele alıp onun özelliklerini inceleyen ilim ilâhiyyât veya metafiziktir. İbn Sînâ ahlâk, siyaset ve hukuk gibi disiplinleri metafiziğin tamamlayıcısı olarak görür. Aristo'nun nazarı ilimler-amelî ilimler ayırımını da benimseyen İbn Sînâ mantık, tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât nazarı ilimler, ahlâk ve siyaseti de amelî ilimler içinde zikreder. İlimleri gayeleri açısından da ele alan filozof nazarı bilginin gayesinin hakikat, amelî bilginin gayesinin iyilik olduğunu söyler (*eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal*, s. 9-16; *el-İşârât*, s. 145). Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlere yer vermemesi dikkat çekicidir. İbn Sînâ'nın bilginin yalnızca biçimine değil içeriğine de önem vermesi (meselâ tanımların, önermelerin ve kıyasların doğruluk değerine göre tasnifi, bilimlerin konularına göre sınıflaması), Aristo ve Fârâbî'nin mantığı gibi onun mantığının da içerikli bir mantık olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bilginin formunu, muhtevasını ve konusunu ayrı yerlerde incelemek bilgi ve ilim hakkında tam bir tasavvur vermeyeceğinden İbn Sînâ mantığında bilgi nazariyesi, bilim felsefesi ve mantık birlikte ele alınmıştır.

3. Tabiat Felsefesi. Meşşâî geleneğinde olduğu gibi İbn Sînâ da tabiat felsefesini "es-Semâ'ü't-tabîi" genel başlığı altında ve tabiatla ilgili yazılarında inceler. Bu durumda tabiat ilminin konusu sürekli değişime uğrayan cisimler dünyasıdır (*eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: es-Semâ'ü't-tabî'i*, s. 7 vd.). Genel olarak değişmeyi "kuvveden fiile çıkış" şeklinde tanımlayan ve değişmenin çeşitli şekilleri üzerinde duran İbn Sînâ evrendeki oluş ve bozulmuş sürecinin bir değişen, bir de değişmeyen iki öğeyi gerektirdiğini belirtir. Cismi oluşturan bu iki öğenin değişmeyi taşıyan kısmı madde, değişen ve türü belirleyen kısmı ise sürettir. Burada söz edililen sûret, cismin duyularla algılanan niteliklerinin toplamı veya boyutları değil cismin uzamlı oluşunu ve niteliklere sahip bulunuşunu

gerektiren ilkedir. Oluş ve bozulmuş madde üzerinde münâvebeli olarak türsel sûretlerin yer değiştirmesidir. Birbirinin varlık sebebi olmamakla birlikte sûret ve maddeden biri olmadan diğeri var olamaz (a.g.e., s. 17 vd.; *el-İşârât*, s. 74 vd.).

İbn Sînâ, çeşitli yerlerde maddeden formların veya mahiyetlerin ilkesi olarak söz ederse de ferdi varlığın yegâne ilkesinin Tanrı olduğunu belirtir. Buna göre Tanrı varlık veren ilk sebep (illet), madde ise çokluğa ait nitelikleri hâricî olarak temin eden ikinci derecede sebeptir. Öte yandan Aristo'nun da kabul ettiği gibi yalnızca madde ve sûretle türsel değişme açıklanamaz; ayrıca bu değişimin bir fâil sebebi, bir de bu değişmeyi belli bir amaca yönlendiren gâi sebebi olması gerekir. Cisimlerin yaşlılık, kuruluk, sıcaklık-soğukluk gibi temel nitelikleri ise bu türsel değişimin hazırlayıcı sebepleri-dir. Cisimler basit ve birleşik olarak ikiye ayrılır. Basit cisimler yani hava, su, ateş ve topraktan her biri dört temel nitelikten birini temsil eder; bu nitelikler anılan unsurların belli ölçülerde karışarak birleşik cisimlerin oluşmasını sağlar. Birleşik cisimlerin tabiat veya karakterlerini belirleyen şey, bu unsurlardan birinin veya birkaçının o cisimde baskın olarak ortaya çıkmasıdır. Basit cisimlerin tabiatları onlar için tabii bir yeri gerektirir. Buna göre birleşik cismin yerini ondaki baskın unsur belirler.

Tabii cisimlerin hareketi "tabii yer" kavramıyla açıklanır; bunu belirleyen de cisimlerin tabiatında var olan meyildir. Aristo felsefesinde bulunmayan meyil anlayışına ilk defa Yahyâ en-Nahvî'de rastlanmakla birlikte daha sonra İbn Sînâ tarafından geliştirilerek hareket nazariyesinin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Buna göre cisimlerde tabii yerlerine doğru iki çeşit meyil vardır. Birincisi cisme dıştan yapılan etki sonucu oluşan kasrî meyildir, buna "kasrî hareket" de denilir. Bunun karşıtı olan cismin kendi tabii yerine yönelmesini sağlayan harekete "tabii meyil" denir. Şüphesiz bu hareket belli bir süre, belli bir yol ve hız içinde gerçekleşir. Burada hareketin ölçüsünü veren şey zamandır. İbn Sînâ'ya göre aynı yoldaki ve aynı büyüklükteki iki cismin hareketlerinin hızlı veya yavaş olması zamanın varlığını gösterir. Gök cisimlerinin devrî hareketlerinin aksine, oluş ve bozulmuş âlemdeki varlıkların hareketi düz (çizgi boyu) harekettir; tabii cisimlerin yapısında düz hareket etme eğilimi vardır.

Birleşik cisimlerin hareket ilkesi de ya tabiat veya nefistir. İbn Sînâ, İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerindeki genel telakkiyi yansıtarak gökkürelerinin hareketini sağlayan ilkenin nefis olduğunu belirtir. Gök cisimleri gözlemlendiği zaman onların vaz'î ve dairevî hareket ettiği, dolayısıyla tabii cisimlerdeki düz hareket etme eğilimine karşılık onlarda dairevî hareket etme eğilimi görülür. Gök cisimlerinin kesintisiz sürüp giden bu hareketleri tabiatla değil ancak akllî bilgi ve akllî iradeye sahip bir ilke ile açıklanabilir ki o da mânevî bir cevher olan nefistir. Nefsin gök cisimleriyle olan bağıntısı insan nefsinin bedenle olan ilişkisi gibidir. Gök nefislerinin akllî bilgisinin konusu, en başta ilk varlık olmak üzere kendi var oluş sebepleri olan ve cisimle hiçbir ilişkisi bulunmayan gök akıllarıdır. Bu bilgi sonucu, semavî nefislerde gök akılları gibi olma arzusu ortaya çıkar. Fakat varlık bakımından onlar gibi olamayacakları için gök cisimlerini hareket ettirerek akıllara benzemeye çalışırlar. İbn Sînâ'ya göre bu hareket ettirme aynı zamanda semavî nefislerin ibadet şeklidir (*eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, s. 382 vd.). Sonuç olarak hareketleri esasta ilkelerine göre tabii ve iradeli olarak ikiye ayırmak gerekir. Hayvan, insan ve gök cisimlerinin hareketleri iradeli, dört unsur, madenler ve bitkilerin hareketleri ise tabiidir. Dört unsurdan gök cisimlerine kadar cisimlerin toplamına âlem denir. İbn Sînâ'ya göre âlem sonludur, âlemde boşluk yoktur. Hareketin içinde gerçekleştiği mekân boşluk demek değildir; mekân, kuşatan cisimle kuşatılan cismin temas ettiği zihni bir alan olup dış dünyada boşluk mevcut değildir (*el-İşârât*, s. 81, 128-129; *Uyûnü'l-hikme*, s. 23 vd.).

4. Psikoloji. İbn Sînâ, Aristo geleneğine uyarak psikolojiye tabiat felsefesi içinde yer vermekle birlikte nefsin bağımsız ve gerçek bir varlık (cevher) olduğu ve ölümsüzlüğü gibi nefisle ilgili bazı önemli görüşleriyle ondan ayrılır. İbn Sînâ da Aristo gibi nefsi "tabii organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde tarif eder (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 10); fakat Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk'tan gelen ruh telakkisine dair literatüre de sahip olduğu için yukarıdaki tanıma rağmen Aristo'nun ruhu beden bir fonksiyonu gibi gösteren anlayışına iltifat etmez; aksine nefse gerçek varlık tanıyan, hatta organik varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve psikolojik oluşlarla gök cisimlerinin hareketini de nefislerin işlevi olarak gösteren bir nefis-be-

den veya nefis-cisim düalizmini tercih etmiştir.

Oluş ve bozulmuş âleminde birbirinden ayrı üç tür nefsin varlığı yönündeki geleneksel görüş İbn Sînâ tarafından da kabul edilip geliştirilmiştir. Tabiata en yakın olanı nebâtî nefistir. Nebâtî nefis bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin ilkesidir. Hayvanî nefis, söz konusu fiillerin yanı sıra hayvanlarda görülen duyuşsal idrak ve iradenin de ilkesidir. İnsan nefsi ise bitki ve hayvan nefsinin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka akllî idrak ve irade gücüne sahiptir. Nefis aynı zamanda bedene de yetkinlik kazandırır. Nitekim duyu organları nefis sayesinde anlamlı işlev görebilmektedir (a.g.e., s. 25-26, 32, 207).

Öte yandan nefsin türlerini de onu taşıyan cismin mizacı belirlemektedir. Mizacın mütedillik derecesi nefsin çeşitli olmasını sağlar. Bu bakımdan bitkilerden insana doğru artan bir mütedillik söz konusudur. En ılımlı mizaca insan bedeni sahip olduğu için sadece insan bağımsız cevher olma özelliğine sahiptir. Ayrıca mizacın mütedilliliği nefsin fiillerini tam olarak yerine getirmesi için de gereklidir. İbn Sînâ, insanî nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşu, nefsin bedende yer tutmasının sûretin maddede yer tutmasına benzemediği, dolayısıyla onun bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüz olarak varlığını devam ettiren bir cevher olduğu, insanın gerçek varlığının ve benliğinin nefisten ibaret bulunduğu yönündeki fikirleri ve bu konuda ortaya koyduğu delillerle düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur. Nefsin kendi kendisini bilen, dolayısıyla bedenden bağımsız bir cevher oluşuna ilişkin açıklamaları dikkatle incelendiğinde İbn Sînâ'nın psikolojiji başta bilgi nazariyesi, mantık, metafizik olmak üzere ahlâk ve din felsefesiyle de ilişkilendirdiği görülecektir. Bu sebeple onun felsefesinde nefis nazariyesi genel felsefesi içinde merkezî bir öneme sahiptir.

İbn Sînâ nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylemekle Eflâtun'dan, nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu açıklamakla da Aristo'dan ayrılmıştır. İbn Sînâ'nın, nefsin cevherliğine ilişkin kanıtlarının temelini hissî-hayalî idrak ile akllî idrak arasındaki ayırım oluşturur. Hissî-hayalî idrakler sadece bedenle ve bedende gerçekleşirken soyut varlıkların, olguların ve kavramların idrakî için bedensel bir uzva gerek duyulmaz; bunlar insanın gerçek benini de-

mek olan nefsin kendisinde idrak edilir. Akîf idraki gerçekleştiren bu cevher (nefis) kendi kendisini bilir ve ayrıca kendi bildiğini de bilir. Düşünce tarihinde ilk defa İbn Sînâ, nefsin kendini bilmesi olgusunu boşlukta uçan adam benzetmesiyle ispatlamaya çalışır. Buna göre boşlukta doğmuş, bedeni tamamen dış etkilere karşı izole edilmiş, herhangi bir şeyi, hatta kendi bedeninin ve organlarının dahi varlığını bilmeyen, kısaca dünyadaki hiçbir şeyi idrak edemeyen, bu sûretle asla duyu algısına sahip bulunmayan bir insan tasavvur edilecek olursa bu insan kendi varlığını bilir. Şu halde nefis bedenden bağımsız bir varlık olup beden ve organlar onun bir elbisesi gibidir. Tıpkı bir kimsenin giydiği elbiseye alıştırarak onu vücudunun bir parçası zannetmesi gibi bedenin de insanın kendi benliğinden ayrı düşünülmemeyen bir parçası olduğu zannedilir. Halbuki bu sadece alışkanlıktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Bütün bunlar insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesi, dolayısıyla bir nevi insanın aslı tabiatı olan nefsin bedenle birlikte bulunsu da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 13, 225; *Risâle Ağha-viyye fi emri'l-me'âd*, s. 127 vd.; *el-İşârât*, s. 89 vd.; *el-Mübâhasât*, s. 56, 58). Felsefe tarihçileri ruhun varlığını onun kendisini bilmesi, kendi varlığının bilincinde olmasıyla kanıtlayan İbn Sînâ'nın bu delili ile Descartes'in, "Düşünüyorum, o halde varım" cümlesinde ifadesini bulan delili arasındaki benzerliğe dikkat çekmişlerdir (iki delilin mukayesesi için bk. Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, s. 106-108).

5. Metafizik. İbn Sînâ metafizik için ilk felsefe (el-felsefetü'l-ülâ), Tanrı ile ilgili ilim (el-ilmü'l-ilâhî), ilâhiyyât, aşkın hikmet (el-hikmetü'l-müteâliye), hikmet, son amacın ilmi (ilmü'l-gâye), tabiat ötesinin ilmi (ilmü mâ ba'de't-tabîa, ilmü mâ kable't-tabîa), metafizik için de "el-feylesüfü'l-evvel" deyimlerini kullanır (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 28, 48-54; *el-İşârât*, s. 1, 62, 66, 160). Metafizik'in konusu genel anlamıyla varlık, varlık olarak varlığın genel özellikleridir. Bu disiplin içinde Tanrı, akıl, nefis gibi soyut varlıklar, oluş ve varlık düzeni gibi konular incelenir. Metafizik, varlığın belli alanlarını inceleyen ilimlere ilkelerini verir ve böylece bu bilimlerin kendilerini metafizik'in yerine koymaları önlenmiş olur. Nitekim İbn Sînâ, mantık ve matematiğin kavramlarını soyut ve kendi başına var olan gerçekliklermiş gibi düşünen Pisagorcular'la Eflâtun'u eleştirir

(*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 310-316). Aynı şekilde Aristo tarafından Tanrı'nın ilk muharrik olarak nitelendirilip fizikteki hareket yoluyla kanıtlanmasını da yadırgar (*Şerhu Kitâbi Harfî'l-lâm*, s. 23). Şu halde metafizik, bir bakıma ilmin metafizikleşmesini önlemek için onlara kendi konularının ilkelerini verir. Meselâ tabiat ilmi, cismin madde ve sûretten oluştuğu şeklindeki ilk bilgiyi ve ilk ilkeyi metafizikten alır. Buna göre metafizik'in konusu genel anlamda varlık olarak varlık ve onun nitelikleri, özel anlamda da tabiat ötesi varlıktır.

İbn Sînâ'ya göre gayri cismanî varlıkların mevcudiyetinin en açık delili kişinin kendi benine ve varlığına ilişkin bilgisidir. Çünkü kişi kendi beninin ne olduğunu incelediğinde bunun duyularla görüp bulunduğu bedeni değil akıl yoluyla kavranan, gayri maddî bir varlık olduğunu anlayacaktır. Kişinin kendi benine ilişkin bu bilgi doğrudan metafiziğe açılan ilk ve önemli kapıdır (*Mebâhas'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 148).

Fârâbî gibi İbn Sînâ da varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel ve açık seçik kavram olduğunu, bu sebeple onun tanımının yapılamayacağını ifade eder. Bu hususta kanıt veya tarif diye ortaya konacak bilgiler sadece varlık hakkında zihni uyarma işlemi olup bilinmeyen bir şeyi kanıtlama, bildirme veya gösterme değildir. Şu halde varlığa ve genel olarak metafizik alanına ilişkin bilgi, mantıkî kanıtlara dayalı ve dolaylı bir bilgi değil doğrudan doğruya akıl yoluyla (sarih irfânî akıl) bilinen bilgidir (*el-İşârât*, s. 110); yine bu salt formel bir bilgi değil aynı zamanda içeriği olan bir bilgidir; diğer bir ifadeyle metafizik kavramlar mantığın kavramları gibi birer sûretten ibaret olmayıp içeriği ve fiilî gerçekliği olan kavramlardır (*a.g.e.*, s. 104-105; ayrıca bk. 43 vd.). Şu veya bu şeyin varlığı soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman acaba hemen o anda onun zihnin dışında gerçekten var olup olmadığı konusunda bir şey söylenebilir mi? Yani bu tasavvuru bir tasdik takip edebilir mi? Ne olursa olsun herhangi bir şey tasavvur edildiğinde onun zihin dışındaki varlığı konusunda kuşku duyulacağı açıktır. İbn Sînâ'ya göre tasavvur edilen şeye ilişkin bu kuşku, onun ne olduğu ile var olduğunun ayrı ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır; diğer bir ifadeyle varlıkla mahiyet farklı şeylerdir. Dolayısıyla varlık öze, mahiyete sonradan katılmış bir araz niteliğindedir. Bu demektir

ki akıl karşısında varlığı ve yokluğu birbirine eşit olan bir şey mümkün varlıktır. Ancak bu varlık-mahiyet ayırımı sadece mümkün varlıklar için geçerlidir. Mânevî ve ruhanî varlıklarda bu ayırım söz konusu değildir. Şu halde Allah'ın mahiyeti aynı zamanda varlığı demektir. Bu sebeple akıl onun yokluğunu asla tasavvur edemez; çünkü varlığı ve mahiyeti aynı olduğu için O'nun hakkında sorulan "nedir?" sorusunun karşılığı "vardır" olacaktır. Mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklar. O'nun sayesinde varlık alanına çıkar. Ancak onların bu zorunlu varlık sebebiyle var olması, hiçbir zaman kendilerinden imkân özelliğini ortadan kaldırmaz. Buna göre İbn Sînâ metafizik'inin temeli varlık-mahiyet ayırımına dayanmaktadır. Zihindeki bir şeyin tasavvurunun incelenmesinden çıkan bu ayırma göre varlık mümkün ve vâcip olarak ikiye ayrılır ve bu ayırım sûrî değil fiilî gerçekliği olan bir ayırımdır. Ancak bilfiil gerçek olan mümkün varlık kendisi bakımından mümkün, onun gerçek sebebi olan zorunlu varlık bakımından vâciptir (*a.g.e.*, s. 22-30).

Zihindeki varlık kavramına ve insanın kendi benliğine ilişkin bilginin çözümlenmesiyle insan, bütün varlığın ve oluşun kendisiyle açıklanacağı ilk ilkeye (el-mebdeü'l-evvel) ve ilk sebebe (el-illetü'l-ülâ) yükselmiş olur. Ayrıca söz konusu her iki bilgi tarzından ilk ilkenin iki temel özelliğinin bulunduğu görülür. Bunlardan biri, O'nun varlığı ile mahiyetinin özdeşliği anlamında vâcip varlık olması, diğeri de ezelden beri hep kendi kendisini bilfiil bilmesi anlamında akıl-âkil ve mâkul olmasıdır. Kısaca bu ilke yani vâcibü'l-vücûd, asla yokluğu düşünülmemeyen ve hep kendi kendini bilen bir varlıktır (*a.g.e.*, s. 108-110). O'nun varlığı ve mahiyeti ayrı olmadığı için cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri ve ortağı da yoktur; dolayısıyla ne varlığının tanımlanabilir ne de varlığına burhan getirilebilir; çünkü İbn Sînâ'nın ontolojik deliline göre O'nun varlığı apaçıktır ve bundan dolayı O her şeyin burhanıdır. O'nu kendi dışındaki varlıklarla açıklamak mümkün değildir; aksine diğer bütün varlıklar O'nunla açıklanabilir. O bir-cik, en yetkin, en güzel varlık ve tek gerçektir. Bu bakımdan başkası O'nu sevsin veya sevmesin O kendi kendini sever; bundan dolayı da O aşk, âşık ve mâşuktur. Yine hay, kâdir ve mürid olup bu nitelikleri kendi kendisini bilmesinin sonucudur.

İbn Sînâ, Ehl-i sünnet kelâmcılarını takip ederek Allah'ın irade, sem', basar, ilim,

hayat, kelâm, tekvîn, halk gibi sıfatlarının bulunduğunu kabul eder. Fakat bütün bu sıfatlar O'nun varlığında bir çokluğu gerektirmediği gibi varlığını tam olarak tanıttığı da söylenemez. Ayrıca O'nun bilmesi aynı zamanda yaratması demek olduğu için hiçbir şey bilgisinin dışında kalmaz. İbn Sînâ, Allah-âlem ilişkisinin zaman dışı olduğunu belirtir; meselâ O'nun varlığı kadîmdir derken kastedilen şey zamanda kıdem değil varlık açısından kidedir. Allah, kendi varlığı için başka hiçbir varlığa gerek duymayan, yaratmasında en küçük bir amaç taşımayan, yarattıklarından hiçbir şeyi esirgemedi her varlık türünü en yetkin biçimde yaratan, bundan dolayı da kelimenin tam anlamıyla melik, ganî ve cömerttir. Bu nitelikleriyle O bütün varlıkların ilk ve gerçek yaratıcı sebebidir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 347-370; *el-İşârât*, s. 108-110; 119 vd.; *‘Uyûnü'l-hikme*, s. 58; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 22 vd.). Böylece Allah varlığın bir ve tek ilkesidir. Bu ilkeden diğer varlıkların nasıl ortaya çıktığı sorusuna gelince, sudûrcu filozoflar gibi İbn Sînâ'ya göre de Allah'ın ilim sıfatı son derece önemli olup bütün varlıklar O'nun bilgisinden doğmuştur. Şu halde oluş ne tabii bir süreçtir ne de Tanrı'nın amacıdır; oluş, yalnızca O'nun kendisini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Ancak bu durum, oluşun ilk varlığın irade ve rızasının dışında olduğu anlamına gelmez.

Allah'ın varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da bir tek tir yani kendi zâtıdır; oluş sürecini başlatan da O'nun kendini bilmesidir. O'nun kendi varlığı hakkındaki bu bilgisi bir tek varlığı gerekli kılar; O'nun bilgisinin gerektirdiği bu ilk yaratılmış varlık kendisi gibi bir olan akıldır. Bu, Fârâbî'nin sudûr teorisindeki on kozmolojik akıldan ilki olan akıldır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin sudûr teorisini aynen tekrar eder.

Sudûr sürecindeki akılların hepsi aktif olmakla birlikte ay altı âlem denilen dünya üzerinde etkili olan sadece son akıl olduğu için bu kozmolojik varlığa faal akıl denilmektedir. Hatta İbn Sînâ'nın felsefî metinlerinde faal akıl bu sonuncu aklın özel ismi gibidir. Bunun faal olarak anılışının daha özel bir sebebi de insanlarla olan ilişkisidir; çünkü filozofun felsefesinde bu akıl hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Ayrıca İbn Sînâ, oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya

çıkmasını faal aklın maddeye tesir etmesiyle açıklar. Bu süreçte önce dört unsur, ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki ve hayvan türleri ortaya çıkar. Dört unsurun terkihi en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır. Faal akıldan insanî nefis hâdis olur. Böylece bilfiil âkil bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuve âkil bir varlıkla (nâtik nefis, insan) son bulmuş olur. Beden oluşur oluşmaz ona faal akıldan bir insan nefsi gelir. Böylece İbn Sînâ her insanın kendine has bir nefse sahip olduğunu düşünmekte ve Eflâtun'un ileri sürdüğü tenâsüh (nefsin bedenden bedene dolaşması) görüşünü açıkça reddetmektedir. Semavî akıllar, nefisler ve semavî cisimler ferdî olarak bâki kalırken oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin bekâsi söz konusudur. İlk varlıkla sebebi olduğu diğer varlıklar arasındaki oluş ilişkisi sürekli, kesintisiz ve zorunludur. Oluşun sona ermesi veya durması diye bir durum söz konusu değildir. Bu oluş nazariyesi için kullanılan sudûr ve feyezân terimleri sadece oluşu değil aynı zamanda onun sürekliliğini de ifade eder.

İbn Sînâ, ilk varlığın kendisini bilmesi sonucu başta ilk akıl, diğer akıl ve nefisler olmak üzere gök cisimlerinin, oluş ve bozuluş âlemiyle madde ve sûretin var edilmesini "ibdâ" terimiyle, oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşimiyle buradaki türlerin fertlerinin oluşmasını da "halk", "ihdas" ve "tekvîn" kelimeleriyle anlatır. Bozuluş yok olmak demek değildir, çünkü filozofa göre mutlak yokluk mevcut değildir. Fertler kendi varlıklarını türleriyle sürdürürler. Oluşun ilkesi olan izâfî yokluk, türe ait sûretin bir maddeyi terkederken ortaya çıktığı düşünülen yokluktur. Bu anlayışa göre insanda iki oluş şekli birleşmekte, onun bedeni halk-tekvîn-ihdas yoluyla oluşu, nefsi de ibdâ yoluyla oluşu temsil etmektedir. Bir defa var olduktan sonra fertlerinin aynı zamanda türler olarak değişmeden kaldığı âleme ay üstü âlem, oluş süreci içinde fertlerin bir süre sonra bozulup türlerin bâki kaldığı âleme ay altı âlem denilmektedir. Yine ay üstü âlemdaki akıllar, aynı zamanda belli bir açıdan var oluşun sebebi görülmekle birlikte ay üstü ve ay altı âlemdaki bütün oluşların gerçek sebebi ilk varlıktır. Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ, semavî akılların ve nefislerinin sayısı konusunda bir şey söylemez. *Hay b. Yakzân* ve *et-Ṭayr* gibi bazı risâlelerinde bel-

li bir sayıyı (yedi ve sekiz gibi) ima etse de ona göre asıl önemli olan oluşun ilkesi, nasıl başladığı ve nerede ve kimde kemale erdiği. İlk varlığın zâtı gibi yetkin olan bilgisinin ve inâyetinin sonucu olarak âlem olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bundan daha mükemmel bir âlemin olması, dolayısıyla oluşun başka türlü açıklanması düşünülemez (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 198-207, 232-336; *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 395-412, 415; *el-İşârât*, 111-132; *Hay b. Yakzân*, s. 329-330; *et-Ta'likât*, s. 54, 100, 102; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 22-40).

6. Ahlâk Felsefesi. İbn Sînâ, bir iki küçük risâlesi dışında ahlâka dair müstakil bir eser yazmamıştır. Bununla birlikte ahlâk felsefesiyle ilgili düşüncelerini geniş ölçüde ilâhiyyât çerçevesinde ele alır. *Risâle fi'l-'ahd* gibi risâlelerinde bazı ahlâk kavramlarını tanımlaması bu önemli problemin küçük bir ayrıntısı sayılmalıdır. Ahlâk felsefesinin başlıca konuları lezzet-elem, irade-ihiyar, fazilet-rezilet, saadet-şekavet, hayır-şer gibi kavram çiftleri açısından değerlendirilen insan davranışlarıdır. İnsanın neleri ve niçin yapması gerektiğini açıklayan bu kavramların tanımlanması tabiat felsefesindeki nefis görüşü ve metafizik meseleleriyle yakından bağlantılıdır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın psikoloji ve ontolojiyle ilgili düşünceleri bilinmeden ahlâk felsefesi anlaşılabilir. Öte yandan ahlâk felsefesi, ahlâkî kavramların içeriği yönünden din felsefesiyle de yakından ilişkilidir. Metafiziğin kavramları gibi ahlâkî kavramların içeriğini tesbit ve tayinde akıl tek başına yeterli değildir; sadece tecrübe ve mantıkla bu kavramların içeriği belirlenemez (*el-İşârât*, s. 42-49; *en-Necât*, s. 115-118). Şu halde İbn Sînâ'ya göre ahlâk felsefesi ahlâkî bilginin yalnızca biçimini verir, içerik söz konusu olunca vahye dayalı bir dinin varlığı gereklidir.

İbn Sînâ, insan davranışlarını ölçen ve değer yargılarını ifade eden ahlâk felsefesinin temel kavramlarını gayeci bir bakış açısından incelemeye çalışır ve bu sebeple ahlâk felsefesini metafizikle ilişkili ve onun tamamlayıcısı olarak görür. Ahlâk ilkelerini metafizikten alır ve dolayısıyla metafizikten sonra gelir (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 37-38, 184-186; *et-Ta'likât*, s. 82). Onun ahlâk felsefesini daha iyi anlayabilmek için, "İnsan hangi davranışı niçin seçmelidir ve bunu nasıl gerçekleştirebilir?" şeklindeki temel sorunun bu felsefedeki cevaplarını aramak gerekir. İçerikle ilgili olan ilk sorunun karşılığı dinde mevcut-

tur. Bu davranışı gerçekleştirecek araçların bilgisini ilim, niçin gerekli olduğunun bilgisini de metafizik verir. Şu halde tabiatı inceleyen bilimin insan mutluluğuna katkısı metafizik (mârifetullah) gibi doğrudan değil dolaylıdır (*eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, s. 17-18; *el-A'lâ*, s. 101).

Filozofun ahlâk felsefesindeki çift kuple kavramların en önemlilerinin hayır-şer olduğu söylenebilir. İbn Sînâ şerhin varlığını ve açık olarak bilindiğini kabul eder. Şer hayra nisbetle çok az olsa da varlığı zorunludur. Çünkü salt iyi olan vâcibül-vücûdun dışındaki mümkün varlıkların imkân niteliği, aynı zamanda onların eksik varlıklar oluşunun da sebebidir. Eksiklik bir çeşit kötülük olduğuna göre kötülük içermeyen bir âlem tasavvuru imkânsızdır. Kötülüğün fiilen görüldüğü yer oluş ve bozuluş âlemi olup bu da oluş ve bozuluşun kendisinde gerçekleştiği maddenin her çeşit türe ait sûreti alma ya çok yatkın ve karşıt niteliklerin birbirinden etkilenmeye açık olmasıdır. Bu yüzden bazan madde, alması gereken sûreti tam olarak alamadığı için türün bu ferdi kendi tabiatına has yetkinliği de kazanamaz ve böylece ontolojik yapıda şer meydana gelmiş olur. Bir bitkinin alması gereken güneş ışınlarını alamaması, iyi beslenmemiş bir annenin sağlıksız doğum yapması, insanın suda boğulması, ateşin yakması gibi şer sayılan fiiller böyledir. Ancak bu gibi tabii olayların hiçbirinin amacı insana kötülük yapmak değildir. Ayrıca bu nevi kötülükler, ne bir türün bütün fertlerini veya onların çoğunu kapsayacak kadar yaygındır ne de sürekli ve kalıcıdır; dolayısıyla da bu çok az kötülük genel varlık planında fazla etkinliğe sahip değildir. Bu kötülüklerin olmaması için yaratıcının varlığı yokluğa çevirmesi daha büyük bir kötülük olurdu. Sonuç olarak âlemde aslolan iyiliktir, şer ârizidir. Her şey ilâhî kazâ ve kader planında gerçekleşmektedir. Ay üstü âlemin ay altı âleme etkisi kazâ, bu etkinin ay altı âlemde görülmesi kadedir (*eş-Şifâ' et-Tabî'yyât: es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 40, 73; *eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, s. 414-440; *el-İşârât*, 140-143; *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 33-42; *el-Felâk*, s. 116, 120).

İbn Sînâ'ya göre kötülük mutlak değil izâfidir ve bir çeşit yokluk sayılmalıdır; bu yokluğun sebebi maddenin her çeşit sûrete bürünme özelliğidir. Ancak filozof, maddî dünyanın bir parçası olan insanın karşılaştığı kötülükleri (hastalık, sakatlık vb.) gerçek anlamda kötülük olarak görmez. Çünkü bu tür kötülüklerin bir kısmı

tedaviyle giderilebilir, giderilmese bile bu kötülük yalnızca bu âlemle sınırlıdır ve bedene hastır. Halbuki gerçek kötülük, bedenle olanı değil bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürecektir olan nefisle ilgili olanıdır. Ahlâk felsefesinin konusuna giren kötülük de insanın gerçek varlığı demek olan nefse ilişkin kötülüktür. Ancak buradan beden dışlandığı ve horlandığı gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü nefis kendi yetkinliğini bedeni kullanarak gerçekleştirebilir.

Nefse ilişkin olan iyilik ve kötülüğü İbn Sînâ nefsin idraklerini inceleyerek tanımlamaya ve kanıtlamaya çalışır. Buna göre nefsin çeşitli kanallarla algıladığı şeyler arasında bir uyum veya uyumsuzluk bulunur; yine nefsin bu idrake ilişkin bir şuru vardır. İdrak gücü nefsin tabiatına uygun geleni idrak edince bundan haz duyar, aksini idrak edince de elem hisseder. Dolayısıyla bir şeyin idrakini zaruri olarak bir haz veya elem takip eder. Ancak nefsin bir şeye dair idraki alışkanlık haline gelince artık bu idrakın sonucu olan haz veya elem hissedilmez hale gelebilir. Herhangi bir idrak gücüne ve dolayısıyla ruha haz veren şey onun için hayır, elem veren şey ise şerdir. Ruha haz veren her şey yararlı, elem veren zararlıdır. Ayrıca idrak gücünün kendine uygun geleni fiilen idrak etmesi ve bu idrakın bilincinde olması onun yetkinliği, aksi onun eksikliğidir. Bu durumda kötülük idrakle ilgili olup izâfidir ve bir çeşit yokluktur. Dolayısıyla mutlak anlamda kötülük yoktur. İbn Sînâ'ya göre eğer mutlak kötülük söz konusu olsaydı kötülük bütün varlığı kaplar, yani bütün varlık yok olurdu (*eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, s. 414-422; *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 145 vd.; *el-İşârât*, s. 144-150; *Risâle fi'l-edviyeti'l-ka'biyye*, s. 227-229).

İbn Sînâ, duyu idraklerinden akli idraklere kadar bütün idrak güçlerince algılanan nesnelerin durumlarını inceleyerek ahlâk felsefesini ilgilendiren iyilik ve kötülüğü tanımlamaya çalışır. Bu duyu idraklerini takip eden haz ve elemle birlikte nefiste biri kendine haz veren şeyleri elde etmeye, diğeri ona elem veren şeylerden kurtulmaya yönelik iki temel irade ve güç ortaya çıkar. Bunlardan birincisi istek (şehvet), diğeri öfke gücüdür (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 33, 172-173; *Mebhâş 'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 159-160; *el-Kânûn fi't-ıtib*, I, 39; *el-İşârât*, s. 101 vd.). Şu halde insanın davranışları istek veya öfke gücünden kaynaklanmakta, diğer bir ifadeyle ahlâkî davranış bu iki gücün

yönlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, gerek bu iki gücü gerekse ahlâkî fiillerin içeriğini belirleyen şey sadece duyu algıları ve onları takip eden haz ve elem olmamalıdır. Çünkü duyu algıları tikel ve sınırlıdır. Bu durumda gerçek anlamda iyi ve kötüyü belirlemek, varlığı bütün yönleriyle idrak eden aklın işidir. Akıl, ahlâkî fiilin belirleyicisi olduğu zaman amelî akıl adını alır. İyinin belirlenmesi sadece duyu idrak ve hazlarına bırakılırsa bu gerçek anlamdaki iyi değil gerçek olduğu sanılan iyi olur; zan ve vehimlere göre davranmak ise sonuçta insanı mutluluğa götürmez. Buna karşılık yalnızca nazarî aklın aydınlatıcı rehberliğinde küllî bir irade olarak işlev gören amelî akılla belirlenmiş fiillerle aldatıcı olmayan gerçek mutluluğa ulaşılabilir. Sonuç olarak nazarî aklın aydınlatıcı rehberliği sayesinde nefis bedenle birlikte iken kazandığı her şey fazilet, bedenden ayrıldıktan sonra kavuştuğu durum ise saadettir. Şu halde bir müslüman düşünür olarak İbn Sînâ, ruhun kemalini ve dolayısıyla hayatın gayesini ölümden sonra gerçekleşecek olan mutluluk için insanın kendisini hazırlamasında görmektedir (*Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 143 vd.; *el-İşârât*, s. 144 vd.; *el-A'lâ*, s. 101). Eğer insan, akli idraki ve bu idrakın gerektirdiği fiilleri ve gayeleri bırakıp sadece duyu idraklerine ve bunları takip eden hazlara kendini kaptırırsa kazanacağı şeyler erdemsizlik, ölümden sonra karşılaacağı durum ise mutsuzluk olacaktır. Ancak İbn Sînâ, duyu idrakleri ve hazları karşısındaki tavrını koyu bir zâhidlik noktasına kadar da götürmez. Çünkü nefis bedenle beraber olduğu sürece haz ve elemlerden bütünüyle vazgeçmek insanın fitratına aykırıdır. Bu durumda insanın ahlâkî hayatı ve gayesi için en doğru tutum, kendisini ve gerçek mutluluğunu unutmamak için aslında birbirine zıt olan istek ve öfke güçlerini akıl sayesinde birbirine karşı kullanarak bunların aşırılıklarını önlemesidir. Aslında yaratılış gayesi yönünden bakıldığında istek ve öfke güçlerinin iyi ve yararlı olduğu görülür. Çünkü oluş ve bozuluş âleminde fertlerin değil türlerin sürekliliği esas olup ilâhî inâyet şehvet gücünü üreme ve beslenme yoluyla ferdin ve neslin devamı, öfkeyi de savunma yoluyla kişinin ve toplumun korunması için gerekli kılmıştır (*Fi Sırrı's-salât*, s. 209). Buna göre Aristocu bir anlayışla şehvet gücünün iki aşırı uç arasındaki dengesi iffet, öfke gücünün dengesi yiğitlik, kişinin her türlü

psikolojik yatkınlığı ile sosyal ilişkilerinde kurduğu denge de hikmet kelimeleriyle anlatılır. Burada ahlâkî bir kavram olan hikmetle nazârî ilimlerin genel adı olan, ayrıca felsefe anlamında da kullanılan hikmeti birbirine karıştırmamak gerekir (*el-Mübâhâşât*, s. 189-192 [568-578]). Hikmet, iffet ve şecaatle bunlara bağlı bütün erdemlerin ortak yanı, bunların ifrat ve tefrit şeklindeki iki aşırılığın ortası (itidal) olmasıdır. Bu dengeyi ifade eden ve ayrıca amelî aklın yetkinliğini dile getiren kavram adalettir. Adalet, nefsin hissi taleplerini belli bir gerede tutmakla kazanılan temel fazilettir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 455; *Hay b. Yakzân*, s. 326; *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 151).

Bütün müslüman düşünürler gibi İbn Sînâ da ahlâkın gayesinin mutluluk olduğunu ve bunun da en yüksek derecede ölümden sonra gerçekleşebileceğini düşünmekle birlikte mutluluğa ulaşabilmek için her şeyden önce nazârî aklın yetkinleşerek başta ilk varlık (Tanrı) olmak üzere var olanları bütün yönleriyle olabildiğince kavrayıp bilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bilgi arttıkça ilk varlığı bilfiil idrak isteği de (aşk) artacaktır. İlk varlığa kavuşmaya yönelik bu yoğun istek, nazârî aklın yetkinliği olup aynı zamanda insanın en yüksek mutluluğudur (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 425-429; *Uyûnü'l-hikme*, s. 59-60; *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 144, 148 vd.; *el-İşârât*, s. 147 vd.; *Fî Surri's-salât*, s. 211-212). Ahlâkî açıdan son noktada insanın amacı bu dünyada erdemli, öbür âlemde mutlu olmaktır. Erdem belli ölçüde bedenle ilgili iken mutluluk yalnızca nefse hasır. Çünkü ölümsüz olan yalnızca nefistir. Onun bedenle beraber iken kazandıklarının karşılığı olan sevap-ikab veya saadet-şekavet ile karşılaşması bedenden ayrılır ayrılmaz başlayan bir olgudur.

Nazârî ve amelî akıl bakımından yetkinleşip mutlu olmalarına göre insanî nefisleri İbn Sînâ kendine has bir tasnife tâbi tutar: a) Nazârî ve amelî akılda tam yetkinliğe ermiş olan ârif-mütenezzihin nefsi ölümden sonra mutluluk ve sevincin zirvesindedir. b) Nazârî akılda birinciler kadar olmamakla birlikte amelî akılda tam yetkinleşmiş olan zâhid ve âbidler de mutlu ve sevinçlidir. c) Nazârî akılda yetkin oldukları halde amelî aklın gereğini yerine getirmeyenler duyu hazlarına tutkularından dolayı bir süre mutsuz kalacaklar, fakat bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa yükseleceklerdir. d) Nazârî akılda yetkinleşme imkânı bula-

mamış akıl hastaları ile çocuklar vb. nefisler ise eğer duyu hazları tutku haline gelmemişse ilâhî inâyetin ve rahmetin yardımıyla mutluluğa ereceklerdir. Bu hazlar tutku haline gelmişse bunlar, İbn Sînâ'nın cismanî ateşten daha etkili olduğunu söylediği ruhanî ateş elemi duvacaklardır. e) İmkânları olduğu halde nazârî akılda yetkinlik kazanmayanlar, maddî hazlara dalıp gidenler ölümden sonra bu lezzetlerin arzusuyla yanıp tutuşacaklar ve hiçbir zaman bu lezzetlere kavuşma imkânı bulamayacakları için ebediyen bunların hasretini çekerek mutsuz olacaklardır. İbn Sînâ'ya göre metafizik varlığı (mâkul âlem) kabul etmeyen bu tip nefislerin sayısı çok azdır. Dolayısıyla insanların büyük çoğunluğu er geç mutlu olacaktır. Şu halde insan türü için söz konusu olan gerçek kötülüğün bilfiil gerçekleşme nisbeti de çok azdır (*el-İşârât*, s. 141-143, 148).

İbn Sînâ, muhtemelen Ehl-i sünnet akîdesine ters düşmemek için nefsin ölümden sonra bir çeşit bedenle birlikte haşrolmasını imkânsız görmemekle birlikte uhrevî mutluluk veya mutsuzluğu sadece nefsin duyup yaşayacağı ileri sürer. Akıl yalnız nefse ilişkin mutluluk veya mutsuzluğu kanıtlayabilir, bedene ilişkin olanı konusunda insan ancak dinin söylediklerini kabul etmekle yetinebilir. İbn Sînâ'ya göre aslında âhiretle ilgili pek çok konu insana kapalıdır (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 423 vd.; *el-Mübâhâşât*, s. 203 [606]).

Filozof, ölümlerle birlikte nefsin bilincinde bedene ve maddî hazlara ilişkin hiçbir şey kalmayacağı kanaatinde. Çünkü en küçük bir kırıntı bile ölümden sonra onun mutluluğunun seviyesini düşürecektir. Nefsin amacı bedenle beraberken bile salt düşünce (mufârik varlık) haline gelmeye çalışmak olmalıdır. Bu durum bedenle beraberken fiilen mümkün olmakla birlikte bedenden sonra hemen gerçekleşebilir. Ancak buradan, nefsin erdem ve mutluluğuna beden engel olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Beden, nefsin ebedî mutluluğu kazanabilmesi için bir alet değeri taşırsa da bu aletin sağlıklı olması gereklidir. Fakat yalnızca beden sağlığı da mutluluk için yeterli sayılmaz (*Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 148-151; *el-İşârât*, s. 148-150). İbn Sînâ'nın ahlâk felsefesi, varlığın metafizik tasavvurunun zorunlu kıldığı bir durum olarak tutkuların dengelenmesi temeline dayalı bir erdem ve mutluluk ahlâkıdır.

7. Din Felsefesi. İbn Sînâ'nın din felsefesiyle ilgili düşünceleri insanlık için dinin gerekli olup olmadığı, vahyin imkânı ve mahiyeti, vahiy dilinin yapısı gibi konular etrafında yoğunlaşır. Dinin gerekliliğini siyasi ve hukukî açıdan ele alan filozof, insanın tek başına yaşaması durumunda bütün ihtiyaçlarını karşılamasının imkânsız olduğunu, bu sebeple topluluk içinde yaşamak mecburiyetinde bulunduğunu hatırlatarak birlikte yaşayan insanların temel ihtiyaçlarını karşılamaları, kamu düzenini ve iç barışı sağlamaları gerektiğini, bunun da ancak iş bölümüyle başarılacağını belirtir. Devletler ve toplumlar da bu gerçekten doğmuştur. Toplumsal ilişkilerin ve iş bölümünün sağlıklı yürüebilmesi için herkesin samimiyetle benimseyip uyacağı başlıca yasaların ve kuralların ortaya konulmuş bulunması gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu düzenin dayanağı olan temel ölçüleri belirleme işi bütünüyle toplumun kendisine bırakılırsa o zaman herkes kendi yararına olanı adalete uygun, zararına olanı ise adalete aykırı ve zulüm olduğunu ileri sürecektir. Böylece ortak ahlâkî ve hukukî normlarda bir anlaşma bulunamayacağı için kamu düzeni sürekli sarsılacak ve toplum kalıcı bir barışa ulaşamayacaktır. Bundan dolayı ilâhî inâyetle toplum içinden bir kişi peygamber olarak görevlendirilmiş, ona ferdî ve içtimaî hayatı düzenleme yönünde gerekli bilgi verilmiştir. Çünkü ilâhî inâyet fert ve toplumun iyiliğini, kamu düzeninin gerçekleşmesini, kamu düzeni de nübüvetin varlığını gerekli kılar (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, s. 441-443; *Risâle Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, s. 110; *Risâletü'l-Arûs*, s. 398; *el-İşârât*, s. 152; *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 298-299). İbn Sînâ'ya göre nefsin bilgi edinme güçlerine sahip olması vahyin imkânını gösterir. Ayrıca peygamberin nefsi yaratılıştan teyit edilmiş olup onun akıl gücü de sezginin en üst düzeyinde bulunan kutsî akıl seviyesindedir. Bu kişinin yaratılıştan getirdiği bilgi yetenekleri sıradan insanın yeteneklerinin çok üstündedir. Hiçbir eğitim ve öğretime gerek kalmadan vahiy yoluyla ona varlık, hukuk ve ahlâka dair temel bilgiler verilir. Bu bilgi önce onun nazârî aklına, oradan mütehayyile ve ortak duyusuna geçer; böylece soyut ve tümel olan bilgi somut hale gelir; sonuçta bu akil kavramlar, işitilip ezberlenen sesler ve görülüp algılanan görüntüler durumuna dönüşür (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 154, 219-220; *el-İşârât*, s. 161-167). Böyle bir görevi üstlenen insan nef-

si, Allah tarafından görevlendirildiğini kanıtlamak üzere muhayyilesinde tasavvur ettiği tikel olayları birer mucize olarak nesnelere gerçekleştirebilir. Çünkü onun nefsi maddeyi etkileme gücüne sahiptir. Aslında bu durum tabiat kanunlarına da aykırı değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre Allah'ın vefileri olan iyi kullar cisim üzerinde bazı etkiler gösterebilir. Peygamberlerin gösterdiği mucizeler, onların peygamberliklerini toplum nezdinde kanıtlamalarını ve getirdikleri öğretiyi benimsetmeyi sağlamalarını amaçlar (*eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 177-178; *el-İşârât*, s. 167-169; *Ta'likât*, s. 48; *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-e'âcib*, s. 237-238).

Öte yandan İbn Sînâ'ya göre Kur'an'da iman, ibadet, hukuk ve ahlâka dair esaslar açık bir dille anlatılmakla birlikte ontoloji hakkındaki bazı bilgilerle Allah ve âhiret hayatıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmı sembollerle, teşbih ve misallerle ifade edilmiştir. Halkın ulvî hakikatleri kavrayabilmesi için bu gereklidir. Çünkü bu halk bu bilgilerin mahiyetini tam olarak anlayacak düzeydedir ne de onların kullandığı gündelik dil bu bilgileri anlatmaya yeterlidir. Ancak kavrayış düzeyleri yüksek olanlar, te'vil yoluyla bu remzî dilin gerisindeki asıl gerçekliği kavrayabilir. Eğer böyle bir remzî dil kullanılmazsa sıradan insanlar, metafizik gerçeklikleri kavrayamadıkları için reddetmek durumunda kalırlar; meselâ tamamen soyut kavramlarla (tenzih yolu) anlatılırsa Allah'ın varlığını kabulde güçlük çekerler. Bu durumda da dinden beklenen amaç gerçekleşmiş olmaz.

Aynı şekilde bir din söz konusu ise bazı ibadetlerin de olması gerekir. Çünkü ibadetler, bir yandan dindarın bilincinde dinî öğretiyi ve Allah tasavvurunu canlı tutarak onu kötülüklerden alıkoyup iyiliklere yönettiren öte yandan dinî öğretinin devamlılığını sağlar. Ayrıca ibadetler bazı ruhî ve bedenî hazırlıkları gerektirmesi sayesinde insanın irade ve azmini hem güçlendirir hem de belli bir düzene koyar. İbadetlerin özünü, gönülden Allah'a inanıp bağlanma ve her an o şuurla yaşama (mârifetullah - zikrullah) oluşturur. Çünkü insandaki Allah bilinci ne kadar köklü olursa dinin sunduğu değerlerin yaşanması da o kadar mükemmel olacaktır (*eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, s. 443-446; *eş-Şifâ' en-Nefs*, s. 155-157; *Risâle Adhaviyye fî emri'l-me'âd*, s. 102-103, 110-114, 130-131; *Risâletü'l-'Arûs*, s. 398; *Fî Sirri's-şâlat*, s. 218; *Hay b. Yakzân*, s. 332).

İbn Sînâ'nın din felsefesi onun metafiziği ve ahlâk felsefesiyle yakından ilgili-

dir. Öte yandan birer formel kalıptan ibaret olan ahlâkî kavramlara içerik kazandırma zorunluluğu, maddî haz ve elemelerle veya deneme-sınama yoluyla iyi ve kötüyü belirlemenin imkânsızlığı, ayrıca insanın mutluluğu için vazgeçilmez değer taşıyan soyut metafizik gerçeklerin her seviyedeki insana anlatılması mecburiyetinden doğan dil sorunu gibi hususlar dikkate alındığında, sırf insan akli ve mânevî melekeleri açısından bakıldığında anlaşılabilir, yaşanabilir hakiki bir dinin varlığı zorunlu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre hiç kimse akıl adına dinî bilginin imkânsız ve gereksiz olduğunu ileri süremez. Nitekim vahyin ışığı olmadan iyi ve kötü sorunu karşısında salt akıl düzeyinde kalamaz, objektif düşünemez ve objektif davranamaz. Bu değerlere ilişkin durumlarda duygular da harekete geçip insanı subjektif yargılar vermeye ve hareket etmeye zorlar. İnsanı tutkuları konusunda uyararak onlara kapılmaktan koruma ve akla göre davranmaya yöneltmede dinin varlığı gerekli olup onun yerini başka bir şey tutamaz (*el-İşârât*, s. 42-43; *en-Necât*, s. 115-118). Diğer taraftan akıl, bazı metafizik gerçeklikleri bir ölçüde anlayabilse dahi dil sorunu yüzünden bu gerçeklikler toplumun büyük bir kesimine anlatılamaz, onlarla paylaşamaz. Bu sebeple olmalı ki İbn Sînâ, metafizikle ilgili yazılarında akli kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanarak felsefî kavramların dindeki karşılıklarını göstermeye çalışır. Bazan da düşüncesinin ulaştığı sonuçları bir âyet ve hadisin belli bir kısmına veya kelimesine göndermeler yaparak destekler (meselâ bk. *eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, s. 445-446; *Mebhâş'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 147-148; *Risâletü'l-'Arûs*, s. 398; *el-İşârât*, 110; *Uyûnü'l-hikme*, s. 17). Meselâ metafizikteki vâcip varlık Allah Teâlâ olarak geçer; imkânının karşılığı "üfûl" (İbrâhim kıssası), faal aklın karşılığı "er-rûhu'l-emîn", "cibrîl", "en-nâmûsü'l-ekber" veya "levh-i mahfûz" dur. Nefsin bilgisinden Tanrı'nın varlığının bilgisine yükselmek (*Mebhâş'ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, s. 147-148) "âyetlerin enfüste gösterilmesi" (Fussilet 41/53) diye de ifade edilir. Gök akılları mukarreb melekler, gök nefisleri hamele ve müvekkel meleklerdir. İbn Sînâ oluşun derecelerini de ibdâ', sun', halk ve tekvîn şeklindeki dinî terimlerle ifade eder (*el-İşârât*, s. 111 vd.; *el-A'lâ*, s. 96). Kur'an'daki tesviyeyi mizaç vermekle açıklar (*el-A'lâ*, s. 96; *en-Nâs*, s.

123); amelî ve nazarî akılda kemale ermişleri "Allah'ın vefileri olan iyiler" diye adlandırır; vâcibü'l-vücûd'u bilmeyi (irfan) ibadet sayar; akıl düzeyindeki bilme yeteneklerini nur âyetiyle açıklar.

Felsefî kavramlarla dinî kavramları yan yana kullanan İbn Sînâ A'lâ, İhlâs, Nâs ve Felak gibi bazı sûrelerle bir kısım âyetlerin tefsirini de yaparak kendi metafizik görüşleriyle dinin remzî dilini çözmenin ilginç örneklerini vermiştir (meselâ bk. *Şümme'stevä ile's-semâ'i ve hiye duhân*, s. 91-93). Bu tefsir çalışmalarında filozof, hem muhtemelen felsefî tefsir denemelerinin ilk örneklerini ortaya koyarken hem de bu sûrelerin metafizik ve ahlâk felsefesini kuşatan yönlerine dikkat çekmiştir (*el-İhlâs*, s. 111). Meselâ A'lâ sûresi tefsirinde ilâhî kitapların esasta ilâhiyyât, nübüvvet ve meâd bilgisini ihtiva ettiğini, insan mutluluğunun bu üç konunun bilinmesiyle hâsil olacağını söylerken (*el-A'lâ*, s. 103) İhlâs sûresinin tefsirinde (s. 113) bütün metafiziklerin ulaştığı en son sonuçların bu âyetlerde mündemiç olduğunu, dolayısıyla hiçbir metafiziğin bu sûreyi aşamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Yine din dilinin açık olarak ele aldığı *Risâle Adhaviyye fî emri'l-me'âd*'da (s. 109 vd.) meâda dair bilgiler vermektedir. Meselâ meâd konusunda en mükemmel ve en üstün dinin İslâmiyet olduğunu, onun bu konuda hiçbir şeyi eksik bırakmadığını açıkça belirtir. Dinin felsefeyle olan ilişkisini belirleme konusunda İbn Sînâ bir adım daha ileri giderek nazarî ve amelî felsefenin ilkelerinin işaret yoluyla da olsa dinden alındığını söyler (*Uyûnü'l-hikme*, s. 16-17).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık (1)*: *el-Medhal* (nşr. Mahmûd el-Hudayrî v.dğr.), Kahire 1952; a.mlf., *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Burhân* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Affî), Kahire 1956; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabi'iyât (1)*: *es-Semâ'ü't-tâbi'i* (nşr. Saîd Zâ-yid - İbrâhim Medkûr), Kahire 1983; a.mlf., *eş-Şifâ' en-Nefs (6)* (nşr. G. C. Anawati - Saîd Zâ-yid), Kahire 1975; a.mlf., *eş-Şifâ' er-Riyâziyyât (1)*: *Uşûlü'l-hendese* (nşr. Abdülhamîd Sabre - Abdülhamîd Lütî Mazhar), Kahire 1976; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlahiyyât* (nşr. G. C. Anawati - Saîd Zâ-yid), Kahire 1960; a.mlf., *Şerhu Kitâbi Harfî'l-lâm* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-'Arab* içinde), Kahire 1947, s. 22-33; a.mlf., *Risâle Adhaviyye fî emri'l-me'âd* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1949; a.e. (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1987; a.mlf., *Mebhâş'ani'l-kuva'n-nefsâniyye* (a.mlf., *Ahvâlü'n-nefs* içinde, nşr. A. Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1952; a.mlf., *Risâletü'l-'Arûs* (nşr. Şarî Kûnes, *el-Kitâb*, XI/4 içinde), Kahire 1952, s. 396-399; a.mlf., *el-Kânûn fi't-ṭib*, Bulak 1294, I, 39; a.mlf., *el-İşârât* (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1960; a.mlf., *et-Ta'likât* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1973;

a.mlf., *Kitâbü'l-Hidâye* (nşr. Muhammed Abduh), Kahire 1974; a.mlf., *‘Uyûn-ü'l-hikme* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980; a.mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye* (nşr. İbrâhîm Hilâl), Kahire 1980; a.mlf., *Risâle Fi'l-edviyeti'l-kalbiyye* (nşr. Muhammed Zühreir el-Bâbâ, *Min mü'elleftâi İbn Sinâ et-tıbbiyye* içinde), Şam 1404/1984, s. 221-294; a.mlf., *en-Necât* (nşr. Muhammed Taki Dânişpejûh), Tahran 1364/1985; a.mlf., *el-Mübâhâşât* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1371/1413; a.mlf., *el-A'lâ* (nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîr-ü'l-Kur'ânî ve'l-lugât-ü's-şüfiyye fi felsefeti İbn Sinâ* içinde), Beyrut 1403/1983, s. 96-103; a.mlf., *el-İhlâs* (a.e. içinde), s. 106-113; a.mlf., *el-Felâk* (a.e. içinde), s. 116-120; a.mlf., *en-Nâs* (a.e. içinde), s. 123-125; a.mlf., *Şümme'stevâ ile's-semâ'i ve hiye duhân* (a.e. içinde), s. 91-93; a.mlf., *Fi Sırrî's-şalât* (a.e. içinde), s. 203; a.mlf., *el-Kerâmât ve'l-mu'cizat ve'l-e'âcib* (a.e. içinde), s. 225-240; a.mlf., *Fi Sırrî'l-kader* (a.e. içinde), s. 302-305; a.mlf., *et-Tayr* (a.e. içinde), s. 339-343; a.mlf., *Hay b. Yakzân* (a.e. içinde), s. 323-335; İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1983, s. 36; Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, London 1952; a.mlf., "Essence and Existence in Ibn Sina. The Myth And The Reality", *HI*, IV (1981), s. 1; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge 1964; Muhammed Osman Necâtî, *el-İdrâk-ü'l-hissî 'inde İbn Sinâ*, Kahire 1980; Cemil Salîbâ, *Min Eflâtûn ilâ İbn Sinâ*, Beyrut 1983; Mehmet Aydın, "İbn Sinâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sinâ Armağanı*, Ankara 1984, s. 443-451; Mehmet Dağ, "İbn Sinâ Psikolojisi", a.e., s. 319-404; Mübahat Türkler Küyel, "İbn Sinâ'da el-Aklü'l-Faal'ın Kökleri", a.e., s. 590-670; Mahmut Kaya, "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sinâ'yı Eleştirmesi", a.e., s. 453-459; N. Rescher, *Teşavvür-ü'l-mantık-ü'l-Arabî* (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 169-176; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988; Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 97-105; Mâcîc Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 119-150; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna And Averroes on Intellect*, Oxford 1992; P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia 1992; Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993; a.mlf., "İbn Sinâ'nın Mantık-ü'l-meşrikiyyîn'i Üzerine Bir İnceleme", *Yedi İktim*, VIII/56, İstanbul 1994, s. 56-60; VIII/57 (1994), s. 54-61; VIII/59 (1995), s. 57-66; a.mlf., "İbn Sinâ'nın el-Mücezûs'sağır Fi'l-mantık Adlı Risalesi", *MÜİFD*, sy. 13-15 (1997), s. 143-166; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 175-229; H. Ömer Özden, *İbn-i Sinâ-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul 1996; Shams İnati, *Ibn Sina and Mysticism, Remarks and Andromitions: Part Four*, London - New York 1996; M. Âtıf el-İrâkî, *el-Felsefetü'l-ı-tâbi'îyye 'inde İbn Sinâ*, Kahire, ts.; Ömer Mahir Alper, *Kindî, Fârâbî ve İbn Sinâ'da Akıl-Vahiy / Felsefe Din İlişkisi* (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157-223; Farid Jabre, "Le sens de l'abstraction chez Avicenna", *Mélanges de l'université Saint Joseph*, I, Beyrut 1984, s. 283-309; D. B. Burrell, "Essence and Existence: Avicenna And Greek Philosophy", *MIDEO*, XV,

Beyrut 1986, s. 53-66; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sinâ", *İA*, V/2, s. 807-824; A.-M. Goichon, "İbn Sinâ", *EP* (İng.), III, 941-947.

ALİ DURUSOY

Tıp. Büyük bir filozof olduğu kadar ünlü bir hekim olan İbn Sinâ, bu alandaki eserleriyle İslâm dünyasıyla birlikte Avrupa tıp geleneğini de derinden etkilemiştir. Onun Batı'daki etkisinin XVII. yüzyıla kadar sürdüğü ve eski Yunan tıp otoriteleri olan Hipokrat ile Galen'in şöhretini gölgede bıraktığı kabul edilmektedir (Carra de Vaux, s. 131 vd.; Ullmann, s. 152-156). Nitekim ölümünden yüz yıl sonra, bir tıp şaheseri olarak bilinen *el-Kânûn fi't-tıbb* adlı eserinin İspanya'da Latince'ye tercüme edilip XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa üniversiteleri tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulması ve XVII. yüzyılda Vallodolid Üniversitesi'nde bir İbn Sinâ (Avicenna) kürsüsünün ihdas edilmesi bunu göstermektedir. Ayrıca *el-Kânûn fi't-tıbb*'in Latince bir neşrinde (Pavia 1510) yer alan kapak resmi, onun tıp ilmindeki otoritesinin nasıl değerlendirildiğinin bir göstergesidir; zira resim İbn Sinâ'yı ortada bir tahtta, Hipokrat ve Galen'i de onun iki yanında oturturken tasvir etmektedir. İslâm dünyasında kendisinden sonra gelen İbnü'n-Nefis ve Hacı Paşa gibi müslüman tabipler hakkında "devrin İbn Sinâ'sı" tabirinin kullanılmış olması, bu otoritenin İslâm dünyasında da devam ettiğini göstermektedir. İbn Sinâ'dan bir asır sonra kaleme aldığı *Çehâr Mağâle* adlı eserinde Nizâmî-i Arûzî *el-Kânûn fi't-tıbb* hakkında şunları yazmıştır: "Eğer Bukrat (Hipokrat) ve Câlînûs (Galen) sağ olsalardı bu kitabın önünde secde etmeleri gerekirdi" (*Tıp İlimi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti*, s. 17).

Ebû'l-Kâsım ez-Zehrâvî, Bîrûnî, Bîmâristân-ı Aduğ hekimlerinden Ebû'l-Ferrec İbnü't-Tayyib ve Ali b. İsâ el-Kehhâl gibi tıp adamlarının çağdaşı olan İbn Sinâ'nın tıp eğitimi hakkında, talebesi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî'ye yazdığı hayat hikâyesinde bazı bilgiler yer almaktadır. Buna göre, evde aldığı özel derslerle önce matematik ve astronomi öğrenen İbn Sinâ daha sonra tıp kitaplarını okumaya yönelmiş, kısa süre içinde bu alanda temayüz edecek bir birikime sahip olmuştur. Belli bir teorik öğrenimden sonra hastaları tedavi etmeye başlayan İbn Sinâ genç yaşta klinik tecrübesini de geliştirmiştir (İbnü'l-Kiftî, s. 413-414; İbn Ebû Usaybia, II, 2-3). Hayat hikâyesinde belir-

tilmemekle birlikte İbn Sinâ'nın tıp ilmindeki hocalarının Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ile Buhara'da Sâmânîler'in saray hekimi Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî olduğu tahmin edilmektedir (Ullmann, s. 147, 151). Onun bir hekim olarak şöhrete kavuşması, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'u tedavi etmesiyle gerçekleşmiştir. Bütün hekimlerin âciz kalması üzerine saraya İbn Sinâ davet edilmiş ve tedavinin sonucundan memnun kalan hükümdar kendisine saray kütüphanesinden istifade etme izni vermiştir.

İbn Sinâ, Sâmânîler'den sonra Hârizm Emîri Ali b. Me'mûn'un sarayında çalışmıştır. Ardından Cürcân'a giderek orada Ebû Muhammed eş-Şîrâzî'nin himayesinde uygun bir çalışma ortamı bulmuş ve *el-Kânûn fi't-tıbb*'in birinci kitabını kaleme almıştır. Cürcân'dan Rey'e geçip Büveyhî Emîri Mecdüddöve'yi yakalandığı melankoliden kurtardıktan sonra bu hânedanın Rey, İsfahan ve Hemedan'daki saraylarında hekimlik yapmış, bu dönemde *el-Kânûn fi't-tıbb*'i tamamlarken tıbbı da başka eserler de yazmıştır (İbn Ebû Usaybia, II, 2-9; Kraus, s. 1882-1883). Daha sonra da Büveyhî Hükümdarı Şemsüddöve'yi tedavi ettiği için vezirliğe getirilmiştir.

İbn Sinâ'nın tıbbı da yazdığı diğer kitaplar hem genel hem de özel konulara

İbn Sinâ'yı tıbbın esas gövdesi, Hipokrat'ı sağ, Câlînûs'u da sol kolu olarak gösteren XVII. yüzyıl sonuna ait "Habit de Medecine" adlı resim



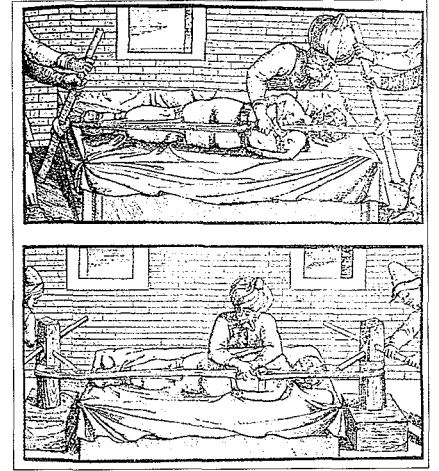
tahsis edilmiştir. Sayıları kırka yaklaşan bu eserlerin en meşhuru *el-Urcûze fi't-tıbb* adlı manzumedir. *Esrârü'l-cimâc*, *el-Edviyetü'l-kalbiyye*, *el-Faşd*, kolik olarak bilinen hastalık hakkındaki *el-Kûlenc* (kendisi de bu hastalıktan ölmüştür), *el-Hamr*, *Hıfzu's-şihha*, *el-Bevl*, *el-Ağziye ve'l-edviye* ve *Urcûze fi esbâbi'l-hummeyât* gibi eserlerinden de istifade edildiği anlaşılmaktadır.

el-Kânûn fi't-tıbb'in yazılması uzun bir dönemde mümkün olabilmıştır. Bu eserin, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin kaleme aldığı *Kâmilü's-şinâ'ati't-tıbbiyye* ile rekabet ettiği ve zaman zaman onu geçtiği bilinmektedir. Hatta filozofun selefi Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Hâvî* adlı eseri de şöhretine, teoriden çok klinik tecrübeye dayanmış olmasına ve bizzat İbn Sînâ'ya kaynaklık etmiş olmasına rağmen *el-Kânûn fi't-tıbb*'in gölgesinde kalmış, *el-Kânûn*, hem yazıldığı dönemde hem sonraki çağlarda *el-Hâvî*'ye tercih edilmiştir. İbn Sînâ "müslümanların Galen'i" şeklinde anılmış olmakla birlikte *el-Kânûn fi't-tıbb*'in Galen'in eserlerini aştığını ileri sürenler de olmuştur.

İbn Sînâ'nın kendisine ulaşan dağınık vaziyeteki Helenistik, Bizans ve Süryânî tıp literatürünü derleme, sistemleştirme ve şahsî gözlem verileriyle güncelleştirme gösterdiği başarı *el-Kânûn fi't-*

tıbb'da ortaya konmuş olup filozofun tevarüs ettiği tıp birikimi bu eser sayesinde tutarlı ve kapsamlı bir tıp sistemine dönüşmüştür. Kitabın diğer eserler karşısındaki başarısı da onun bu sistematik ve ansiklopedik özelliğine bağlanmaktadır. Kitapta temellendirilen tıp sistemi esas itibarıyla Galenci'dir; fakat İbn Sînâ'nın kaleminde sistem oldukça değiştirilmiş ve geliştirilmiş, son şekliyle bir otorite fikri doğurmuştur; esere *el-Kânûn fi't-tıbb* adının verilmiş olması da bu izlenimin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Ancak kitabın İslâm dünyasının batısında eleştiriyeye mâruz kaldığı da bilinmektedir. Endülüs'te Ebû'l-Alâ İbn Zühr, *el-Kânûn fi't-tıbb*'in basit ilaçları konu alan ikinci kitabı hakkında bir eleştiri yazmıştır. İbn Zühr, Iraklı bir tüccar sayesinde nüshalarından birini elde ettiği eseri inceleyince onu hatalı bularak sayfaların kenarındaki kısımları reçete yazmak için kullanmıştır. Ancak onun bu davranışı, daha sonra Selâhaddin-i Eyyûbî'nin hekimi Hibetullah b. Cüme' el-İsrâîlî tarafından haksız bulunmuştur. Buna göre eserin çağın diğer tıp eserlerinde görülmeyen bir kapsama sahip olduğu ortadadır ve ilmî otoritesi bazı hatalarını mâzur gösterecek büyüklüktedir (*Encyclopedia of the History of Arabic Science*, III, 925-926).

el-Kânûn fi't-tıbb beş kitaptan meydana gelmektedir. Birinci kitap "el-Külliyât" (tıbbın genel ilkeleri) başlığını taşımaktadır ve eserin teorik yoğunluğu en fazla olan bölümdür; bu bölüm üzerine İslâm dünyasında çok sayıda şerh yazılmıştır. Dört bölümden oluşan birinci kitapta anâsır-ı erbaa, ahlât-ı erbaa, mi-zaç teorisi, anatomi, fizyolojik fonksiyonlar ve bunların tıptaki ruh (pneuma) kavramıyla ilişkisi ele alınmaktadır. İkinci bölüm genel olarak patolojik belirtiler, üçüncü bölümde tedavi şekilleri sıralanmakta ve bunlar üzerinde ayrıntılı biçimde durulmaktadır. Eserin ikinci kitabı drogların (müfred devâlar: materia medica) tabii özellikleri ve türlerine dairdir. İbn Sînâ bu kitapta çoğu bitkisel olmak üzere 800'e yakın ilâcın listesini vermektedir. Üçüncü kitap hastalık çeşitlerini ele alır. Dördüncü kitap belli organlara has olmayan hastalıkları konu edinir. Ateşli hastalıklar, bunların seyri ve tedavisinin yanı sıra abseler, ortopedik problemler, zehirlenmeler, yaralanmalar vb. bu kitapta ele alınmaktadır. Beşinci kitap ise çeşitli ilâç terkîpleri ve bunların tıbbî uygulama-

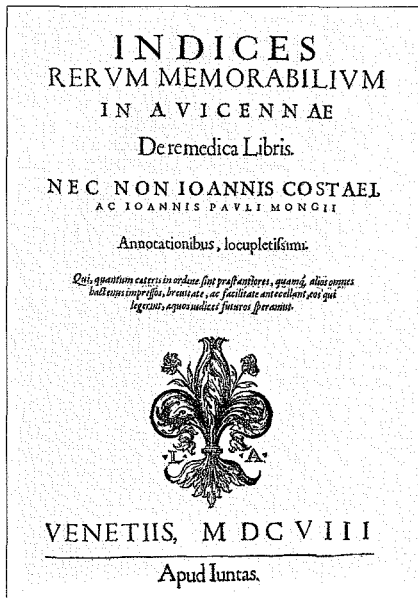


İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'inin Andreas Alpago tarafından yapılan Latince tercümesinin 1544'te Venedik'te yapılan baskısında "luksasyon"ların (çıkık) İbn Sînâ'ya göre tedavisine ait resimler

niş şekilleri hakkındadır. Burada zikredilen mürekkep ilâçlar 650'yi bulmaktadır (*DSB*, XV, 498-499; *Elr.*, III, 94).

İbn Sînâ'nın tıp teorisinin temellerini kendisinin tabiat felsefesi oluşturur. Nitekim onun ilimler tasnifinde tıp tabii ilimlerin bir alt şubesidir (*Fi Akşami'l-ülümü'l-akliyye*, s. 74-75), dolayısıyla ilkelerini tabii ilimlerden alır. Aslında tabiat felsefesiyle tıp ilminin modern anlayış bakımından biyoloji alanını oluşturacak şekilde ortak konularda örtüşmesi İbn Sînâ'nın içinde bulunduğu ilmî geleneğe ait bir anlayıştı. Bununla birlikte tabiat felsefesiyle tıp, literatürü ve otoriteleri ayrı olan farklı alanlardı. İslâm Ortaçağı'nda ilkinin otorite şahsiyeti Aristo, ikincisinin Hipokrat ve Galen'di. Ancak felsefe ve ilim tarihi bakımından tabiat ilimleriyle tıbbın örtüştüğü alanda Galen'in Aristo'ya zaman zaman muhalefet ettiği bilinmektedir. Meselâ Aristo canlılığın kalp tarafından kontrol edildiğini söylerken Galen beyin, kalp ve karaciğerin ortak bir kontrole sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu tür farklılıklar, Aristo'nun takipçileri olan filozoflarla Galen'in takipçileri olan hekimler arasında çekişmelere yol açmıştır. Bir taraftan esas itibarıyla Galenci tıp sistemini yeniden inşa ettiği *el-Kânûn fi't-tıbb*'i, diğer taraftan Aristocu biyolojiyi izlediği *eş-Şifâ*'ın bir bölümü olan *el-Hayevân*'ı yazmış olan İbn Sînâ, böylece bu iki otoriteyi uzlaştırma çabasında başarılı olmuştur. Filozof, *el-*

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb* adlı eserinin Latince tercümesinin kapak sayfası (Venedik 1608)



Ḳānûn fi't-tıbb'in ilk kitabında nazarı çelişkilere düşme pahasına Aristo'nun tarafında yer almıştır. Dolayısıyla Ortaçağ'ın en etkili Galenci eserini ortaya koymuş olan İbn Sînâ'nın aynı zamanda Aristocu perspektife bağlı bir filozof olması kendisini böyle bir uzlaştırmaya yöneltmiştir. Aynı durum, tamamen Aristocu perspektife sadık kalarak yazdığı *el-Hayevân*'da saf anlamda Galenci sayılabilecek fikirlerle bir hayli yer verişinde de gözlenmektedir. İbn Sînâ'nın bu konuda geliştirmeye çalıştığı ilmî tavrı, anatomi ve fizyolojide Yeni Galenci bir teoriye yönelmek ve onu Aristocu tabiat felsefesiyle uzlaşacak şekilde yorumlamak şeklinde özetlenebilir (*Elr.*, III, 94). Filozof, bu ilmî tavrının bir sonucu olarak Aristocu biyolojiyi Galen'in katkılarıyla nisbeten tâdil etmiş, fakat bunu yine de Aristo fiziğinin temel kavramlarını kullanarak yapmıştır. Bu tavrın en somut göstergelerinden biri, onun *el-Hayevân*'ın birçok yerinde *el-Ḳānûn fi't-tıbb*'dan uzun aktarmalar yapmış olmasıdır. Meselâ *el-Hayevân*'da yer alan genel anatomi, embriyonun gelişimi, mizaçlar teorisi, beynin fizyolojisi, sinirler, sindirim organları, kaslar, kemikler ve cinsel organlarla ilgili bazı pasajlar *el-Ḳānûn fi't-tıbb*'dan aktarmadır (iki eser arasında ayrıntılı bir mukayese için bk. *a.g.e.*, III, 97-98).

İbn Sînâ'nın tıpta sadece bir teorisyen olmadığı, uygulamaya ilişkin oldukça önemli bir tecrübî birikime sahip bulunduğu bilinmektedir. Nitekim kendisi şöhretini ve geçimini bir bakıma başarılı tedavi uygulamalarına borçludur. Herhalde İbn Sînâ da -baş ağrısı için buz tatbiki yahut tüberküloz tedavisi için gül şerbeti içirilmesi gibi- birçok tedavi yöntemini bizzat bulmuştu ve bu keşiflerini *el-Ḳānûn fi't-tıbb*'ı yazarken eserinde yansıtmak istemişti. Ancak onun klinik gözlem ve keşiflerini kaydettiği notlarının çoğu kaybolmuştur. Hipokrat'ın bilmece gibi, Galen'in sıkıcı ve Râzî'nin karmakarışık eserlerine mukabil İbn Sînâ'nın *el-Ḳānûn fi't-tıbb*'ı sistemli, kapsamlı ve en önemlisi tıp öğretimine uygun tarzda yazılmış bir eser olarak diğerlerini gölgede bırakmıştır.

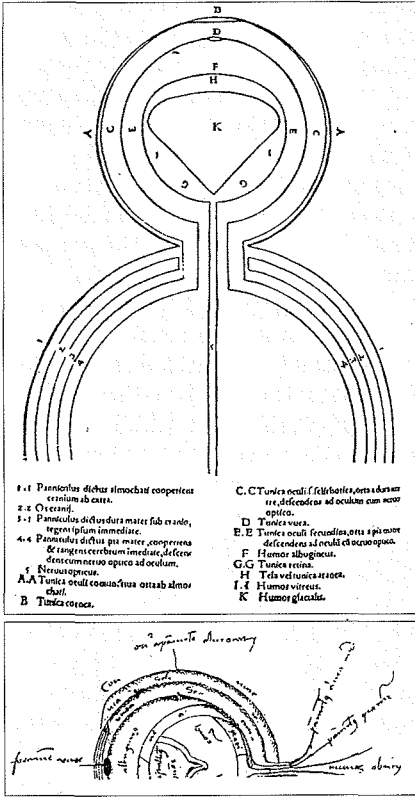
Teoriye ağırlık veren tavrına rağmen İbn Sînâ, bilimsel yöntem hakkında önemli ana fikirleri de vurgulamayı ihmal etmemiştir. Nitekim *el-Ḳānûn fi't-tıbb*'ın basit ilâçlar ve uygulamaları konusuna ayırdığı ikinci kitabında teşhis yöntemleri üzerinde de durmakta, hastalıkların sebeplerine belirli semptomlardan hare-

ketle nasıl ulaşılabileceğini tartışmaktadır. Aristo'nun ölçme ve deneyin önemini yeterince vurgulamayan, niceliksel olanın incelenmesinden ziyade niteliksel olana ağırlık veren yöntemine karşılık İbn Sînâ'nın hipotetik-empirik bir yöntem önerdiği görülmektedir. Bazı araştırmacılar bunu, İbn Sînâ'nın Galen aracılığıyla etkilendiği hipotetik yani şartlı önermeler üzerine kurulu Stoa mantığına bağlamak eğilimindedir. Filozofun yöntem hakkındaki ana fikri sebeplilik fikrinin sudürücü anlayışına dayanır. Bu anlayış, sebepliliğin işleyişini yalnızca dış etkilere bağlı olarak tanımlamaktan ziyade içkin bağlamlar şeklinde kavramakta ve bu işleyiş ilâhî inâyetin (Stoacıların "pronoia"sı) bir tecellisi olarak nitelemektedir. Bu içkin sebepliliğin sudürücü boyutu ise faal akıldan sâdır olan formlar aracılığı sayesinde işliyor olmasıyla ilgilidir. Ancak bu formların bedendeki işleyişini empirik bir araştırmacının konusu yapmak, süreklilik arzeden formların mevcudiyetini yahut mevcut olmayışını gösteren belirtiler hakkında akıl yürütmek anlamına gelmektedir. Bu ise *eş-Şifâ*'nın mantık bölümünde Aristocu bir çerçevede tanımlanmış Stoacı şartlı mantığa başvurup özel hipotetik kıyasları kullanmak suretiyle yapılabilir. Empirik yöneme dair bu öncü yaklaşımına rağmen *el-Ḳānûn fi't-tıbb*, büyük ölçüde tıp geleneğine ait çoğu Galenci olan birikimin bir derlemesi görünümündedir. Çünkü İbn Sînâ'nın bu eseri yazmaktan amacı, hekimlere tıp ilminin teorisi hakkında artık daha fazla şüpheye düşmeyecekleri standart bir uygulama kılavuzu takdim etmektir. Esasen "yasa, kural ve kıstas" anlamına gelen "kânûn" kelimesinin kitabın adı olarak kullanılması bir tesadüf değildir. İbn Sînâ'nın iddiasına göre hekim bedeninin hastalık ve sağlığına yol açan maddî, sûrî ve gâî sebepleri araştırabilmesi; anatomi, diyet, semptomlar ve ilâçlar hakkında bilgi sahibi olması; fakat fizik ilminin dört unsur ve buna bağlı olarak hıtlar teorisi gibi temel kavramlarını tabiat felsefesinden almıştır. Çünkü bir hekimin amacı bu tür felsefî meseleleri müstakil biçimde araştırmak değildir. İbn Sînâ'nın fizik ve tıp arasında böyle bir hiyerarşi görmesi normaldir. Zira bugün bile pek az hekim fizik ve kimyada orijinal araştırmalar ortaya koymakta, çoğu "ilk prensipler"ini fiziğin otoritesine başvurarak elde etmektedir (Goodman, s. 32-36).

Kendi çağının tıp geleneği bakımından zirveyi temsil eden, kendisinden sonraki

tıp öğretimi ve araştırmaları için hem İslâm hem de Avrupa ilim çevrelerinde sarsılmaz bir otorite, aydınlatıcı bir kılavuz ve yeni fikirler ilham eden bir kaynak teşkil eden İbn Sînâ'nın hastalıkların tanımı, teşhisi ve tedavisiyle ilgili olarak ortaya koyduğu başarının ana hatlarıyla sergilenmesi, onun ilmî şahsiyetini daha yakından değerlendirmeyi mümkün kılacaktır. *el-Ḳānûn fi't-tıbb*'ın birinci kitabında hastalığın teşhisi için nabız ve idrar muayenesi bahisleri oldukça ilgi çekicidir. Nizâmî-i Arûzî, hekimin nabızla ilgili teşhiste mâhir olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın bu konuda Galen'in yanı sıra Çin ve Orta Asya tabâbetinden de faydalandığı anlaşılmaktadır (Nizâmî-i Arûzî, s. 23-24; Uzluk, s. 3; İbn Sînâ'nın yönteminin Çin tıbbıyla benzerliği için bk. Sakae Miki, s. 47). Nabız damarların kendilerine ait hareketleri olarak vasıflandıran İbn Sînâ, nabızın dokuz temel özelliğinden söz ederek bu özelliklerin ikişer ikişer birleştirilmesinden on sekiz, üçer üçer birleştirilmesinden yirmi yedi nabız şeklinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Ayrıca düzenli ve düzensiz, hızlı, yavaş ve mütevil olma durumuna göre nabız şekillerinin daha da arttığına işaret etmektedir. Bu çerçevede aritmi gösteren nabızların çeşitlerini yahut nabızın cinsiyete, yaşa, mizaca, uykuda ve uyanık olma hallerine, perhizde olup olmama, hamileliğe veya psikolojik durumlara göre ne şekilde değiştiğini açıklayarak hekimlerin nabza göre ne şekilde hareket etmesi gerektiğini ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın *el-Ḳānûn fi't-tıbb*'da nabızla ilgili olarak yer alan bölümden başka teneffüs ve nabza bakarak teşhise bulunma usullerine dair *Risâletü mârifeti't-teneffüs ve'n-nabz* adlı bir eser yazdığı da bilinmektedir (İbrâhîm Şebbûh, nr. 234-235). İdrarla hastalık teşhisine ilişkin olarak da İbn Sînâ'nın şeker hastalığını idrarın tatlılığından teşhis edebildiği ve şeker hastasının tatlı idrarını "multitudo urinae"den ayırabildiği tıp tarihçisi Hans Schadewaldt tarafından ileri sürülmüştür (*Allergie*, II, 11-13). Bu tür bir teşhis yönteminden eski Grek hekimleri bahsetmediğine göre İbn Sînâ'nın, aynı yöntemden bahseden Hint tıbbının klasikleri konumundaki *Sustruta-Samhita* ve *Caraka-Samhita*'nın Arapça tercümelelerinden istifade etmiş olması mümkündür.

İbn Sînâ, *el-Ḳānûn fi't-tıbb*'ın ikinci kitabında, Latin dünyasında "materia medica" olarak bilinen basit ilâçların sa-



İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'inin 1479'da ve 1544'te basılan Latince iki ayrı nüshasındaki göz anatomisine dair çizimler

yılları 800'e varan listesini ebced alfabe-sine göre düzenlemiştir. Daha önce Ali b. Sehl'in uyguladığı bu alfabetik cetvel usulünün İbn Sînâ'dan sonra İbn Cezle tarafından *Takvîmü'l-ebdân*, İbn Butlân tarafından da *Takvîmü's-şihha*'da kullanıldığı bilinmektedir (Ullmann, s. 271). Kulunç (kolik) hastalığıyla ilgili olarak İbn Sînâ, gerek *el-Kânûn fi't-tıbb*'de gerekse *el-Külenc* adlı müstakil eserinde tıbbî bakımdan ayırıcı tanı yapmış, kolikleri safra kesesine, kalın bağırsaklara ve böbrek taşlarına ait olmak üzere türlere ayırmıştır.

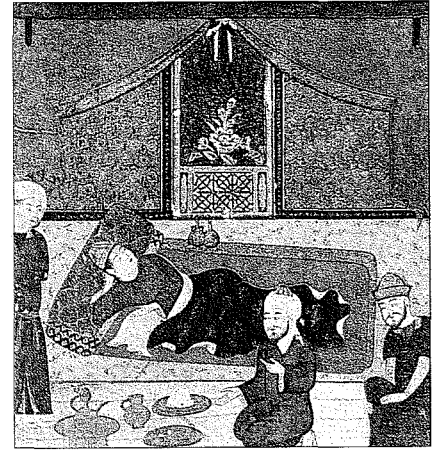
Göz hastalıkları konusu çerçevesinde öncelikle "remed" (oftalmi) üzerinde duran İbn Sînâ, bu hastalığı gözün "et-tabakâtü'l-mülthime" denilen tabakasının iltihaplanması yani "konjoktivit" olarak vasıflandırmıştır. İbn Sînâ'nın bu konudaki Grek kaynaklarına oftalmolog Ali b. İsmâ'dan daha iyi vâkıf olduğu, *el-Kânûn fi't-tıbb*'de oftalminin üç çeşidinin Grekçe isimlerini "tartsis, kimosis, balgamî" olarak vermesinden anlaşılmakta-

dır (*el-Kânûn fi't-tıbb*, II, 113). Ayrıca trahomun teşhisinin nasıl yapılacağını tarif etmiştir (*a.g.e.*, II, 136 vd.). Eserde göz adalelerinin gerilip gevşemesini ve göz yaşı kanallarının fonksiyonunu açıklayan İbn Sînâ'nın gözün anatomisine dair verdiği bilgi, eserin 1479 tarihli Latince baskısında bir illüstrasyonla resmedilmiş ve daha sonraki bazı baskılarda bu uygulama devam etmiştir (Sudhoff, V/8 [1914], s. 11-13, 19-20).

İbn Sînâ'nın cerrahiye ilgili tesbit ve görüşleri *el-Kânûn fi't-tıbb*'in üçüncü kitabında yer almış olup gerek İslâm âleminde gerekse Avrupa'da güvenilir kaynak olarak kabul edilmiştir. Selçuklu Türk Atabegi Nüreddin Zengî'nin Dimaşk'ta kurduğu hastahane de hekimlik yapan İbnü'l-Kuf, *el-'Umde fi şinâ'ati'l-cirâha* adlı eserinde yaraların sarılma tekniğiyle ilgili olarak *el-Kânûn fi't-tıbb*'de verilen bilgilerden faydalanmıştır (Spies – Thies, LV/4 [1971], s. 386).

Ameliyatlarda anestezi yöntemi konusunda şaraba afyon, sarı sabur, âdemotu (mandragora) ve hindistan cevizi ilâve edilip hastaya içirilmesini öneren İbn Sînâ'nın çağdaşı olan Ali b. İsmâ'nın formülü de mandragora, haşhaş suyu ve afyon şeklindedir (*Erinnerungsbuch für Augenärzte*, s. XXXV-XXXVII). İbn Sînâ ve Ali b. İsmâ'nın anestezi yöntemi Selçuklular zamanında Suriye ve Mısır'da kullanılmaktaydı. 1218 yılında Haçlı ordusuyla İslâm dünyasına gelen Bolognalı cerrah Hugo von Lucca müslüman cerrahlardan bu usulü öğrenmiştir. Ülkesine dönünce bu yöntemle anestezi uygula-

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'inin XV. yüzyıla ait Latince nüshasında, hastahane odasında hastanın bacağındaki yaranın cerrahî müdahale ile tedavisini gösteren resim (Floransa Biblioteca Medicae Laurenziana, MS, Gaddi, nr. 24, vr. 247*)

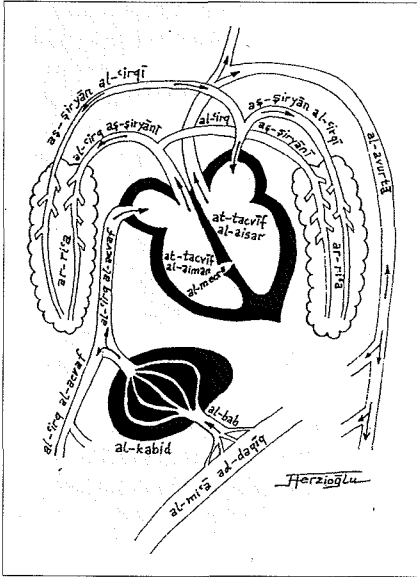


İbn Sînâ'yı, Kâbüs b. Veşmgîr'in kara sevdâ hastalığına yakalanan yeğeni muayene ederken gösteren minyatür (Nizâmî-Arûzî, *Çehâr Makâle*, TIEM, nr. 1954, vr. 43^b)

mış, oğlu Theodorich Borgognoni de aynı usulü benimseyerek ünlü bir cerrah olmuştur. Theodorich'in *Chirurgia* adlı kitabında zikrettiği ameliyat ve anestezi yöntemlerine bakıldığında İbn Sînâ'nın etkisi açıkça görülmektedir (Terzioğlu, *Malazgirt Armağanı*, s. 52). *el-Kânûn fi't-tıbb*'in üçüncü kitabının kadın hastalıkları ve doğumdan bahseden bölümleri, özellikle üterustaki tümörler ve histeri konuları dikkat çekici bir şekilde ele alınmıştır. İbn Sînâ bu çerçevede histeriyle apopleksi arasında ayırıcı bir tanı yapmaktadır (Meyerhof – Joannides, s. 66).

Akıl hastalıklarını hâfıza bozukluğu, olmayan şeyleri hayal etme ve geri zekâlık gibi elementer hastalıklarla bunama, taşkınlık ve melankoliden oluşan gerçek psikozlar olarak iki ana grupta değerlendiren İbn Sînâ bunamanın sebebinin beynin orta ventrikülünde göstermektedir. Melankolinin semptomlarını korku, yalnızlığa temayül ve baş dönmesi olarak sıralayan İbn Sînâ'nın bu hastalığa yakalanan bir genci tedavi edişiyile ilgili hikâyeye *Çehâr Makâle*'de yer almaktadır (s. 23-24). Sigmund Freud'ün seksüel travmaya dayanan psikoanalizinin de İbn Sînâ tarafından kara sevdâ hastalığının tedavisinde kullanıldığı böylece anlaşılmalıdır.

Frenitis, letarji, uykusuz koma, kuduz veya hidrofobi ve epilepsi de İbn Sînâ tarafından semptomatik psikozlar olarak zikredilmektedir. Psikişik hastalıklar arasında oğlançılık ve homoseksüelliği de say-



İbn Sînâ'ya göre kan dolaşımını gösteren çizim
(A. Terzioğlu'ndan)

maktadır. Homoseksüelliği doğuştan ve sonradan edinilen anormallikler olarak ikiye ayırmakta, doğuştan gelen homoseksüelliğin tedavisinin başarılı olamayacağını söylemektedir. Bu görüş günümüzde birçok genetikçinin iddiasıyla uygunluk arz etmektedir. İbn Sînâ, ruhî hastalıkların beyin ventriküllerinde lokalizasyonunu yaparak, ayrıca akıl hastalıklarının meşguliyet, şok, telkin, müzik ve ilaçla tedavisini belirterek bugünkü modern psikiyatrinin kurucusu olmuştur (özellikle çocuk psikiyatrisi için bk. Sar-gar – Djam, s. 32-34; ayrıca bk. tür.yer.).

İbn Sînâ'nın salgın hastalıklar konusunda da dikkat çekici tesbitleri vardır. Bilhassa *el-Kânûn fi't-tıbb*'in dördüncü kitabında yer alan bu tesbitler içinde, malaranın sazlık ve bataklık yerlerde görüldüğü gözlemlenen hareketle hastalıkla sivrisinekler arasındaki ilişkiye zimnen işaret etmesi, veba salgınıyla fareler arasındaki münasebeti belirtmesi ve sudaki kokuşmaya yol açan "cinnü'l-mâ" adını verdiği varlıklardan söz ederek mikroskopun keşfinden çok önce mikroptan bahsetmesi sayılabilir. Onun zehirler ve zehirlenmeyle ilgili olarak eserinin yine dördüncü kitabında verdiği bilgiler de önemlidir (Ruska, sy. 50 [1932], s. 794-795). Zehirleri mineral, nebatî ve hayvanî zehirler şeklinde tasnif eden İbn Sînâ böcek ısırması, yılan sokması ve kuduz

köpek ısırmasıyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi vermektedir. Önce zehirleri tanımlayan filozof, zehirlenmelerin semptomlarını verdikten sonra tedavi şekilleri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Kulak, burun, boğaz hastalıklarına eserinin üçüncü kitabında yaklaşık yetmiş sayfa ayıran İbn Sînâ, Orta Asya'da Uygur Türkleri'nin kullandığı bazı ilaç ve drogların kullanılmasının yanı sıra tonsillektomi ve trakeotomi ameliyatlarından da ayrıntılı biçimde bahsetmiştir. Bu arada İbn Sînâ'nın, Nûh b. Mansûr'un boğazındaki hunnak hastalığını tedavi ettiği ve böylece on sekiz yaşında üne kavuştuğu da kaydedilmektedir.

İbn Sînâ'nın kendi tecrübelerine dayalı olarak geliştirdiği tedavi yöntemleriyle ilgili notlarının kaybolduğu bilinmektedir. Cûzcânî üstadının bu notları *el-Kânûn fi't-tıbb*'a dercetmek istediğini belirtmektedir (Yaltkaya, s. 13). Belki de eserinin altıncı kitabını teşkil edecek olan bu notlar sayesinde, günümüzde klinik tecrübeye yeterince önem vermediği ileri sürülen İbn Sînâ tıbbının empirik yönü hakkında şimdikinden daha farklı yorumlar yapılabilecekti.

el-Kânûn fi't-tıbb'a İslâm dünyasında gösterilen ilgi onun etrafında oluşmuş şerh, ihtisar ve tercüme literatürünün yoğunluğundan anlaşılmaktadır (İzgi, II, 44-58). Esere yazılan en önemli şerh İbnü'n-Nefis'e ait olup *Şerhu Teşrihi'l-Kânûn li'bn Sinâ* adını taşımaktadır. Bu eser, şerh geleneğinin eleştiri boyutuna sahip olduğu durumlarda nasıl yeni ufuklara yönelebildiğinin bir göstergesidir. İbnü'n-Nefis, şerhinde *el-Kânûn fi't-tıbb*'daki anatomiye dair görüşlerin eleştirisini yapmış ve alternatif olarak ileri sürdüğü teorisinde, Miguel Servetus (ö. 1553) ve Realdo Colombo'dan (ö. 1560'tan sonra) çok önce akciğer kan dolaşımını doğru olarak tanımlayıp keşfetmiştir.

İçlerinde İbn Sînâ ve Ebû Bekir er-Râzî'nin de bulunduğu, dünyanın gelmiş geçmiş en büyük hekimlerini temsil eden Paris Tıp Fakültesi'nin büyük dershanesi Grand Amphithéâtre'daki fresko resim



el-Kânûn fi't-tıbb'in 1544'te nesredilen Latince tercümesinin kapak sayfasındaki İbn Sînâ'nın taçlı bir resmi



İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'i XII. yüzyılda Tuleytula'da Gerhard von Cremano tarafından Latince'ye çevrilmiş, daha sonra hekim ve şarkiyatçı Andrea Alpago yeni bir Latince tercümesini gerçekleştirmiştir (Venedik 1527). Bu tercümenin 1544 yılında yapılmış baskısının kapağında İbn Sînâ'nın hekimler prensi olarak taçlı bir portresi yer almaktadır. Eserin Latince çevirisinin aynı yüzyılların Avrupa'sında otuz altı defa basılmış olması (Meyerhof, *The Legacy of Islam*, s. 330) İbn Sînâ'nın Avrupa tabâbetini nasıl etkilediğini göstermektedir.

İbn Sînâ'nın Avrupa'da uzun süren etkisinin bir başka delili, *el-Kânûn fi't-tıbb*'in *Canon* olarak anılan Latince tercümesinin XVII. yüzyıl sonlarına kadar Louvain ve Montpellier gibi üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmasıdır. Başta bu eser olmak üzere çeşitli İslâm tıp klasiklerinin Latince çevirileri Arapça birçok tıp teriminin Latince'ye girmesine yol açmıştır. Andrea Alpago, eserin Latince tercümesinin sonuna bir tıp terimleri lugatçesi eklemiş, bu lugatçe için kitabın İbnü'n-Nefis ve Kutbüddîn-i Şîrâzî şerhlerinden faydalanmıştır. Paris Tıp Fakültesi'nin büyük dershanesindeki dünyanın en meşhur hekimlerini temsil eden duvar freskinde İbn Sînâ'nın Ebû Bekir er-Râzî ile yanyana resmedilmiş illüstrasyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, Bulak 1294, I-II, tür.yer.; a.e. (trc. Esin Kâhya), Ankara 1995; a.m.f., *Fi Akşâmi'l-ülümü'l-âkıyye (Tis'u Resâ'il* içinde), İstanbul 1298, s. 74-75; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 303; Nizâmî-i Arûzî, *Tıb İlmî ve Meşhur Hekimlerin Mahareti* (trc. Abdülbaki Gölpınarlı, nşr. Süheyl Ünver), İstanbul 1936, s. 17, 23-24; Ali b. İsâ, *Erinnerungs-buch für Augenärzte, Aus arabischen Handschriften übersetzt und erläutert* (von J. Hirschberg – J. Lippert), Leipzig 1904, s. XXXV-XXXVII; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ* (Lippert), s. 413-414; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnû'l-enbâ* (nşr. August Müller), Kahire 1882-84, II, 2-9; Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900, s. 131 vd.; Max Meyerhof, "Science and Medicine", *The Legacy of Islam* (ed. Thomas Arnold – Alfred Guillaume), Oxford 1931, s. 330; a.m.f. – D. Joannides, *La gynécologie et l'obstétrique chez Avicenne (Ibn Sina) et leurs rapports avec les Grecs*, Le Caire 1938, s. 66; Feridun Nafiz Uzlu, *İbn Sina, Eşşeyhürreis, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ*, İstanbul 1937, s. 3, 9, 10; M. Şerefeddin Yaltkaya, *İbn Sînâ'nın İbni Abi Usaybia'nın Tabakat'ındaki Hal Tercemesi, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkındaki Tetkikler*, İstanbul 1937, s. 3-4, 13; Marie-Thérèse d'Alverny, "Avicenne et les médecins de Venise", *Medioevo e rnescimento, Studi in onore di Bruno Nardi I*, Firenze 1955, s. 118; İbrâhim Şebbûh, *Fihrisü'l-mahtûâtü'l-muşavvere: el-Tıb*, Kahire 1959, nr. 234-235; E. Kirsch, "Avicennas Lehre von den Sexualleiden", *Festschrift F. Werner Leibbrandt zum 70. Geburtstag* (ed. Hrsg. v. J. Schumacher – M. Schwenk), Mannheim 1967, tür.yer.; H. Schade-waldt, "Die Geschichte des Diabetes", *Allergie und Immunitätsforschung. Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Allergie und Immunitätsforschung X. Kongress Bonn / Rhein, Oktober 1966*, Stuttgart 1968, II, 11-13; Ullmann, *Die Medizin*, s. 147, 151-156, 271, 333-337; G. Sargar – B. Djam, *Zur Psychiatrie des Avicenna (Ibn Sina) unter besonderer Berücksichtigung der endogenen Depressionen*, Bonn 1970, s. 32-34; ayrıca bk. tür.yer.; Arslan Terzioğlu, "Selçuklu Hastaneleri ve Avrupa Kültürüne Tesirleri", *Malazgirt Armağanı*, Ankara 1972, s. 49-66; a.m.f., *Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslâm Bilim Adamı İbn Sina (Avicenna) ve Tababet*, İstanbul 1998; a.m.f., "al-Birûnî (973-1051), ein türkischer Universalgelehrter der islamischen Renaissance", *Beiträge zur Geschichte der Pharmazie*, XVII (1975), s. 1-5; a.m.f., "Osmanlı Yükseliş Döneminin Ünlü Hekimbaşısı: Ahi Çelebi", *Bifaskop*, IV/11 (1983), s. 13-18; Sakae Mikî, *What is Medicine? Medicine is Common to the East and the West. What is the History of Medicine?*, Osaka 1976, s. 47; Albert Z. Iskandar, "İbn Sînâ", *DSB*, XV, 498-501; L. E. Goodman, *Avicenna*, London 1992, s. 32-36; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, II, 44-58; K. Sudhoff, "Weitere Beiträge zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter", *Archiv für Geschichte der Medizin*, V/8 (1914), s. 11-13, 19-20; P. Kraus, "Eine arabische Biographie Avicennas", *Klinische Wochenschrift*, XI, Berlin 1932, s. 1880-1884; J. Ruska, "Arabische Giftbücher, III. Die Gifte im Kanon des

Avicenna", *Fortschritte der Medizin*, sy. 50 (1932), s. 794-795; Süheyl Ünver, "Türk Hekim ve Feylesof İbn Sînâ'nın Doğum ve Ölüm Yılları Ay ve Günleri", *Tedavi Kliniği ve Laboratuvarı*, VI/21 (1936), s. 1-6; J. Schacht, "Ibn al-Nafis, Servetus and Colombo", *al-Andalus*, XXII (1957), s. 317-336; O. Spies, H. -J. Thies, "Die Propädeutik der arabischen Chirurgie nach Ibn al-Quff", *Sudhoffs Archiv*, LV/4 (1971), s. 386; B. Musallam, "Avicenna", *Elr.*, III, 94-99; Emilie Savage-Smith, "Medicine", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Roshdi Rashed), London 1996, III, 921-926.



ARSLAN TERZİOĞLU

Müsiki. Müsikiyi riyâzî ve eğitici bilim-ler arasında sayan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*² ve *en-Necât* adlı eserlerinde yer alan müsikiye dair bilgiler XI. yüzyılın müsiki anlayışını aksettirmesi bakımından değerlidir. Bir bakıma Fârâbî'nin müsiki sistemini genişleterek kendi sistematığı içerisinde inceleyen İbn Sînâ, müsiki çalışmalarında zaman zaman tenkidî bir yol takip etmiştir. İbn Sînâ'ya göre müsiki, birbirleriyle uyuyup uyuyamama bakımından seslerin ve bu seslerle iç içe olan zaman birimlerinin durumlarından, onların bestelenme niteliklerinden bahseden riyâzî bir ilimdir. Bu tarifte iki önemli unsur olarak ortaya çıkan nağme (ses) ve ikâ' (ritim) aritmetik, fizik ve geometriyle doğrudan ilgilidir. "Müsikide ilk hoş a giden şey sesin duyulan ve hissedilen nitelikleridir" diyerek sesin önemine işaret eden İbn Sînâ'ya göre ses aynı zamanda hayat mücadelesinde ve çeşitli ihtiyaçların karşılanmasında canlılara bahşedilen bir haberleşme aracıdır. Sesler çeşitli sebeplerle tiz ve pest olarak oluşur ve kendi aralarında farklılık gösterir. Besteyi insana hoş gösteren şey duyuma kabiliyeti değil onun anlama yeteneğidir. Dolayısıyla sesler arasındaki uyumdan doğan âhenkli melodiler ve düzenli ritm ruhu derinden etkiler. İbn Sînâ, müsikinin kaynağının gök cisimleri olduğunu ileri süren müslüman Pisagorcular'ın aksine bu meselede mistik bir yaklaşımdan çok natüralist bir görüş ortaya koymaktadır. Nitekim bu konuda kendisine rehber edindiği Fârâbî de gök cisimlerinin müzikal veya antimüzikal herhangi bir ses vermediğini söylemişti.

İbn Sînâ'nın bazı müsiki terimleri hakkındaki tarifleri dikkat çekicidir. Meselâ günümüzde "nota" kelimesiyle ifade edilen nağmeyi, "değerlendirilebilen bir zaman süresince devam eden ses", günümüz müsiki nazariyatında aralık adıyla anılan "eb'ad" terimini "bir melodi içinde

ardarda gelen biri daha pest, diğeri daha tiz iki notanın arasındaki fark" şeklinde tanımlamıştır. Uyumlu ve uyumsuz diye ikiye ayrılan bu aralıkların ilkinde iki notanın sayısal bir oran içinde olduğu görülür. Aralarında sayısal bir oran bulunmayan iki notanın aralığı ise uyumsuzdur. Ona göre cins bazı notaların kümelmesidir. Kavî, râsim (kromatik) ve mülevven (anarmonik) olarak üçe ayrılan cinslerin çeşitli bileşimlerle sayıları kırk sekize kadar ulaşır. Cem', notaların birden fazla cinsi içine alacak şekilde gruplanmasındır. İbn Sînâ cem'i, gerçekte var olan notaların tamamını değil üzerinde işlem yapılan ve enstrümanlarla çalınabilen notaların bütünü olarak açıklar. Ona göre melodinin gelişimi tiz tarafa doğru olursa kahramanlık ve cömertlik, peste doğru olursa ciddiyet, ağır başlılık tesiri verir.

İbn Sînâ, "terkîb" ve "tad'if" adı altında İslâm dünyasında Kindî'den sonra armoniden ciddi bir şekilde bahseden ve onu ilmî bir kalıba sokarak ifade eden kişidir. Batı'da armoniyi nazariyaya sokan Arizi de İbn Sînâ ile çağdaştır. *eş-Şifâ*² da "Mehâsinü'l-lahn" başlığıyla incelediği terkîbî "herhangi bir notayı kendi dörtlü ve beşlileriyle aynı zamanda çalmak", tad'ifi ise "aynı durumu oktavda gerçekleştirmek" şeklinde tarif etmiştir. İbn Sînâ melodi konusundaki görüşlerini de şöyle açıklar: Melodi, gelişen bir düzen içerisinde ve âhenkli ritimlere göre makamı oluşturan grubun notalarını serbest olarak kullanmaktır. Beste yapmak isteyen bir kimse, önce belli bir makamda bir grubu seçtikten sonra bu grubun içinde mümkün olduğu kadar birkaç çeşit, cins tertip etmelidir. Melodi basit ve bestelenmiş olarak ikiye ayrılır. Tek bir türün bitişik ritmini içine aldığı zaman basit olan melodi farklı ritimleri içine aldığı zaman beste (kompozisyon) olur.

İbn Sînâ müsikide ritmi vazgeçilmez bir unsur olarak ele almış, eserlerinde bu konuya özel bölümler ayırmıştır. Yaşadığı dönemde Arap müsikisinde kullanılan hezec, haff-i hezec, sakil-i evvel, haff-i sakil-i evvel, remel, haff-i remel, sakil-i sâni, mâhûriden (haff-i sakil-i sâni) ibaret sekiz ana ritmik modelin her biri hakkında açıklamalar yapmıştır. Müsikinin ve şiirin âhengini "ritim" başlığı altında tek bir çerçevede toplayan İbn Sînâ müsikideki ritim kalıplarıyla aruz vezinlerini birleştirmiştir. Ona göre ritim, nakre (darb = vuruş) zamanları için takdir edilmiş herhangi bir ölçüdür. Bu nakreler seslendi-

rılmış ve uyum içinde ise ritim lahnî (melodik), nazma dayalı harflerden ibaretse şiirsel olur. İbn Sînâ, mûsiki ve şiir sanatlarının benzer noktalarını şu şekilde özetler: Her iki sanat, insanın tabii sevgisinden kaynaklanan uyumlu terkip ve melodilerdir. Şiirin de mûsikinin de kendilerine has ritmi, âhengi ve nağmesi vardır. Her iki sanatın da temeli taklittir. Eserlerinde devrinde kullanılan müzik aletlerinden de bahseden İbn Sînâ bu âletleri genel olarak üflemlî, tellî ve ritim çalgıları olarak üçe, bunları da kendi aralarında bölümlere ayırmış, birtakım teorik açıklamalar yaptırdığı ud üzerinde geniş olarak durmuştur.

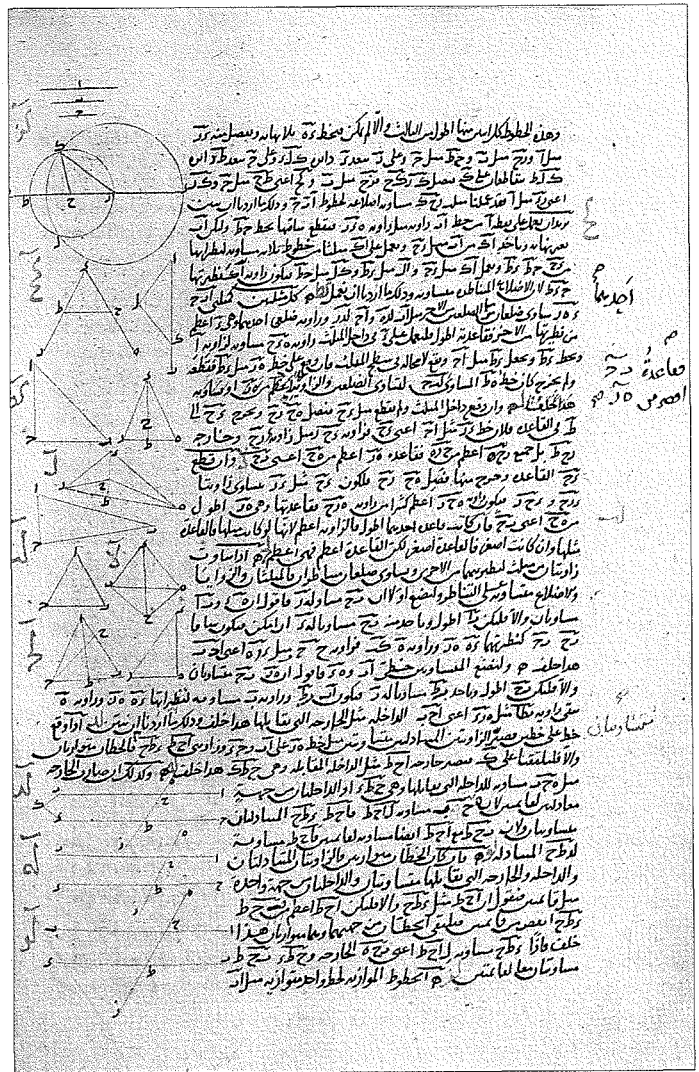
İbn Sînâ'nın mûsikideki ilmi seviyesi, gerek kendi zamanında gerekse daha sonraki devirlerde birçok ilim adamının ilgi odağı olmuş ve bu eserlerindeki metotla ileri sürdüğü fikirler asırlar boyu mûsiki nazariyatçılarına rehberlik etmiştir.

İbn Sînâ mûsiki hakkındaki görüşlerini en geniş şekilde eş-Şifâ adlı eserinde işlemiştir. Eserin üçüncü kısmı olan riyâziyyâtın, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mûsika'l-kabîr*'i ile Safiyyüddin el-Urmevî'nin *Kitâbü'l-Edvâr* ve *Kitâbü's-Şerefiyye* adlı eserleri arasında ortaya çıkan teorik analizlerin ayrıntılı bir şekilde sunulduğu on ikinci bölümü "Cevâmî'ü 'İlmî'l-mûsika"dan bir sayfa (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 823, vr. 408^b)

İbn Sînâ'nın mûsiki konusuna temas ettiği diğer eserleri de şunlardır: *Risâle fi'l-ğurûf* (Kahire 1933), *Risâle fi'n-nefs*, *Fî Beyân-ı aqsâmî'l-ülûmî'l-ħikemiyye ve'l-aqliyye*, *el-Kānûn fi't-ṭib*, *Kitâbü'l-Levâhik*, *el-Medħal ilâ şinâ'ati'l-mûsika* (bu son eserin adına sadece İbn Ebû Usaybia'nın kitabında rastlanmaktadır).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sînâ, *eş-Şifâ' er-Riyâziyyât* (3): *Cevâmî'ü 'İlmî'l-mûsika* (nşr. Zekeriyâ Yûsuf v.dğr.), Kahire 1956, s. 3, 14-18, 22-26, 30, 35, 37-38; İbnü'l-Kıftî, *İḥbârü'l-ulemâ'*, II, 413-426; J. Rouanet, *Târîhu'l-mûsika'l-'Arabîyye* (trc. İskender Şelfûn), Kahire 1927, s. 21; M. Hifnî - R. Lachmann, *Ibn Sina's Musiklehre*, Berlin



1931; a.mlf.ler, *Risâle fi'l-mûsika* (*Mecmû' Resâ'il* içinde), Haydarâbâd 1354/1935; Mahmûd Ahmed el-Hifnî, *İbn Sînâ ve muşannefâtühü'l-mûsikiyye*, Kahire 1977, s. 13-14; H. G. Farmer, *The History of Arabian Music*, London 1973 (1929), s. 218-219; a.mlf., a.e.: *Târîhu'l-mûsika'l-'Arabîyye* (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1956, s. 211, 232, 240, 243, 249, 256, 258-259, 339, 418; a.mlf., *The Sources of Arabian Music*, London 1965, s. 207; a.mlf., *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, New York 1970, s. 331-332; a.mlf., "Musikî", *IA*, VIII, 681-682; Muhammed Achena, *Le livre de science of Ibn Sina*, Paris 1958, II, 217-239; B. R. D'erlanger, *La musique arabe*, Paris 1959, II, 105-257; Zekeriyâ Yûsuf, *Mûsika'l-Kindî*, Bağdad 1962, s. 27; Mecdî Ukayîf, *es-Simâ' 'inde'l-'Arab*, Dimaşk 1966, s. 207-208; Münzevî, *Fihrist*, s. 3894; A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 213-215; a.mlf., "En-kol, commentaire hébraïque sur le Canon d'Avicenne de Şem Tov Ibn Şap-rût", *Yvual*, III, Jerusalem 1974, s. 267-287; Mahmûd Sâmî Hâfiz, *Târîhu'l-mûsika ve'l-ğinâ'i'l-'Arabî* [baskı yeri ve tarihi yok], s. 73-74; Murtaza Korlaelci, "İbni Sina'da Müzik", *İbni Sina* (nşr. Ahmet Hulûsî Köker - Cihat Tunc),

Kayseri 1984, s. 347-348, 350-356; Rauf Yek-ta, *Türk Musikisi*, s. 27, 44, 95; Muhammed Takî Bîniş, *Se Risâle-i Fârsî der Mûsiki*, Tahrân 1992, s. 1-29; F. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, London 1995, s. 66, 67-78; Ahmed Hakkı Turabî, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* (yüksek lisans tezi), 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 56; Muhammed Takî Dânişpejûh, "Mûsikî'nâmeḥâ", *Hüner ve Merdum*, sy. 152, Tahrân 1354/1975, s. 72; O. Wright, "Avicenna", *EI*, III, 92-93.

▲ AHMET HAKKI TURABI

Eserleri. İslâm filozofları içerisinde en çok eser vermiş müelliflerden biri olan İbn Sînâ'nın mantık, tabiiyyât, riyâziyyât ve metafizik gibi disiplinlerle ilgili eserleri oldukça geniş hacimli, Kindî ve Râzî gibi kendisinden önceki filozoflar tarafından kaleme alınan çalışmalardan daha şumullüdür. Üslûbu ve kendisinden önce yüzeysel olarak ele alınan meseleleri dik-katli ve ayrıntılı bir biçimde ortaya koy-

ması bakımından seleflerinden, hatta üstadı Fârâbî'den ileridedir. Ayrıca Kur'an'ın bazı sûrelerini tefsir etmesi; namaz, kader, nübüvvet ve âhiret gibi konuları tartışarak doğrudan dinî meseleler üzerinde yoğunlaşması, İslâm dünyasında eserlerinin daha fazla kabul görmesine yol açmıştır. Doğu'da V(XI) ve VI. (XII.) yüzyıllardan sonra Kindî ve Fârâbî'nin isimleri unutulmaya başlanmışken İbn Sînâ'nın eserleri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış, belirli ölçüde İslâm dünyasında bugüne kadar devam eden felsefi eğitimin temelini oluşturmuştur. Eserlerinin mevcut nüshaları da bu duruma işaret etmektedir. Nitekim Kindî'nin eserlerinden sadece iki el yazmasına ulaşılabilmiş, Fârâbî'nin eserlerinden önemli bir kısmı eksik kalmışken İbn Sînâ'nın çalışmalarının neredeyse tamamı pek çok nüsha halinde günümüze kadar gelmiştir. George C. Anawati, *Mü'ellesâtü İbn Sînâ* adlı çalışmasında dünya kütüphanelerinde filozofa nisbet edilen 276 adet eser tesbit etmiştir. Ancak bu eserlerin bir kısmının mevsukiyeti meselesi tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. İbn Sînâ'ya aidiyeti kabul edilen birkaç varaklık çok sayıdaki risâlenin ne kadarının müstakil çalışma olduğu konusu da henüz kesinlik kazanmamıştır. Nitekim Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ* adlı kitabında İbn Sînâ adına kaydedilmiş olarak tesbit ettiği 242 eserin 100 kadarının ya şüpheli olduğunu veya müstakil çalışma kabul edilemeyeceğini söylemektedir.

A) Kitapları. 1. eş-Şifâ*. Felsefeye dair en önemli eseridir. Ansiklopedik bir tarzda yazılmış olup mantık, tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden meydana gelmektedir. İlk defa İbrâhim Medkûr başkanlığındaki bir heyet tarafından yirmi iki cilt halinde yayımlanmış (Kahire 1952-1983), ardından bu neşir on cilt olarak yeniden gerçekleştirilmiştir (Tahran 1984). Eserin "Kitâbü'n-Nefs" bölümü Fazlurrahman (Oxford 1959), "es-Semâ'ü't-Tabî'î" bölümü Ca'fer Âl-i Yâsîn (Beyrut 1996) tarafından ayrıca yayımlanmıştır. Bazı bölümleri Türkçe, Farsça, Süryânîce, Latince, İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca ve Rusça gibi dillere çevrilen kitabın metafizik bölümü başta olmak üzere muhtelif kısımlarına pek çok şerh, telhis, hâşiye ve ta'lîk yazılmıştır (Anawati, s. 29-78; Yahyâ Mehdevî, s. 125-174; Janssens, s. 3-13). **2. en-Necât**. Felsefenin temel konularında okuyucuya

bilgi vermek ve bu alana yönelen kimse-leri yetiştirmek amacıyla 417 (1026) veya 418 (1027) yılında kaleme alınmıştır. Önemli ölçüde eş-Şifâ'nın mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinin bir özeti mahiyetinde olan eserin riyâziyyât bölümü Cûzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak oluşturulmuştur. İbn Sînâ'nın yazdığı haliyle ilk defa Roma'da basılan kitabı (1593) daha sonra Muhyiddin Sabrî el-Kürdî neşretmiş (Kahire 1912, 1938), Mâcid Fahrî bu neşri yeniden gözden geçirerek eseri tekrar yayımlamıştır (Beyrut 1985). İlmî neşri uzun bir giriş yazısıyla birlikte Muhammed Taki Dânişpejûh tarafından gerçekleştirilen eserde (Tahran 1364 hş./1985), pek çok yazma nüshası bulunan riyâziyyât bölümünün (TSMK, III. Ahmed, nr. 3448; Köprülü Ktp., nr. 904; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2718) Tahran'daki bir nüshasının tıpkıbasımını da yer almaktadır. *en-Necât*'in çeşitli bölümleri Süryânîce, İbrânîce, Farsça, Latince, Fransızca, İngilizce, Almanca ve İspanyolca'ya çevrilmiş, esere Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere pek çok müellif tarafından şerh yazılmıştır. *en-Necât*'in "Kitâbü'n-Nefs" bölümü Fazlurrahman tarafından doktora tezi olarak İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Oxford 1952). **3. el-İşârât ve't-tenbihât***. Felsefenin mantık, tabiiyyât, ilâhiyyât ve ahlâk konularında yazılmış olup eş-Şifâ'daki ilgili bölümlerin özeti niteliğinde ise de gerek üslûbu gerekse kullanılan kavramların farklılığı ve ortaya konulan görüşlerin yeni bir sistematik içerisinde sunulması bakımından özgün bir eserdir. İlk defa Jacques Forget tarafından yayımlanan kitabın (Leiden 1892) son ilmî neşri, Nasîrüddîn-i Tûsî şerhiyle birlikte Süleyman Dûnyâ tarafından gerçekleştirilmiştir (I-III, Kahire 1948-1949). Daha sonra da bu neşre dayanılarak birçok baskısı yapılmış ve Farsça, Fransızca, İngilizce, Rusça ve İspanyolca gibi dillere çevrilmiştir. Ayrıca esere pek çok şerh ve telhis yazılmıştır. **4. Dânişnâme-i 'Alâ'i** (*Hikmet-i 'Alâ'i* [*'Alâ'iyye*], *Kitâb-ı 'Alâ'i*). Felsefe alanında Farsça olarak yazılmış ilk ansiklopedik eserdir. Alâüddevlü Muhammed b. Rûstem'e ithafen kaleme alınan kitap mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç bölüm halinde yazılmış olup riyâziyyât bölümü, daha sonra Cûzcânî tarafından İbn Sînâ'nın eserlerinden faydalanılarak meydana getirilmiştir. Gerek üslûbu gerekse muhtevası açısından *el-İşâ-*

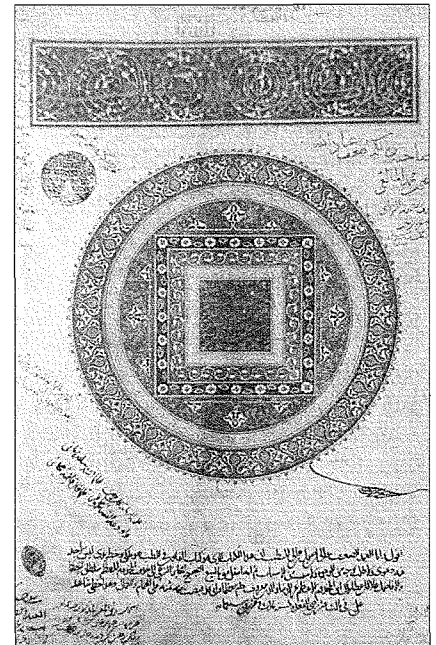
rât ve't-tenbihât ile *en-Necât*'tan farklıdır ve Farsça'daki felsefe terminolojisinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. İlk defa *Mâye-yi Dâniş-i 'Alâ'i Meşhûr bi'l-Hikmeti'l-'Alâ'iyye* adıyla mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümleri yayımlanan eserin (Haydarâbâd 1309/1891) ilmî neşri Muhammed Muîn ve Seyyid Muhammed Mişkât tarafından gerçekleştirilmiş (Tahran 1952, 1975), Taki Bîniş de eserin yeni bir neşrini yapmıştır (Tahran 1992). Gazzâlî'nin *Maķāşidü'l-felâsife* adlı eserinin, *Dânişnâme-i 'Alâ'i*'nin yorumlanarak Arapça'ya çevrilmesinden oluştuğu iddia edilmektedir (Janssens, s. 17; *Ehr*, III, 102). Muhammed Achena ve Henri Masse, riyâziyyât bölümü de dahil olmak üzere eseri *Le livre de science* adıyla iki cilt halinde Fransızca'ya (Paris 1955-1958), A. Bogoutdinov Rusça'ya (*Ibn Sînâ: Izbrannye proizvedeniya* [ed. Muso Dinorshoev] içerisinde, Duşanbe 1980, s. 69-203), Parviz Morewedge metafizik bölümünü *The Metaphysica of Avicenna* (*Ibn Sînâ*) adıyla İngilizce'ye (New York 1973) ve M. Gogacz *Metafizika ze zbio-ri pt: Ksiega wiedzy* başlığı altında metafizik bölümünü (Varşova 1973), B. Skladanek ise *Awicenna - Ksiega wiedzy* adıyla riyâziyyât bölümü hariç tamamını (Varşova 1974) Lehçe'ye çevirmiştir. **5. el-Mebde' ve'l-me'âd**. Metafizik ve ahlâk konusunda yazılmış olup üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde varlık ve kısımları ile ilk ilkenin ispatlanması ve nitelikleri gibi konular ele alınmakta, ikinci bölümde varlıkların ilk ilkeden hiyerarşik bir yapı içerisinde sudûru, âlemin vücûda gelişi ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi meseleler incelenmektedir. Son bölümde ise nefis teorisi, insan nefsi ve ölümsüzlüğü, ölümden sonraki durum, gerçek mutluluk, nübüvvet ve vahiy gibi konular tartışılmaktadır. Eser Abdullah-ı Nûrânî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1984). **6. 'Uyûnü'l-hikme**. Mantık, tabiiyyât ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşan kitabın tabiiyyât bölümü ilk defa *Tis'ü resâ'il* içerisinde neşredilmiştir (İstanbul 1298, s. 2-25). Tamamı Hilmi Ziya Üiken tarafından *Resâ'il* içerisinde yayımlanan eserin (Ankara 1953) daha sonra pek çok neşri yapılmış, son olarak da kitabı Muvaffak Fevzî el-Cebr neşretmiştir (Dimaşk 1996). İbnü'l-İbrî tarafından Süryânîce'ye çevrilen esere Fahreddin er-Râzî bir şerh yazmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3250; Köprülü Ktp., nr. 884; Leiden Ktp., nr. 1447, 1448). **7. et-Ta'likât**. Behmen-

yâr b. Merzûbân'ın, hocası İbn Sînâ'dan ders aldığı sırada kaydetmiş olduğu notlarından oluşmaktadır. Felsefenin temel konularıyla ilgili çeşitli bilgi ve görüşleri ihtiva eden kitap İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserleriyle paralellik arz etmektedir. İlk ilmî neşri Abdurrahman Bedevî tarafından gerçekleştirilmiş (Kahire 1392/1973), daha sonra bu neşre dayanılarak yeniden basılmıştır (Tahran 1985). Eserin bazı bölümlerini Andreas Alpago Latince'ye çevirmiş (*Avicennae philosophi praeclarissime ac medicorum principis* içerisinde, Venetiis 1546, s. 102-121) ve bu çeviri daha sonra tekrar neşredilmiştir (Farnborough 1969). **8. el-Mübâhâşât.** İbn Sînâ ile Behmenyâr b. Merzûbân ve İbn Zeyle gibi talebeleri arasında geçen felsefî konuşmalardan ve kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan eser, felsefenin muhtelif meselelerini ihtiva etmekte olup Abdurrahman Bedevî tarafından yayımlanmış (*Aristo 'inde'l-'Arab: Dirâse ve nuşûs gayru meşûre* içerisinde, Kahire 1947, s. 117-239), daha sonra bu neşre dayanılarak yeniden basılmıştır (Küveyt 1978). Eserin ilmî neşrini Muhsin Bîdârfer gerçekleştirmiş (Kum 1992), çeşitli bölümleri İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir (Janssens, s. 22). **9. Hay b. Yağzân*.** Sembolik hikâye tarzında yazılmış bir eserdir. Kitapta, insanın bedenî ve nefsanî güçlerini aşarak bilginin semavî kaynağı ile temas kurabileceği ve böylece varlık mertebeleri içerisinde kendisinin yerini kavrayabileceği düşüncesi işlenmektedir. Eser August Ferdinand Mehren (*Traités mystiques d'Avicenne*, Leiden 1889), Türkçe çevirisiyle birlikte M. Şerefettin Yalçınkaya (İstanbul 1937), Ahmed Emîn (Kahire 1952) ve Fransızca çevirisiyle beraber Henry Corbin (Tahran - Paris 1954) tarafından yayımlanmıştır. **10. el-Hikmetü'l-meşrikiyye.** 418 (1027) veya 419 (1028) yılında yazılan eser İbn Sînâ'nın diğer ansiklopedik çalışmalarında olduğu gibi mantık, tabiiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Kısmen günümüze ulaşan eser, başlığı sebebiyle çeşitli tartışmalara konu olmuştur (Kutluer, s. 61 vd.). İbn Sînâ, bugün mevcut olan mantık bölümünün girişinde mantığı Meşriki'lerin başka şekilde adlandırdığını, fakat bu eserinde mantık adını kullanmayı sürdürüleceğini söylemekte ve *eş-Şifâ*'ı gençlik yıllarında avam için yazmış olduğunu kaydederek bu kitabı da kendi konumunda bulunan-

lar için kaleme aldığını belirtmektedir. Bununla birlikte çalışma muhteva olarak *eş-Şifâ*' ile paralellik arz etmekte, sadece metot bakımından ondan ayrılmaktadır. Ahmet Özcan'ın iki farklı nüshaya dayanarak neşre hazırladığı *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'nin (bk. bibl.) tabiiyyât konusunu içeren bölümü ise *eş-Şifâ*'ın tabiiyyât bölümünden bazı kısımların aktarılmasıyla oluşturulmuştur. Eserin mantık bölümü ilk defa Muhibbuddin el-Hatîb tarafından *Mantıku'l-Meşrikiyye* adıyla neşredilmiş (Kahire 1338), daha sonra Tahran (1973, 1984) ve Beyrut'ta (1982) tekrar basılmıştır. Dimitri Gutas eserin giriş bölümünü İngilizce'ye (Leiden 1988), Ali Durusoy bazı bölümlerini özetleyerek ve yorumlayarak Türkçe'ye (İstanbul 1994-1995) çevirmiştir. **11. el-İnşâf.** 397-398 (1006-1007) yıllarında kaleme alınan ve yirmi cilt olduğu belirtilen eser, Sultan Mesud'un 425'te (1034) İsfahan'ı ele geçirmesi esnasında kaybolmuş, sadece "Şerhu Kitâbi Eşûlûcyâ" (gerçekten Aristo'ya ait olmayan *Theologia*'nın şerhi), "Şerhu Kitâbi harfî'l-lâm" (*Metafizika*'nın "Lambda" bölümünün şerhi) ve "et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs" (*De Anima* notları) adlı bölümleri günümüze ulaşmıştır. İbn Sînâ, Ebû Ca'fer el-Kiyâ adındaki bir dostuna yazdığı mektupta (aş. bk.), Meşşâî şârihlerinin Aristo'yu yeterince anlamadıklarını ve ona yöneltilen birtakım eleştirilerin haksız olduğunu belirterek *el-İnşâf* adıyla bir eser yazdığını, bu eserde âlimleri Meşriki'ler ve Mağribî'ler diye iki gruba ayırdığını, ilkini ikincisine karşı muhalif bir durumda aktardığını ve kendisinin meselelere "insaf" ile yaklaştığını söylemektedir. Eserin günümüze ulaşan bölümleri Abdurrahman Bedevî tarafından *Aristo 'inde'l-'Arab* içerisinde neşredilmiş (Kahire 1947, s. 22-116) ve bu neşre dayanılarak yeniden basılmıştır (Küveyt 1978). **12. el-Hidâye.** İbn Sînâ'nın 414 (1023) yılında Ferdecân Kalesi'nde mahpusken kardeşi için yazdığı eser felsefenin mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümleri hakkında sistematik ve muhtasar bilgiler ihtiva etmektedir. Bilinen iki nüshasına dayanılarak Muhammed Abduh tarafından neşredilmiş (Kahire 1974), son bölümü Jean Michot tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (Louvain 1988). **13. el-Hikmetü'l-'Arûziyye (el-Mecmû'.** Ebû'l-Hüseyn el-Arûzî'nin isteği üzerine 392-393 (1001-1002) yıllarında mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât konusunda kaleme alınmış ansiklopedik bir

çalışmadır. Önemli bir kısmı günümüze ulaşan eserin (Uppsala, nr. 364; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894) iki bölümünü *Kitâbü Rîtûrikâ* (Kahire 1950) ve *Kitâbü'ş-Şi'r* (Kahire 1969) adlarıyla Muhammed Selîm Sâlim yayımlamıştır. Ayrıca "Fi'l-Ahlâk ve'l-infi'âlâti'n-nefsâniyye" alt başlığını taşıyan bölüm, Denise Remondon tarafından kısa bir giriş ve Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (*Miscellanea* [Memorial Avicenne], Kahire 1954, IV, 19-29). **14. Ahvâlû'n-nefs.** Nefsin tanımı, oluşumu, güçleri, bedenle ilişkisi, ölümsüzlüğü ve mutluluğu gibi konuları ele alan eseri Ahmed Fuâd el-Ehvânî neşretmiş (Kahire 1952), ayrıca kitap Hilmi Ziya Üiken tarafından da yayımlanmıştır (*Resâil* içerisinde, İstanbul 1953, II, 109-154). Eserin on üçüncü bölümünü Jean Michot Fransızca'ya (Louvain 1983) on altıncı bölümünü Dimitri Gutas İngilizce'ye (Leiden 1988) çevirmiştir. **15. Lisânü'l-'Arab.** Müellifin İsfahan'da bulunduğu sırada yazdığı Arapça sözlüktür. Kelâm ve tasavvufu ilgili bazı kavramların da açıklandığı eserin mevcut metni İhsan Yarşâtir tarafından neşredilmiştir (*Penj Risâle* içerisinde, Tahran 1332/1913, 1373/1953, s. 1-31). **16. el-Kânûn fi't-tib*.** İbn Sînâ'nın tıp konusundaki en

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tib* adlı eserinin unvan sayfası (TSMK, III. Ahmed, nr. 1939)



önemli eseridir. Tıp biliminin genel konuları, basit ilâçlar, organ hastalıkları, kısımlara ait hastalıklar ve mürekkep ilâçlar olmak üzere beş ana bölümden oluşan eser ilk defa 1593'te Roma'da basılmış, daha sonra Kahire (1290), Bulak (1294), Leknev (1298) ve Lahor (1905) gibi pek çok yerde yayımlanmıştır. İdvâr el-Kaş (I. Al-Qashsh), Bulak baskısına dayanarak eseri notlarla birlikte dört cilt halinde yeniden neşretmiştir (Beirut 1987, 1993). Gerard de Cremona tarafından Latince'ye çevrilen nüshası 1473'te Milano'da, 1279'da Roma'da gerçekleştirilen İbrânîce tercümesi ise 1491'de Napoli'de basılmıştır. Ayrıca Tokatlı Mustafa Efendi tarafından yirmi bir cilt halinde Türkçe'ye (TSMK, III. Ahmed, nr. 1903; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1015; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1335), beş cilt halinde Özbek Türkçesi'ne (Taşkent 1954-1960), dört cilt halinde Farsça'ya (Tahran 1984) çevrilmiş, ayrıca bazı bölümleri Türkçe, Urduca, Fransızca, Almanca, İngilizce ve Rusça gibi dillere tercüme edilmiştir. Esere Arapça, Farsça, İbrânîce ve Latince olmak üzere pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. 17. *el-Urcûze fi't-tıbb (el-Manzûme fi't-tıbb, el-Elfiyye)*. İbn Sînâ'nın *el-Kâ-nûn fi't-tıbb*'inin bir bakıma özeti olan eser, temel tıbbî bilgilerin kolaylıkla zihinde tutulması amacıyla "urcûze" gele-neğine uygun olarak nazmedilmiştir. İki bölümden oluşan eserin ilk bölümü unsurlar, mizaçlar ve bazı hastalıklar gibi teorik, ikinci bölümü genel sağlık kuralları, beslenme, ilâçlar ve çeşitli tedavi yöntemleri gibi pratik konulara ayrılmıştır. 1829'da Kalkûta'da, 1845'te Leknev'de basılan eseri Henri Jahier ile Abdülkâdir Nûreddin Latince ve Fransızca tercü-meleriyle birlikte yayımlamışlardır (Paris 1956). İlmî neşri Muhammed Züheyr el-Bâbâ tarafından gerçekleştirilen kitabı (*Min Mü'ellesâti İbn Sînâ* içerisinde, Halep 1984, s. 89-194) 1260'ta Moise İbn Tibbon mensur, 1261'de Salomon İbn Eyyûb ve daha sonra Chayyim İsrail manzum olarak İbrânîce'ye, XII. yüzyılda Gerard de Cremona, 1284'te Armengaud Blaise mensur ve Jean Faucher manzum (Nimes 1630) olarak Latince'ye tercüme etmişlerdir. Eserin bir bölümü A. Borruso tarafından *Ibn Sînâ-Dieta e igiene nel "Poema della Medicina" di Aviceno* başlığı altında İtalyanca'ya çevrilmiş (*Islam: Storia e Civiltà*, Roma 1985, IV, 42-55), başta İbn Rüşd olmak üzere birçok müellif manzumeye şerh ve zeyil yazmış-



İbn Sînâ'nın tipla ilgili eseri *el-Urcûze fi't-tıbb*'in ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1407)

tır. 18. *Def'u'l-mazarrî'l-küllîyye 'anil-'ebdâni'l-insânîyye (Tedârikü envâ'i'l-hâta'i'l-vâkı'a fi't-tedbir)*. Vezir Ahmed b. Ahmed es-Sehlî için kaleme alınmıştır. İlk olarak Ebû Bekir er-Râzî'nin *Menâfi'u'l-ağziyye*'siyle birlikte yayımlanan (Kahire 1305) ve daha sonra birçok baskısı yapılan (Beirut 1975, 1982) eserin ilmî neşri Muhammed Züheyr el-Bâbâ tarafından gerçekleştirilmiştir (*Min Mü'ellesâti İbn Sînâ*, Halep 1984, s. 11-73). 1547'de Latince'ye ve daha sonra Cemâlüddeve Hüseyin Tarhan'a ithafen Farsça'ya çevrilen eseri Hüseyin el-Câbir el-Ensârî yine Farsça'ya (Delhi 1310/1892), E. Talabova da *Traktat Ibn Siny po Gigiene* adıyla Rusça'ya (Taşkent 1978, 1982) tercüme etmiştir. İbn Sînâ'nın, yirmi iki-yirmi üç yaşlarında iken Buhara'da Hârizmli fakih Ebû Bekir el-Berkî'nin isteği üzerine felsefî literatüre bir şerh mahiyetinde kaleme aldığı yirmi cilt hacmindeki *el-Hâşıl ve'l-mahşûl* adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.

B) Risâleleri. 1. *el-Adhaviyye fi emri'l-me'âd*. İbn Sînâ'nın kurban bayramı hediyesi olarak Emir Ebû Bekir Muhammed b. Ubeyd için kaleme aldığı risâle ölümünden sonraki hayatı konu edinmek-

tedir. Süleyman Dünyâ (Kahire 1368) ve farklı nüshalara dayanılarak Hasan Âsî (Beirut 1407/1987) tarafından yayımlanan eseri Andreas Alpago Latince'ye çevirmiş (*De Mahad id est de Dispositione seul loco ad quem Revertitur homo vel Anima post Mortem*, Venetiis 1546), Hüseyin Hadîvecem de risâlenin klasik dönemde yapılmış mütercimi bilinmeyen bir Farsça çevirisini neşretmiştir (Tahran 1972, 1985). Eser ayrıca K. Olimova tarafından Rusça'ya çevrilmiştir ([ed. Muso Dinorshoev] *Ibn Sina, Izbrannye proizvedeniya* içerisinde, Donish 1980, s. 329-362). 2. *Maqâle fi'n-Nefs*. Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr için kaleme alınmış olup on bölümden meydana gelmektedir. İlk neşri Almanca çevirisi ve notlarla birlikte L. Landauer tarafından gerçekleştirilmiştir (*Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Stuttgart 1876, XXIX, 335 vd.; bu neşrin tıpkıbasımı için bk. *Islamic Medicine* [ed. Fuat Sezgin], Frankfurt 1996, X, 65-148). Edward Abbot van Dyck'in bu neşre dayanarak *Hediyetü'r-Re'is li'l-Emir* adıyla yeniden yayımladığı risâleyi (Kahire 1325) Ahmed Fuâd el-Ehvânî *Ahvâlün-nefs* içerisinde neşretmiştir (Kahire 1952, s.

147-178). Eser, Andreas Alpago tarafından Latince'ye (*Avicenna Philosophy Praeclarissimi ac Medicorum Principis Compendium De Anima*, Venetiis 1546), Edward Abbot van Dyck tarafından İngilizce'ye (*A Compendium on the Soul*, Verona 1906) çevrilmiştir. **3.** *Fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâıka ve aıhvâlihâ*. Muhammed Sâbit el-Fendî (Kahire 1934), Ahmed Fuâd el-Ehvânî (a.g.e., s. 181-192) ve Albert Nasrî Nâdir'in (*en-Nefsü'l-beşeriyye 'inde İbn Sinâ* içerisinde, Beyrut 1986, s. 29-38) neşrettiği risâle, klasik dönemde adı bilinmeyen bir mütercim tarafından Farsça'ya çevrilmiş, eseri ayrıca Jean Michot Fransızca'ya tercüme etmiştir (*Revue philosophique de Louvain*, LXXXII [Louvain 1984], s. 479-499). **4.** *el-Kaşîdetü'l-'ayniyyetü'r-rûhiyye fi'n-nefs*. Yirmi beyitten ibaret olan bu risâle insanî nefsin bedenle ittisâlini ve ondan ayrılmasını konu edinmektedir. Kahire'de neşredilen (1288) ve daha sonra bu neşre dayanılarak birçok defa basılan (Tahran 1296, 1303, 1331) eseri Türkçe çevirisi ve şerhiyle birlikte Mustafa Kâmil (İstanbul 1307), Fransızca tercümesiyle birlikte Carra de Vaux (IV [Paris 1899], s. 157-173) yayımlamış, ayrıca *en-Nefs* (*Manıku'l-meşrikiyyîn* içerisinde, Kum 1984, s. kb-kc) ve *Kaşîde fi'n-nefs* (*en-Nefsü'l-beşeriyye 'inde İbn Sinâ* içerisinde, Beyrut 1986, s. 113-114) başlığı ile basılmıştır. Kasideyi Arthur Arberry İngilizce'ye (*Avicenna on Theology* içerisinde, London 1951, s. 77-78), Y. Kolovsky ve T. Mardonov Tacikçe ve Rusça'ya (*Ibn Sina -Saturna Predel* içerisinde, Irfon 1980; ayrıca farklı bir Rusça tercümesi için bk. *Sadoi Sharq*, VIII [Duşanbe 1971], s. 115-117), açıklaması ve Arapça metniyle birlikte Hayrani Altıntaş Türkçe'ye (*Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri* içerisinde, Ankara 1984, s. 241-253) çevirmiştir. Risâle, başta Ebû Ubeyd el-Cüzcânî, Süyûtî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere pek çok müellif tarafından şerhedilmiştir. **5.** *el-Ecrâmü'l-'ulviyye*. Aşağıda zikredilen sekiz risâle ile birlikte *Tis'u resâ'il* içerisinde yayımlanmıştır (İstanbul 1298; Bombay 1316; Kahire 1326; nşr. Hasan Âsî, Beyrut 1406/1986). **6.** *el-Kuva'l-insâniyye ve idrâ-kâtühâ*. *Mecmû'atü'r-resâ'il* içerisinde yeniden yayımlanan risâle (Kahire 1328/1910, s. 210-223); aynı zamanda filozofun Hasan Âsî tarafından neşredilen *Fi't-Taşavvuf* adlı eserinin (*et-Tefsirü'l-Kur'ânî ve'l-luğatü's-şüfiyye fi felsefeti İbn Sinâ* içerisinde, Beyrut 1403/1983, s. 126-147)

136-143. sayfaları arasındaki bölümünü teşkil etmektedir. George C. Anawati *Fi't-Taşavvuf*'un Fârâbî'ye ait olduğunu iddia etmekteyse de Sholmo Pines, Halîl el-Cer ve Hasan Âsî gibi araştırmacıların yaptığı çalışmalar sonucunda risâlenin İbn Sinâ'ya ait olduğu anlaşılmıştır (Hasan Âsî, *et-Tefsirü'l-Kur'ânî*, s. 127). **7.** *el-Hudûd*. Yetmiş kadar felsefî terimin tanımını ihtiva etmekte olup yeni bir neşri ni Asin Palacios (Kahire 1963) ve Abdülemîr el-A'sem (*el-Mustalahü'l-felsefî 'inde'l-Arab* içerisinde, Bağdat 1985, s. 229-263) gerçekleştirmiştir. Risâleyi Andreas Alpago Latince'ye (*De Diffinitionibus et Quaestis*, Venetiis 1546), Anne Marie Goichon Fransızca'ya (*Introduction à Avicenne, son epitre des définitions*, Paris 1933) ve Muhammed Mehdî Fülândvend Farsça'ya (*Hudûd yâ Ta'rîfât*, Tahran 1399/1979) tercüme etmiştir. **8.** *Aksâmü'l-'ulümü'l-'akliyye*. Zemahşerî'nin *Kitâbü'l-Mufaşşal*'ı ile birlikte (Delhi 1309/1891; Leknev 1323/1905) ve *Mecmû'atü'r-resâ'il* ile (yk. bk., s. 224-242) *el-Mezhebü't-terbevî 'inde İbn Sinâ* (nşr. Abdülemîr Z. Şemseddin, Beyrut 1988, s. 261-272) içerisinde yayımlanmıştır. İbrânice'ye (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 817) ve Andreas Alpago tarafından Latince'ye çevrilen eseri (*De Divisionibus Scientiarum*, Venetiis 1546) Anawati Fransızca'ya ("Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne", *MIDEO*, XIII [Kahire 1977], s. 323-335) ve bir bölümünü Muhsin Mehdî İngilizce'ye ("On the Division of the Rational Sciences" [ed. Ralph Lerner – Muhsin Mehdî], *Medieval Political Philosophy*, New York 1993, s. 95-97) tercüme etmiştir. **9.** *İşbâtü'n-nübüvvât ve te'vîlü rumûzihim ve emşâlihim*. Giriş ve notlarla birlikte Michael Marmura (Beyrut 1968, 1991) ve Abdülemîr Z. Şemseddin (*Tis'u resâ'il*, s. 298-309) tarafından neşredilen eser Farsça'ya (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894) ve Marmura tarafından İngilizce'ye ([ed. Ralph Lerner – Muhsin Mehdî], *Medieval Political Philosophy*, New York 1993, s. 112-121) çevrilmiştir. **10.** *en-Niyrüziyye*. Nevruz günü hediyesi olarak Emîr Ebû Bekir Muhammed b. Ubeyd için kaleme alınmış olup varlıkların hiyerarşik yapısı, harflerin varlıklara delâleti ve hurûf-ı mukattaanın anlamlarını konu edinmektedir (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Neuâdirü'l-mahtûât* içerisinde, Kahire 1954, II, 30-42). **11.** *el-'Ahd*. Ahlâka dair olan eser, ayrıca Sadreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Eşîriyye*'-

siyle birlikte (Tahran 1313/1895) ve *Mecmû'atü'r-resâ'il* ile (s. 203-209) *Aristo 'inde'l-Arab* (Kahire 1328/1910, s. 247-249) içerisinde neşredilmiştir. **12.** *İlmü'l-ahlâk*. *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Eşîriyye* (yk. bk.), *Mecmû'atü'r-resâ'il* (s. 189-202) ve *el-Mezhebü't-terbevî 'inde İbn Sinâ* (s. 369-377) içerisinde de yayımlanmıştır. *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Eşîriyye*'deki metin hariç diğer matbu nüshalarda bu risâle ile *el-'Ahd* risâlesi arasında tedâhüller söz konusudur (Hasan Âsî, *Tis'u resâ'il*, s. 8-9). **13.** *Selâmân ve Ebsâl*. Sembolik hikâye tarzında kaleme alınmış olup insanî nefsin dünyadan uzaklaşarak kemale erişini ve faal akılla ittisâlini konu edinmektedir. Risâlenin orijinal metni bugüne ulaşmamış, sadece Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yazmış olduğu şerh vasıtasıyla bir tür özetine vâkıf olunabilmiştir. Henry Corbin metni, tahlili ve değerlendirilmesiyle birlikte Fransızca'ya çevirmiş (*Avicenne et le récit visionnaire* içerisinde, Tahran-Paris 1954), Willard R. Trask bu çeviriye dayanarak eseri İngilizce'ye (Texas 1980), S. Huseinzoda ve A. Sapirova Rusça'ya (*Pirûzinoma* içerisinde, Duşanbe 1980, s. 63-72) tercüme etmiştir. **14.** *eş-Şayr*. Yine sembolik hikâye tarzında yazılmış olan risâlede insan nefsinin dünyevî kötülüklerden arınmak suretiyle geçeceği elde edileceği ve böylece en üstün mutluluğa erişebileceği görüşü işlenmektedir. İlk defa August F. Mehren tarafından aşağıda zikredilen beş risâle ile birlikte neşredilmiş (*Traité mystiques d'Abou Ali Hossein b. Abdollah b. Sina ou d'Avicenne (I-IV)* içerisinde, Leiden 1889-1899), daha sonra Luvîs Şeyho (*Maḳālât felsefiyye* içerisinde, Beyrut 1908, 1911, 3. bs.; Kahire 1985, s. 65-70) ve Hasan Âsî (*et-Tefsirü'l-Kur'ânî* içerisinde, Beyrut 1403/1983, s. 336-343) tarafından yayımlanmıştır. Ömer b. Sehlân es-Sâvî ile Şehâbeddin es-Sühreverdî (Tahran 1935) ve Mevlânâ Vecihüddin'in Farsça'ya, August F. Mehren ve Henry Corbin'in Fransızca'ya (*Avicenne et le récit visionnaire* içerisinde, Paris-Tahran 1954, s. 215-222), S. Huseinzoda ile A. Sapirova'nın Rusça'ya (*Pirûzinoma* içerisinde, Duşanbe 1980, s. 35-44) çevirdiği risâleye beş şerh yazılmıştır. **15.** *el-'İşk*. Filozof bu risâleyi öğrencisi Ebû Abdullah el-Ma'sûmî için kaleme almıştır. Kısa bir girişle yedi bölümden oluşan risâle *Câmi'ü'l-bedâ'îf* içerisinde (Kahire 1335/1916, s. 68-91) ve Türkçe çevirisiyle birlikte Ahmet Ateş (*Resâ'ilü İbn Sinâ* içeri-

sinde, İstanbul 1953, III, 1-30), ayrıca Hasan Âsî (*et-Tefsîrû'l-Kur'ânî*, s. 241-269) tarafından yayımlanmıştır. Eseri August F. Mehren (yk. bk.), giriş ve notlarla birlikte Tahani Sabri Fransızca'ya (*Revue des études islamiques*, LVIII [Paris 1990], s. 109-134), Ziyâeddin Dürrî (Tahran 1318/1900), A. Samandar Ghuryani (*Ibn Sina and Sufism* içerisinde, Kâbil 1980, s. 59 vd.) Farsça'ya, Emil Fackenheim İngilizce'ye (*Mediaeval Studies*, VII [Toronto 1945], s. 208-228) ve S. Srebryakov Rusça'ya (*Traktat Ibn Siny o lyubvi*, Tiflis 1976) tercüme etmiştir. **16.** *Mâhiyyetü's-salât*. Bir girişle üç bölümden oluşan risâlede insanın ruhi ve maddî yönüne paralel olarak namazın da zâhirî ve bâtinî yönlerinin olduğu vurgulanmakta, bu kulluk fiili ahlâkî, ontolojik ve epistemolojik temelleriyle ortaya konulmaktadır. Birçok defa basılan (Tahran 1313; Kahire 1335; Kum 1980) ve Hasan Âsî tarafından yeniden yayımlanan (*et-Tefsîrû'l-Kur'ânî* içerisinde, s. 203-222) risâleyi August F. Mehren Fransızca'ya (yk. bk.), Ziyâeddin Dürrî Farsça'ya (Tahran 1318/1900), Arthur Arberry İngilizce'ye (*Avicenna on Theology* içerisinde, London 1951, s. 50-63) ve Mehmet Naci Bolay Türkçe'ye (*İbn-i Sînâ* içerisinde, Ankara 1988, s. 90-100) çevirmiştir. **17.** *Ma'na'z-ziyâre ve keyfiyyetü te'sîrihâ*. Eserde ilk ilke, gök cisimleri ve insanî nefsin varlıklara tesiriyle bunun şartları ele alınmaktadır. Birçok defa basılan (Kahire 1315; Kum 1980; Beyrut 1988) ve Hasan Âsî tarafından yeniden neşredilen (Beyrut 1403/1983) risâleyi August F. Mehren Fransızca'ya tercüme etmiştir (yk. bk.). **18.** *Def'u'l-gam mine'l-mevt*. İbn Sînâ'ya nisbet edilerek çeşitli baskıları yapılan (Beyrut 1911, 1403/1983, 1988; Frankfurt 1974; Kum 1980), Fransızca (yk. bk.) ve Türkçe'ye (çev. M. Naci Bolay, *İbn-i Sina* içerisinde, Ankara 1988, s. 101-120) çevrilen risâlenin İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ının bir bölümü olduğu ileri sürülmüşse de (Yahyâ Mehdevî, s. 276) Abdülemîr Z. Şemseddin risâlenin İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmektedir (*el-Mezhebü't-terbevü' inde İbn Sînâ*, s. 221-222). **19.** *el-Kazâ ve'l-kader. Câmi'u'l-bedâ'i'* içerisinde neşredilen risâle (s. 43-68) adı bilinmeyen bir kişi tarafından Farsça'ya (nşr. Muhammed Dânişpejûh, *Ferheng-i İrân Zemîn*, Tahran 1979, XXIV, 1-85) ve August F. Mehren tarafından Fransızca'ya (yk. bk.) tercüme edilmiştir. **20.** *Tefsîru sûreti'l-İhlâs. Şerhu'l-Hidâ-*

yeti'l-Eşîriyye (Tahran 1313/1895, s. 299-311) ve aşağıda zikredilen beş risâle ile birlikte *Câmi'u'l-bedâ'i'* içerisinde yayımlanan risâle (Kahire 1335/1916, s. 15-24) Fransızca tercümesiyle beraber Jean Michot (*MIDEO*, XIV [Caire 1980], s. 317-328), ayrıca Hasan Âsî (*et-Tefsîrû'l-Kur'ânî* içerisinde, s. 104-113) tarafından neşredilmiştir. Fahreddin b. Ahmed Rûzârî'nin Farsça'ya çevirdiği risâle Türkçe (1893) ve Urduca'ya da (Delhi 1905) tercüme edilmiş, Devvânî esere bir hâşiye yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1441; Râgıb Paşa Ktp., nr. 1469; Tahran Millî Ktp., nr. 872). **21.** *Beyânü'l-hüviyye ve'l-ilâhiyye ve'l-eħadiyye*. **22.** *Tefsîru sûreti'l-Felâk* (Delhi 1311/1893). Ayrıca birçok defa basılan eserin ilmi neşrini Hasan Âsî gerçekleştirmiştir (*et-Tefsîrû'l-Kur'ânî* içerisinde, s. 114-121). **23.** *Tefsîru sûreti'n-Nâs* (Delhi 1311/1893). İlmî neşri Hasan Âsî tarafından yapılmıştır (a.g.e., s. 121-125). **24.** *Ecvibe 'alâ mesâ'ili Ebi'r-Reyhân el-Birûnî*. İbn Sînâ'nın, Birûnî'nin yönelttiği felsefî sorulara verdiği cevaplardan oluşan risâlenin ilmi neşrini Hilmi Ziya Ülken gerçekleştirmiştir (*Resâ'il* içerisinde, İstanbul 1953, II, 2-36). Daha sonra Seyyid Hüseyin Nasr ile Mehdi Muhakkık (*Ebû Reyhân el-Birûnî ve İbn Sînâ: el-Es'ile ve'l-ecvibe* içerisinde, Tahran 1393/1972, s. 1-37) ve Türkçe çevirisiyle birlikte Muhammed Tancî (*Beyrunî'ye Armağan* içerisinde, Ankara 1974, s. 230-301) tarafından yeniden yayımlanan eseri Murtazâ Mutahharî Farsça'ya (*Berresihâ der Bâre-i Ebû Rihân Birûnî, Essays on al-Birûnî* içerisinde, Tahran 1973, s. 116-164), I. Muminov (*Al-Birûnî and İbn Sînâ, Peripiska*, Taşkent 1973) ve Yu. Zavadovsky ([ed. M. Dinorshoev], *Ibn Sina, Izbrannye proizvedeniya* içerisinde, Donish 1980, s. 365-390) Rusça'ya tercüme etmiştir. **25.** *'İlletü kıyâmi'l-arz fi vasa'i's-semâ'*. Bir girişle on bölümden meydana gelmekte olup *Resâ'ilü's-Şeyhi'r-Re'is* içerisinde tekrar neşredilmiştir (Kum 1980, s. 441-454). **26.** *Sırrü'l-kader*. Kader meselesini ontolojik, ahlâkî ve eskatolojik açıdan ele alan ve birçok baskısı yapılan risâleyi (Tahran 1895; Kahire 1328/1910; Haydarâbâd 1934; Kum 1980) son olarak Hasan Âsî neşretmiş (*et-Tefsîrû'l-Kur'ânî* içerisinde, s. 302-305), George Fadlo Hourani de İngilizce'ye çevirmiştir ("İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'", *BSOAS*, XXIX [Hertford 1966], s. 25-48). **27.** *el-Mebde' ve'l-me'âd*. İbn Sînâ'nın yukarıda aynı adla zikredilen ki-

tabından farklı olup ilk defa *Mecmû'atü'r-resâ'il* içerisinde neşredilmiştir (Kahire 1328, s. 250-255). **28.** *el-Ef'âl ve'l-infi'âlât. Sırrü'l-kader* ve aşağıda zikredilen beş risâle ile birlikte *Seb'u resâ'il* içerisinde neşredilen eser (Haydarâbâd 1353/1934), *Resâ'ilü Şeyhi'r-Re'is İbn Sînâ* içerisinde yeniden basılmıştır (Kum 1980, s. 221-230). Ortaçağ'da Latince'ye çevrilen eseri (Leiden 1989) Ziyâeddin Dürrî Farsça'ya (Tahran 1318/1900), önemli bir bölümünü Jean Michot Fransızca'ya (Lovani 1986) tercüme etmiştir. **29.** *el-Ârşîyye. İbrâhim Hilâl* tarafından Haydarâbâd baskısında yapılan kısmî düzeltmelerle yeniden neşredilen risâle (*Dirâse fi'l-İslâm* içerisinde, Kahire 1982, II, 1-42; ayrıca bk. *MMMAR*, XXVI [Küveyt 1980], s. 65-106) *Resâ'ilü Şeyhi'r-Re'is İbn Sînâ* içerisinde tekrar basılmıştır. Eseri Ziyâeddin Dürrî Farsça'ya (Tahran 1318), Arthur Arberry kısmen İngilizce'ye (*Avicenna on Theology*, London 1951, s. 25-37), George F. Hourani iki pasajını tenkitli olarak Fransızca'ya (*The Philosophical Forum*, IV/1 [Boston 1972], s. 76-78), E. Meyer belirli bölümlerini geniş bir tahlille birlikte Almanca'ya (*ZDMG*, CXXX [Wiesbaden 1980], s. 226-278) çevirmiştir. **30.** *es-Sa'âde ve'l-hüccü'l-aşere*. İnsan nefsinin cevher olduğu, bozulmaya uğramayacağı, ilâhî feyizden istimat ettiği, gök cisimlerinin nefsi nâtikaya sahip bulunduğu, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu gibi konuları ele almaktadır. *Resâ'ilü Şeyhi'r-Re'is İbn Sînâ* içerisinde yeniden basılan eseri Ziyâeddin Dürrî Farsça'ya tercüme etmiştir (*Risâle-i Tuħfe*, Tahran 1319). **31.** *el-Mûsika. Resâ'ilü Şeyhi'r-Re'is İbn Sînâ* içerisinde tekrar yayımlanmıştır. **32.** *el-Hassü 'ale'z-zikr. Resâ'ilü Şeyhi'r-Re'is İbn Sînâ* ve *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî* (Beyrut 1403/1983) içerisinde yeniden basılmış, Ziyâeddin Dürrî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. **33.** *Esbâbü'r-ra'd*. Fuat Sezgin'in (*GAS*, VII, 223) Theophrastos'un *Meteorology* adlı eserinin bir bölümü olduğunu söylediği risâle, *Resâ'ilü Şeyhi'r-Re'is İbn Sînâ* içerisinde tekrar basılmıştır. **34.** *Tefsîru âyeti'n-Nûr*. Aşağıda zikredilen bir risâle ile birlikte Hasan Âsî tarafından neşredilmiştir (*et-Tefsîrû'l-Kur'ânî* içerisinde, Beyrut 1403/1983, s. 86-91). **35.** *Tefsîru âyeti "şümme'steva ile's-semâ" ve hiye duħân*". Daha önce Şerhu'l-Hidâyeti'l-Eşîriyye içerisinde yayımlanmıştır (Tahran 1313/1895, s. 296-

298). **36.** *Tefsîru sûreti'l-A'lâ*. **37.** *et-Taşavvuf*. Hasan Âsî tarafından yayımlanmıştır (bk. 6. risâle). **38.** *Kelimâtü's-sûfiyye*. Hasan Âsî, tek nüshası bulunan risâlenin diğer bir neşrinde Yahyâ Mehdevî'nin de belirttiği gibi (*Fihrist-i Nüşahâ-yı Muşannefât-ı İbn Sînâ*, s. 291) eserin Sühreverdî'ye ait olduğunu söylemektedir (*MMMAR.*, XXVII [Küveyt 1983], s. 139-186). **39.** *el-İlmü'l-Jedünnî*. İbn Sînâ'ya aidiyeti tartışmalıdır. Yahyâ Mehdevî risâleyi Gazzâlî'ye nisbet etmekte (*Fihrist-i Nüşahâ-yı Muşannefât-ı İbn Sînâ*, s. 282), diğer bazı araştırmacılar ise müellifinin bilinmediğini ileri sürmektedir (Janssens, s. 69). **40.** *el-Kerâmât ve'l-muf'izât ve'l-e'âcib*. Hasan Âsî'den sonra Abdülemir Z. Şemseddin'in de İbn Sînâ'ya nisbetle neşrettiği risâlenin (aş. bk.) esasen Ömer b. Sehlân es-Sâvî'ye ait olduğu kaydedilmektedir (Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Muşannefât-ı İbn Sînâ*, s. 277; Janssens, s. 70). **41.** *el-Melâ'ike*. **42.** *ed-Du'â*. **43.** *Kelâmü's-Şeyh fi'l-mevâ'iz*. **44.** *Mâhiyetü'l-hüzn*. 1937 yılında İstanbul'da basılan eser, önceki iki risâle ve diğer bazı risâlelerle birlikte ayrıca Abdülemir Z. Şemseddin tarafından yayımlanmıştır (aş. bk.). **45.** *el-Virdü'l-a'zam*. **46.** *es-Siyâsetü'l-menziliyye*. Bir girişle altı bölümden oluşan risâlede ahlâk, ev idaresi ve siyaset gibi konular ele alınmaktadır. İlk defa Luvis Ma'lûf tarafından neşredilen risâle (*Mecelletü'l-Meşrik*, IX [Beyrut 1906], s. 2-17) *Maķâlât felsêfiyye* (yk. bk.) ve *Mecelletü'l-Mürşid el-İrâkıyye* (Bağdat 1929) içerisinde yeniden basılmış, eseri F. Ahmed bir giriş yazısı ve bazı düzeltmelerle birlikte tekrar yayımlamıştır (*Mecmû' fi's-siyâse* içerisinde, İskenderiye 1982, s. 61-111). Abdülemir Z. Şemseddin, yukarıda geçen bazı risâleler ve aşağıda zikredilen dokuz risâle ile birlikte eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiş (*el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ* içerisinde, Beyrut 1988, s. 232-260) ve Muhammed Necmî Zencânî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (*İbn Sînâ ve tedbirü menzil*, Tahran 1319/1901). **47.** *el-Erzâk*. Risâlede, insanlar arasında görülen rızıklı ilgili farklılıkların sebepleri ve sonuçları metafizik ve ahlâkî açıdan tahlil edilmektedir. **48.** *Tedbirü menzili'l-asker*. Bir sayfadan ibaret olan risâle ordu kumandanına yapılmış bazı tavsiyeleri içermektedir. **49.** *Fezâ'ilü's-şarâb ve siyâsü'l-beden*. **50.** *Tedbirü'l-müsâfir*. Risâlede yolculuğa çıkacak kişinin tıbbî açıdan nelere dikkat etmesi ge-

rektiği anlatılmaktadır. Hazmi Tura'nın Türkçe çevirisiyle birlikte Arapça metnin tıpkıbasımı A. Süheyl Ünver tarafından gerçekleştirilmiştir (*Türk Tıp Tarihi Arhivi*, III/10 [İstanbul 1938], s. 33-48; Türkçe tercümenin daha sonraki baskısı için bk. Ünver, s. 77-85). **51.** *Neşâ'ihu'l-hükemâ'li'l-İskender*. **52.** *Te'vilü'l-aḥlâm (Ta'birü'r-rü'yâ, el-Menâmiyye)*. İngilizce çevirisiyle birlikte Abdülmüid Han tarafından neşredilen risâlenin (*Avicenna Commemorative Volume* içerisinde, Calcutta 1956, s. 255-307; bu İngilizce çevirinin diğer bir baskısı için bk. *Indo-Iranica*, IX/3 [Calcutta 1956], s. 15-30) on bölümünü Ali Ekber-i Şehâbî Farsça'ya (Tahran 1316), 6-9, 15, 25 ve 39. bölümlerini bir değerlendirme yazısıyla birlikte Sholmo Pines Fransızca'ya (*Israel Oriental Studies*, IV [Tel Aviv 1974], s. 104-153) çevirmiştir. **53.** *el-Bir ve'l-işm*. İbn Sînâ'nın yirmi bir-yirmi iki yaşlarında iken Buhara'da Ebû Bekir el-Berkî'nin isteği üzerine kaleme aldığı bir risâlesidir (nşr. A. Zayour, Sion 1970). Bekir Karlığa bu risâlenin '*İlmü'l-aḥlâk*'in (yk. bk.) devamı olduğunu ortaya koymuştur (*İbn Sînâ'nun Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlak Risâlesi*, s. 7 vd.). **54.** *Risâle ilâ İbn Kâkûye*. İbn Sînâ'nın, Alâüddeve Muhammed b. Rüstem'e Hemedan'da gizlendiği veya Ferdecân Kalesi'nde mahpus olduğu sırada yazdığı mektuptur (nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâ'il*, II, 44-45). **55.** *el-Uḫûl*. Filozofa aidiyeti şüphelidir (Yahyâ Mehdevî, s. 282; Abdülemir Z. Şemseddin, s. 228). **56.** *el-Kelâm 'ale'n-nefsi'n-nâḫika*. Nûh b. Mansûr için kaleme alınan risâle Ahmed Fuâd el-Ehvânî tarafından neşredilmiştir (*Aḥvâlü'n-nefs* içerisinde, s. 195-199). **57.** *el-Aḥlâk*. Ahlâka dair birçok terimin açıklandığı risâle Bekir Karlığa tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (yk. bk.; risâlenin Türkçe çevirisiyle birlikte yazma nüshasının tıpkıbasımı için bk. Karlığa – Kazancıgil, VI [İstanbul 1996], s. 121-142). **58.** *Resâ'il ḥâşşa bi-İbn Sînâ*. Filozofun adı bilinmeyen bir öğrencisine yazdığı iki mektubu ihtiva etmektedir. *el-Mübâḥaşât*'ın yazma nüshası içerisinde yer alan bu mektuplar Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir (*Aristo 'inde'l-'Arab* içerisinde, s. 240-246), Dimitri Gutas, Bedevî neşrinde ikinci sırada yer alan mektubu İngilizce'ye çevirmiştir (*Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 56-60). **59.** *Risâle fi'r-red ile's-Şeyh Ebi'l-Ferec İbni't-Ṭayyib*. Ebû'l-Ferec'in tabii güçler

hakkındaki bir risâlesine reddiyedir. Hilmi Ziya Ülken'in aşağıda zikredilen on üç risâle ile birlikte neşrettiği eseri (bk. *Resâ'il*, I, 57-65) Mirza Mesut Baykal *Kuva-yı erbaa* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (*Türk Tıp Tarihi Arhivi*, III/9 [İstanbul 1938], s. 17-25). **60.** *Ecvibât 'an sitte 'aşrete mesâ'il*. Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin felsefenin çeşitli konularıyla ilgili olarak sorduğu sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Yahyâ Mehdevî'nin *el-Mübâḥaşât*'ın bir bölümü olarak düşündüğü risâle (*Fihrist-i Nüşahâ-yı Muşannefât-ı İbn Sînâ*, s. 211-212), daha önce *Şerḫü'l-Hidâyeti'l-Eşriyye* içerisinde neşredilmiş (yk. bk.), Murtaşâ Mutahharî risâleyi burada yer alan bir kısım soruların tahliliyle birlikte Farsça'ya çevirmiştir (*Berresihâ der Bâre-i Ebû Rihân Bîrûnî* içerisinde, Tahran 1973, s. 116-164). **61.** *Mektûbü Ebî Sa'îd ile's-Şeyh ve cevâbühû*. İbn Sînâ'nın Ebû Sa'îd-i Ebû'l-Hayr ile ahlâkî içerikli yazışmalarından ibarettir. **62.** *el-İntifâ' 'an mâ nüsibe ileyh*. Filozofun Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye cevabî bir mektubudur. **63.** *Risâle li's-Şeyh ilâ Ebî Ṭâhir b. Ḥaşşûl*. **64.** *Risâle li's-Şeyh ilâ Ca'fer el-Kâşânî*. **65.** *Risâle ile's-Şeyh Ebi'l-Fazl b. Maḥmûd*. **66.** *Risâle ile's-Şeyh Ebi'l-Kâsım b. Ebi'l-Fazl*. **67.** *İbtâlû aḥkâmi'n-nücâm*. **68.** *Aḥvâlü'r-rûḫ*. Risâlenin İbn Sînâ'ya aidiyetinde ciddi kuşku bulunmamaktadır (Yahyâ Mehdevî, s. 260; Janssens, s. 55). **69.** *Risâle ilâ Ebî 'Ubeyd el-Cûzcânî*. Varlık ve kısımları hakkındadır. **70.** *Cevâbü'l-mesâ'il*. **71.** *Ecvibe 'an 'aşri mesâ'il*. Kaynaklarda soruları soran kişinin Bîrûnî olduğu belirtilirse de yapılan araştırmalar sonucunda bunun doğru olmadığı anlaşılmıştır (Küyel, s. 83 vd.). Türkçe çevirisiyle birlikte ilmî neşrini Mübahat Türker Küyel'in gerçekleştirdiği eseri (a.g.e., s. 95-112) Andreas Alpaço kısmen Latince'ye çevirmiştir (Venetis 1546; Farnborough 1969). **72.** *el-Vüs'a (el-Fezâ)*. Sholmo Pines tarafından yeniden neşredilmiştir (*Studies in Abu'l-Barakât al-Baḡdâdî* içerisinde, Leiden 1979, s. 96-173). **73.** *Risâle ilâ Ebî Ca'fer el-Kiyâ*. İbn Sînâ'nın bazı felsefî konular ve eserleri hakkında Ebû Ca'fer el-Kiyâ'ya yazdığı bir mektuptur. Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiş (*Aristo 'inde'l-'Arab* içerisinde, Kahire 1947, s. 119-122) ve Dimitri Gutas tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (*Avicenna and the Aristotelian Tradition* içerisinde, s. 60-64). **74.** *Risâletü's-Şeyh ile'l-Berkî*. Filozofun 391 (1001), 392 (1002) yılları arasında

Ebû Abdullah el-Berkî'nin kimya konusundaki bir sorusuna cevaben yazdığı mektubudur (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içerisinde, Ankara 1984, s. 105-116). **75. el-İksîr.** Bir girişle dokuz bölümden oluşmaktadır. Ahmet Ateş'in bir değerlendirme yazısıyla birlikte yayımladığı eser (bk. bibl.), aynı neşre dayanılarak Latince ve Fransızca tercümesiyle birlikte tekrar basılmıştır (*Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*, Roma 1971, s. 286-341). Birkaç defa Latince'ye çevrilmiş ve bunlardan biri *Epistola ad Regem Hasen de re recta* adıyla yayımlanmış (*Theatrum Chemicum* içerisinde, IV, 863 vd.), ayrıca klasik dönemde iki ayrı müellif tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3063; İÜ Ktp., nr. 1458). **76. Eş'ârü's-Şeyh.** İbn Sînâ'nın Arapça ve Farsça olarak yazdığı şiirleridir. Arapça şiirleri ilk defa *Mantıku'l-meşrikiyyîn* içerisinde yayımlanmış olup ayrıca çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1910, 1938; Tahran 1973; Kum 1405/1984). I. Ormos, İbn Sînâ'nın o güne kadar bilinmeyen İbrânî harfleriyle yazılmış bir şiirini bularak Arap harflerine çevirmiş ve İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (*The Arabist* içerisinde, Budapeşte 1988, s. 134-141). Araştırmalar sonunda yeni ilâve yapılan Farsça şiirler ise Almanca çevirisiyle birlikte Hermann Ethe (*Göttinger Nachrichten*, XXI [Göttingen 1875], s. 555-567), kısmen Türkçe çevirisiyle Şerefettin Yaltkaya (*Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ* ["İbni Sina'dan Tercemeler" bölümü] içerisinde, İstanbul 1937, s. 40-51), Saîd-i Nefisî (*Mecelle-i Mihr*, XII [Tahran 1937], s. 1199-1211; ayrıca *Pür-i Sînâ* içerisinde, Tahran 1954, s. 34-54) ve bir kısmının Türkçe çevirisiyle birlikte Saime İnal-Savi (*Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içerisinde, Ankara 1984, s. 458-464) tarafından yayımlanmıştır. S. Huseinzoda ile Kh. Sharifov filozofun Arapça ve Farsça şiirlerini Rusça'ya tercüme etmişlerdir (*Ibn Sînâ-Saturna Predel*, Duşanbe 1980). **77. et-Temcîd.** Metafizik hakkında olup Leiden'de basılmış (1629), modern dönemde ise Saîd-i Nefisî tarafından Ömer Hayyâm'a nisbet edilen Farsça tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (*Bü Sînâ: Zindegi ve Kâr ve Endişeh ve Rûzgâr* içerisinde, Tahran 1954, 1976, 1980, s. 260-265). Ahmedmian Akhtar, bu çeviriye dayanarak eseri *A Tract of Avicenna* adıyla İngilizce'ye (IC, IX [Haydarâbâd 1935], s. 218-231), Abdülba-

ki Gölpinarlı da müellifin şerhiyle birlikte Türkçe'ye (*Rubâiyyât* içerisinde, İstanbul 1953, s. 175-185) tercüme etmiş, eser üzerine altı şerh yazılmıştır. **78. el-Hey'è** (Fuâd Seyyid, s. 29). G. Scrimieri, bir nüshasına dayanarak risâleyi kısmen İtalyanca'ya çevirmiştir (*Testimonianze medievali e pensiero moderno* içerisinde, Levante 1970, s. 171-192). **79. el-Âlâtü'r-raşadiyye.** Almanca tercümesiyle birlikte Eilhard Wiedemann ve Teodor Juynboll tarafından neşredilmiştir (*Acta Orientalia Academia Scientiarum Hungaricae* içerisinde, Budapest 1927, s. 1122-1154). **80. Sebebü rü'yeti'l-kevâkib bi'l-leyl lâ fi'nehâr.** Türk Hükümdarı Gıyâseddin Muhammed b. Melikşah'ın astronomiyle ilgili bir sorusu üzerine kaleme alınan risâleyi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832; British Museum, nr. 757) Fatin Gökmen Türkçe'ye çevirmiştir (*Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ* ["İbn Sînâ'dan Tercemeler" bölümü] içerisinde, İstanbul 1937, s. 1-4; ayrıca bk. Ünver, s. 106-110). **81. Ta'aqqubü'l-mevzi'i'l-cedelî** (nşr. Muhammed Dânişpejûh, *Collected Texts and Papers on Logic and Language* [ed. M. Mohaghegh – Toshihiko Izutsu] içerisinde, Tahran 1974, s. 63-77). **82. Mesâ'ilü'l-ğarbiyye.** Mantıkla ilgili yirmi meseleyi ele alan risâle Muhammed Dânişpejûh tarafından neşredilmiştir (a.g.e. içerisinde, s. 80-105). **83. Esbâbü hüdüşî'l-hurûf** (Kahire 1332; Tahran 1954, 1970; Kahire 1979). Muhammed Hasan et-Tayyân ve Yahyâ Mîr Alem'in tenkitli neşrini yaptığı risâleyi (Dımaşk 1983) Alessandro Bausani özetleyerek bir bölümünü İtalyanca'ya (*L'Enciclopedia dei Fratelli della Purita* içerisinde, Napoli 1978, s. 195-208), A. Reşâd yorumlayarak kısmen Urduca'ya (Kâbil 1981) çevirmiştir. **84. Aqvâlü's-Şeyh fi'l-hikme.** Jean Michot tarafından *Paroles d'Avicenne sur la sagesse* başlığı altında Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (*Bulletin de philosophie médiévale*, XIX [Louvain 1977], s. 45-49). **85. et-Tîb.** Yine Jean Michot tarafından *L'épître d'Avicenne sur le parfum* başlıklı Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (a.g.e., XX [Louvain 1978], s. 53-57). **86. Sîretü's-Şeyh.** İbn Sînâ'nın talebesi Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'ye yazdığı hayat hikâyesidir. Kiftî ve İbn Ebû Usaybia başta olmak üzere bir kısım biyografi yazarının naklettiği, müstakil nüshalar halinde de günümüze ulaşan eserin ilk tenkitli neşri İngilizce çevirisiyle birlik-

te William E. Gohlman tarafından gerçekleştirilmiş (*The Life of Ibn Sinâ*, New York 1974), Mâcid Fahrî bu neşre dayanarak eseri yeniden yayımlamıştır (*en-Necât* içerisinde, s. 23-34). Ferîd Cuhâ ile Mahmûd Fâhûrî, sadece Kiftî ve İbn Ebû Usaybia'nın aktarmış olduğu nakle bağlı kalarak eseri Hikmet Hamâsî'nin Fransızca çevirisiyle birlikte tenkitli olarak neşretmiş (Dımaşk 1402/1981), ayrıca S. Dîbâcî *İbn Sînâ be-Rivâyet-i Eşkevârî ve Erdekânî* adıyla farklı bir aktarıma dayanarak risâleyi yayımlamıştır (Tahran 1985). Eseri Paul Kraus *Eine arabische Biographie Avicennas* adıyla Almanca'ya (*Klinische Wochenschrift*, XI [Berlin 1932], s. 1880^b-1882^b), M. Şerefettin Yaltkaya bazı ilâve ve yorumlarla birlikte Türkçe'ye (*Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina* ["İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü] içerisinde, İstanbul 1937, s. 1-39), Arthur J. Arberry (*Avicenna on Theology* içerisinde, London 1951, s. 9-14) ve Dimitri Gutas (*Avicenna* içerisinde, s. 23-30) İngilizce'ye, Muhammed Achena ile Henri Masse Fransızca'ya (*Le livre de science* içerisinde, Paris 1955-1958, s. 6-11) çevirmiştir. **87. el-Edviyetü'l-kalbiyye.** Kısa bir girişle on altı bölümden oluşmaktadır. İlk defa Rifat Bilge tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanan eseri (*Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ* ["İbn Sina'dan Tercemeler" bölümü] içerisinde, İstanbul 1937, s. 1-55) daha sonra Muhammed Züheyr el-Bâbâ farklı yazma nüshalara dayanarak yeniden neşretmiştir (*Min Mü'ellesfâti İbn Sînâ et-tıbbiyye* içerisinde, Halep 1404/1984, s. 209-294). Eseri Arnaldo de Villanova Latince'ye (Venetiis 1527), A. Hamîd *Tract on Cardiac Drugs* adıyla İngilizce'ye (*Avicenna's Tract on Cardiac Drugs* içerisinde, Yeni Delhi 1981, s. 11-75) ve Hakîm Ahmedullah Han Farsça'ya (*Supplement to Studies in History of Medicine and Science*, XII/1-2 [Yeni Delhi 1993], s. 147-207) tercüme etmiştir. **88. Urcûze fi't-teşrih.** On beş beyitlik bir manzumedir (Kahire 1969). G. Scrimieri tarafından İtalyanca çevirisi ve önemli bir giriş yazısı ile birlikte tenkitli olarak da neşredilmiştir (*Testimonianze medievali e pensiero moderno*, Levante 1970, s. 99-157). **89. Urcûze fi'l-fuşûli'l-erba'a.** Yaklaşık 150 beyitten oluşan eser koruyucu hekimlikle ilgilidir. M. Şerefettin Yaltkaya tarafından "İbni Sina'nın Tıptan Bir Ürcuzesi" başlığı altında Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlanan eseri (*Türk Tıp Tarihi Arkiivi*, I/4 [İstanbul

1935], s. 128-142) Muhammed Zühre el-Bâbâ yeniden neşretmiş (*Min Mü'ellefâti İbn Sinâ et-tıbbiyye* içerisinde, s. 195-206), Medyen b. Abdurrahman et-Tabîb el-Kûsûnî de şerhetmiştir (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1482). **90.** *Urcûze laîfe fî veşâyâ İbukrât*. Doksan üç beyitten ibaret olup B. Kuhne tarafından İspanyolca çevirisi ve bir giriş yazısı ile birlikte neşredilmiştir (*Homenaje al Prof. D. Cabanelas Rodrigues* içerisinde, Granada 1987, II, 343-366). **91.** *el-Kûlenc*. Üç bölümden meydana gelen eser kolik hastalığı hakkındadır. M. Hammâmî'nin sadece ikinci bölümünü yayımladığı risâlenin (*Kitâbü'l-Kûlenc li-Ebû Bekir er-Râzî ma'a dirâse mukâbele li-risâleti İbn Sinâ* içerisinde, Aleppo 1983, s. 144-175) tam neşri bir girişle birlikte D. Tihâmerî tarafından gerçekleştirilmiştir (*MMMAr*, XXX [Küveyt 1986], s. 9-17, 441-501). **92.** *en-Nabz*. Dokuz bölümden oluşan bu Farsça risâleyi (Tahran 1317/1899, 1330/1911) G. Scrimieri İtalyanca'ya çevirmiştir (*Degli Studi su Ibn Sinâ: I. Teoresi Fisica* içerisinde, Levante 1973, s. 212-232). **93.** *el-Hindîbâ*. Hindîbadan (marul) faydalanma yöntemiyle ilgili bir soru üzerine İbn Sinâ'nın 405 (1014) yılında kaleme aldığı risâle Rifat Bilge tarafından Türkçe çevirisiyle birlikte neşredilmiştir (Ünver, s. 10-23). **94.** *el-Urûku'l-mefsûde (el-Faşd)*. Pek çok yazma nüshası günümüze ulaşan risâleyi (TSMK, III. Ahmed, nr. 3447; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4829, 4849; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2748, 4894) Hazmi Tura Türkçe'ye tercüme etmiştir (a.g.e., s. 39-47).

Bunların dışında İbn Sinâ'nın çeşitli kütüphanelerde birçok risâlesi bulunmaktadır. Ayrıca *Risâle-i Cûdiye*, *Risâle-i Nefs*, *Risâle-i Ender Hâkikiyyât ve Keyfiyyât-ı Silsile-i Mevcûdât ve Teselsül-i Esbâb ve Müsebbebât*, *Mi'yârü'l-ûkûl*, *Kurâza-i Tabî'iyyât*, *Künûzü'l-mu'azzamîn*, *Zafernâme* ve *Mi'râcnâme* gibi filozofa aidiyeti şüpheli birçok Farsça eser Encümen-i Âsâr-ı Millî tarafından Tahran'da neşredilmiştir (1330-1331 hş.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sinâ, *Resâ'il* (nşr. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1953, I-II; a.mlf., *el-Urcûze fî't-tıbb* (nşr. Muhammed Zühre el-Bâbâ, *Min Mü'ellefâti İbn Sinâ* içinde), Halep 1984, neşredenin girişi, s. 77-87; a.mlf., *el-Kânûn Fî't-Tıbb* (trc. Esin Kâhya), Ankara 1995, tercüme edenin girişi, s. 27-43; a.mlf., *el-Ahlâk: İbn Sinâ'nın Şimdiye Kadar Bilinmeyen Yeni Bir Ahlâk Risâlesi* (neşre

haz. ve trc. Bekir Karlığa), İSAM Ktp., nr. 23582, tür.yer.; Ali b. Zeyd el-Beyhaki, *Târîhu hûkema'l-İslâm* (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 65-81; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ*, s. 268-278; İbn Ebû Usaybia, *Uyûn-ü'l-enbâ*, s. 437-459; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 157-162; A.-M. Goichon, *Introduction à Avicenna, son épître des définitions*, Paris 1933, XXVI-XXXVII; a.mlf., "Philosophie et histoire des sciences", *Les cahiers de Tunisie*, IX, Tunis 1955, s. 17-39; a.mlf., "Hayy b. Yakzân", *EP* (İng.), III, 330-333; a.mlf., "İbn Sinâ", a.e., III, 941-947; Osman Ergin, "İbni Sina Bibliyografyası", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul 1937, s. 3-80; a.mlf., *İbni Sina Bibliyografyası*, İstanbul 1956; Brockelmann, *GAL*, I, 589-600; *Suppl.*, I, 812-828; Abdurrahman Bedevî, *Aristo'nda'l-Arab*, Kahire 1947, tür.yer.; G. C. Anawati, *Mü'ellefâtü İbn Sinâ*, Kahire 1950; Fuâd Seyyid, *İbn Sinâ: Mü'ellefâtühü ve şürûhuha'l-mahfûza bi-Dâri'l-kütübî'l-Mısrîyye*, Kahire 1370/1950; Said Naficy, *Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne*, Tahran 1953; Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i Nüşahâ-yı Muşannefât-ı İbn Sinâ*, Tahran 1954; A. Süheyl Ünver, *İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar*, İstanbul 1955, tür.yer.; Sezgin, *GAS*, VII, 223; Ullmann, *Die Medizin*, s. 152-156; Mübahat Türker Küyel, "İbn Sinâ 'On Sorunun Karşılıkları'nı Beyrûnî İçin mi Yazmıştır?", *Beyrûnî'ye Armağan*, Ankara 1974, s. 83-118; H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (trc. Willard R. Trask), Texas 1980, tür.yer.; Hasan Âsî, *el-Tefsîr-ü'l-Kur'ânî ve'l-lugât-ü's-şüfiyye fî felsefeti İbn Sinâ*, Beyrut 1403/1983; a.mlf., *Tisû' resâ'il fî'l-hikme ve't-tabî'iyyât ve kıssatü Selâmân ve Ebsâl li's-Şeyhî'r-Re'îs*, Beyrut 1406/1986; Saime İnal-Savi, "İbni Sinâ ve Farsça Rubailer'i", *Ululararası İbni Sinâ Sempozyumu Bildirileri: 17-20 Ağustos 1983* (haz. Müjgân Cunbur - Orhan Doğan), Ankara 1984, s. 455-465; Ekmeleddin İhsanoğlu, "İbni Sinâ ve el-Kımya Hakkındaki Görüşleri ile İlgili Yeni Bir Değerlendirme", a.e., s. 105-115; Muhammed H. Araksûsî - Hasan M. Osman, *İbn Sinâ ve'n-nefsü'l-insâniyye*, Beyrut 1406/1986, s. 69-108; Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 106-108; Abdülemir Z. Şemseddin, *el-Mezheb-ü't-terbevi'inde İbn Sinâ min hilâli felsefetihi'l-ameliyye*, Beyrut 1988; Mehmet N. Bolay, *İbn-i Sinâ*, Ankara 1988; D. Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, tür.yer.; a.mlf., "Avicenna", *Elr*, III, 81-83; Charles E. Butterworth, "The Study of Arabic Philosophy Today", *Arabic Philosophy and the West* (ed. Therese-Anne Druart), Washington 1988, s. 67-73; a.mlf., "The Study of Arabic Philosophy Today-Appendix (1983-87)", a.e., s. 122-128; J. L. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sinâ (1970-1989)*, Leuven 1991; L. E. Godman, *Avicenna*, London 1992, tür.yer.; Ahmet Özcan, *İbn Sinâ'nın el-Hikmetü'l-Meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Marie-Therese d'Alverny, *Avicenne En Occident*, Paris 1993, tür.yer.; S. Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (ed. M. Amin Razavi), Great Britain 1996, s. 66-91, 100-

102; İhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 61-104; Ali Asgar Hikmet, "Tefâsir-i Ebû 'Alî Sinâ ez Kur'ân-i Mecîd", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât*, IV, Tahran 1333/1914, s. 41-60; Ahmed Ateş, "İbn Sina ve Elkimya", *AÇİFD*, IV (1952), s. 47-70; a.mlf., "Risâlat al-İksîr", *TM*, X (1953), s. 27-54; a.mlf., "Hikmetü'l-mevt Risâlesi İbn Sinâ'nın mıdır?", *TD*, IX (1954), s. 15-22; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sinâ'nın Tıbbî Dâir Bir Münakaşası", *TM*, XI (1954), s. 101-114; Marion Soreth, "Text-Und Quellenkritische Bemerkungen Zu Ibn Sinâ's Risâla Fi'l-Isq", *Oriens*, XVII (1964), s. 118-131; S. Pines, "İbni Sinâ ve Risâletü'l-Fûsus Fi'l-Hikme'nin Yazarı" (trc. Kifayet Özyaydın), *AÇİFD*, XIX (1973), s. 193-196; Selâmân Katâyê, "Kitâbü'l-Kânûn fî't-tıbb li'bn Sinâ", *Âdiyyâtü Haleb*, I, Halep 1975, s. 109-125; Tazim-Uddin Siddiqi, "A New Critical Edition of Ibn Sinâ's Al-Qânûn fî'l-tıbb and Its English Translation", *Studies in History of Medicine*, I/2, New Delhi 1977, s. 278-297; S. Riaz Ali Perwez, "İbn Sinâ's Medical Works", a.e., V/4 (1981), s. 278-297; Nihat Keklik, "Türk-İslâm Filozofu İbn Sinâ: Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arşivi*, XXII-XXIII, İstanbul 1981, s. 2-44; İbrahim Madkur, "Al-Shifa: The World in a Book", *Muslim World League Journal*, IX/3, Makkah 1982, s. 45-47; Hakim M. Said, "The Canon of Medicine", a.e., IX/7 (1982), s. 43-47; Ebû Ferrâs es-Sîbâi, "Esbâbü hudûşî'l-hurûf", *el-Kitâb*, I, Kibris 1985, s. 83-88; Ali Durusoy, "İbn Sinâ'nın Mantık-ü'l-meşrikiyyîn'i Üzerine Bir İnceleme", *Yedi İklim*, VIII/56, İstanbul 1994, s. 56-60; VIII/57, s. 54-61; VIII/59 (1995), s. 57-66; Pierre Lory, "Avicenne et le soufisme: A Propos de la Risâla Nayrûziyya", *BEO*, XLVIII (1996), s. 137-144; G. J. Fisher, "Historical and Bibliographical Notes", *Islamic Medicine* (ed. Fuat Sezgin), X, Frankfurt 1996, s. 156-166; Bekir Karlığa - Aykut Kazancigil, "Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sinâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risâlesi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, VI, İstanbul 1996, s. 121-142; Muhammed Sâbit el-Fendî, "İbn Sinâ", *DMİ*, I, 203-210; Muhammed H. Rûhânî, "Hudûdü'l-eşyâ", *DMT*, VI, 141; a.mlf., "Hikmet-i Bû 'Alî Sinâ", a.e., VI, 438-439; Albert Z. Iskandar, "İbn Sinâ: Medicine", *DSB*, XV, 498-501; Muhsin Mahdi, "Avicenna", *Elr*, III, 66-67; Sh. B. Abed, "Avicenna", a.e., III, 70-71; G. Saliba, "Avicenna", a.e., III, 88-92; B. Musallam, "Avicenna", a.e., III, 94-99; M. Achena, "Avicenna", a.e., III, 99-104.

 ÖMER MAHİR ALPER

Etkileri. İbn Sinâ'nın Aristo mantığı ile tabiat bilimi ve felsefesi, Batlamyus astronomisi, Galen tıbbi, Öklid geometrisinden oluşan toplu kâinat tasvirinin Ortaçağ'daki mükemmel sentezini ifade eden bilim ve düşüncesi Doğu'da ve Batı'da büyük bir ilgi ve hayranlık uyandırmıştır. Daha sonra İslâm dünyasında kendini İbn Sinâci şeklinde tanımlayan veya karşıtlarının İbn Sinâci olarak takdim ettiği belli bir fikir akımına rastlanmazsa da "hükemâ" veya "felâsife" diye nitelenen önem-



İbn Sîna'yı
Huneyn
b. İshak ile
gösteren
minyatür
(İbn Zümbül
el-Mahallî,
el-Kânûn
fi'd-Dünya,
TSMK,
Revan Köşkü,
nr. 1638,
vr. 284^a)

li bir grubun genellikle Kindî, Fârâbî ve İbn Sîna'ya çıktığını izlediği görülmektedir. Hemen hemen her dönemde İbn Sîna'nın fikirleri doğrultusunda düşünce geliştiren, zaman zaman onun fikirlerini benimseyen, bazen da ona karşı çıkan, fakat karşı çıkarken bile birçok noktada onun tesiri altında kalan önemli bir düşünürler grubu var olmuştur. Ayrıca onun İslâm dünyasındaki etkileri yalnız Ortaçağ boyunca devam etmekle kalmamış, çeşitli değişikliklere uğrayarak günümüze kadar gelmiştir.

1. İslâm Dünyasındaki Etkileri. İbn Sîna'nın Ortaçağ bilim ve düşüncesinin özetini sayılan eserlerinin ve fikirlerinin zengin kapsamı, onun çevresinde geniş bir öğrenci kitlesinin toplanmasına sebep olmuştur. Öğrencileri arasında kendisini aşan veya onun düzeyine ulaşanlar bulunmasa da onun fikirlerinden yararlanmış olan düşünürler daha sonraki yüzyıllarda İslâm bilim ve düşüncesini geliştirip yaygınlaştırmıştır. Filozofun izinden giden öğrencilerinin başında aynı zamanda arkadaşı ve yardımcısı olan Ebû Ubeyd el-Cüzcânî gelir. İbn Sîna'nın 403 (1012) yılında ikinci defa Dihistan'dan Cüzcân'a gidişinde onunla tanışan ve ölümüne kadar yanından hiç ayrılmayan Cüzcânî bir yandan üstadının eserlerini derlemek, yazıya dökmek, önsöz yazarak zenginleştirmek gibi katkılarda bulunurken öte yandan hocasının yazmayı düşünüp de yazmadığı konularda onun fikirleri ışığında eserler kaleme almış, hatta kitaplarına ekler yazmıştır. Fakat onun hocasına yaptığı en büyük hizmet, *Sîretü's-Şeyhî'r-Re'îs* (*Sergüzeşt*) adıyla kaleme aldığı İbn Sîna biyografisidir. İbn Sîna'nın diğer öğrencisi İsfahanlı İbn Zeyle'dir. Filozofun eş-Şîfâ'daki açıklamaları doğrultusunda müzik konusunda *el-Kâfî* adlı bir eser ve hocasının *Hay b. Yakzân* ri-

sâlesine bir şerh kaleme almış olan İbn Zeyle'nin, arkadaşı Behmenyâr b. Merzûbân ile birlikte İbn Sîna'ya bazı konularda sorular yönelttiği, onun da *el-Mübâhâsât* başlığı altında toplanan mektuplarında bu sorulara cevaplar verdiği bilinmektedir. Filozofun öğrencilerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ma'sûmî hocasının, "Eflâton için Aristo ne ise Ma'sûmî de benim için odur" şeklindeki takdirine mazhar olmuştur. Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin İbn Sîna'nın fikirlerini eleştirmesi üzerine filozofun cevap vermektan kaçındığı ve onun yerine Ma'sûmî'nin cevap verdiği söylenmektedir (Beyhakî, s. 95-96). İbn Sîna'nın fikirlerini kendinden sonraki nesillere ulaştıran en bilgili öğrencisi şüphesiz ki Ebû'l-Hasan Behmenyâr b. Merzûbân'dır. Behmenyâr, İbn Sîna ile Şemsüddeve'nin veziri olduğu sırada Hemedan'da tanışmıştı. *el-Mübâhâsât*, filozofun diğer öğrencileri yanında en çok Behmenyâr ile yazışmalarından meydana gelmiştir. İbn Sîna'nın öğrenci silsilesi ve fikirleri daha ziyade Behmenyâr vasıtasıyla devam ederek İslâm dünyasına dağılmıştır. Bunlardan en önemlisi Ebû'l-Abbas Fazl b. Muhammed el-Lükerî'dir. Horasan bölgesinde İbn Sîna felsefesini yaymış olan Lükerî, hocası Behmenyâr'a dayanarak İbn Sîna'nın *et-Ta'likât* adlı eserini alfabetik sıraya koymuştur. Eserlerinde ve derslerinde İbn Sîna geleneğini yaşatan bu zatın pek çok öğrenci yetiştirdiği anlaşılmaktadır. İbn Sîna geleneği, özellikle Lükerî'nin yetiştirdiği Efdalüddin el-Gilânî'nin öğrencisi olup filozofun *en-Necât*'ına yazdığı şerh ile meşhur olan Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî ile devam eder. Nitekim onun öğrencilerinden Ferîdüddin Dâmâd en-Nisâbüri, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de hocasıdır. Nûrullah et-Tüsterî (eş-Şüsterî) bu silsileyi İbn Sîna'ya kadar

şu şekilde sıralamaktadır: Nasîrüddîn-i Tûsî, Ferîdüddin Dâmâd en-Nisâbüri, Sadreddin es-Serahsî, Efdalüddin el-Gilânî, Ebû'l-Abbas el-Lükerî, Behmenyâr, eş-Şeyhü'r-Reîs Ebû Ali İbn Sîna (*Mecâlisü'l-mü'minin*, II, 203). Böylece XIV. yüzyıla ulaşan silsile buradan Anadolu'ya geçecektir. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin iki öğrencisi Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni ile Kutbüddîn-i Şîrâzî, Fahreddin er-Râzî ile gelen İbn Sîna etkilerini daha sonraki yıllara, özellikle Şii İnan bölgesiyle Sünnî Osmanlı dünyasına aktaran iki önemli şahsiyettir (Abdülemîr el-A'sem, s. 63).

İbn Sîna'nın fikirlerinin X. yüzyıl boyunca İslâm dünyasının her tarafında etkili olduğu görülmektedir. Bu etkiyi azaltmak isteyen Gazzâlî önce felsefe öğrenmeye çalışmış, bu amaçla Fârâbî ve İbn Sîna'nın görüşlerini inceleyerek *Maķâşidü'l-felâsife*'sini, ardından bunların fikirlerini çürütmek için *Tehâfütü'l-felâsife*'yi kaleme almıştır. Burada Gazzâlî, Aristo felsefesinin İbn Sîna tarafından sistemleştirilip bölümlenmiş olan ana disiplinlerini birer birer ele alarak değerlendirmiş ve bunların İslâm dini ve düşüncesi bakımından konumunu belirlemeye çalışmıştır. Ancak Gazzâlî, İbn Sîna'nın görüşlerini çürütmeyi amaçlarken büyük çapta onun etkisi altında kalmış, eleştirdiği konuların dışındaki görüşlerinin bir kısmını benimsemekten kurtulamamıştır. Gazzâlî'nin *Maķâşidü'l-felâsife*'si, İbn Sîna'nın *Dânişnâme-i 'Alâ'*i adlı eserinin kısa bazı açıklamalar yapılmış Arapça çevirisi gibidir. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*'de de isim vermeden *en-Necât*'tan büyük çapta alıntılar yapmıştır. Yine bu kitabın mantıkla ilgili tanımlar bahsi, küçük yer değiştirmelerle İbn Sîna'nın *Risâle fi'l-hudûd* adlı eserinden alınmıştır. Gazzâlî'nin *Mizânü'l-'amel*'inin ahlakî erdemlerden bahseden uzun bir bölümü de yine bazı paragrafların yer değiştirmesiyle İbn Sîna'nın *el-Ahlâk* risâlesinden aktarılmıştır. Bu bölüm özet halinde *İhyâ'ü 'ulûmü'd-dîn*'de de yer almaktadır. Aynı şekilde Gazzâlî'ye aidiyeti tartışılan *Me'âricü'l-kuds*'te İbn Sîna'nın nefisle ilgili görüşleri büyük ölçüde iktibas edilmiştir. Fakat Gazzâlî bu alıntılarını yaparken ne İbn Sîna'nın adından söz etmekte ne de alınan eseri bildirmektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'deki eleştirileriyle İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Te-hâfüt*'teki eleştirileri sonunda büyük darbeler alan İbn Sîna felsefesi XIII. yüzyılda

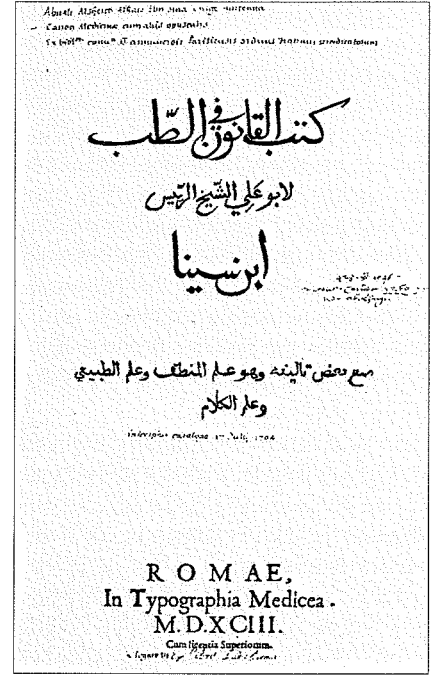
Sünnî İslâm dünyasında Fahreddin er-Râzî, Şîî İslâm dünyasında Nasîrüddîn-i Tûsî önderliğinde Sünnî ve Şîî kelâmı içerisinde yeniden şekillenerek modern döneme kadar hâkim fikir sistemi haline gelir. Bu oluşum İslâm düşüncesinin yaklaşık sekiz asırlık seyrini tayin eder.

Sünnî İslâm dünyasında Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'nin yaptığı gibi birçok konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmeyi sürdürürse de sisteminin entelektüel temellerini onun felsefesi üzerine kurmaya çalışır. Nitekim *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* ile *el-Metâlibü'l-âliye* başta olmak üzere hemen hemen bütün eserlerinde büyük çapta İbn Sînâ'dan alıntılar yapar. Fahreddin er-Râzî'nin geliştirdiği bu sistem, daha sonra onun öğrencileri ve takipçileri tarafından İslâm dünyasının öteki bölgelerine de taşınır. Meselâ Fahreddin er-Râzî'nin öğrencilerinden Esîrüddin el-Ebherî'nin öğrencisi Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Kutbüddin er-Râzî aracılığıyla İran ve Anadolu'ya, onların öğrencileri olan Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Muhammed b. Mübârek Şah el-Buhârî vasıtasıyla Mısır'a aktarılır; Muhammed b. Mübârek Şah'ın öğrencilerinden Seyyid Şerîf el-Cürçânî ile yeniden Anadolu ve Mâverâünnehir bölgelerine taşınır. Yine Râzî'nin geliştirdiği İbn Sînâci sistem, Râzî'nin öğrencilerinden Kâdî Beyzâvî aracılığıyla Adudüddin el-İcî ve Sa'deddin et-Teftâzânî tarafından İran ve Mâverâünnehir bölgesinde yayılırken bunların izinden giden Molla Fenârî, Kara Dâvud ve Fethullah eş-Şîrvânî gibi âlimler vasıtasıyla Osmanlı geleneğine taşınmıştır.

Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*, Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin *Hikmetü'l-âyn*, Kâdî Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf*, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *el-Makâşid* ve *Şerhu'l-Makâşid*, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Tecrîdü'l-akâ'id* adlı eserleriyle birlikte bunlara yazılmış olan şerhler ve hâşiyelerde Râzî'nin modeli doğrultusunda İbn Sînâ'nın etkilerini takip etmek mümkündür. Özellikle Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eseri İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *en-Necat* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* ve *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserlerinin özeti mahiyetindedir. Bu modele uygun olduğu için de eser pek çok âlim tarafından şerhedilmiş, üzerine hâşiyeler yazılmıştır. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin ve

Ebherî'nin öğrencilerinden Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin kaleme aldığı *Hikmetü'l-âyn* da aynı türden bir eserdir. Bu kitaba Muhammed b. Mübârek Şah el-Buhârî tarafından yazılan şerh âlimler arasında çok tutulmuş ve uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, eser üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. Bir kısmına yukarıda işaret edilen eserlerin yanında bunlara yapılan şerhler, hâşiyeler, özellikle dönemin en dikkate değer düşünürlerinden biri olan Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin eserleri de hem bu sentezin son örnekleri hem de İbn Sînâ etkisinin sergilendiği son çalışmalardır. Bu düşünce geleneği, XV. yüzyılın ortalarında Fâtih Sultan Mehmed'in özel teşvikleriyle yeni bir hamleyle yönelirse de istenen başarıya ulaşamaz.

İbn Sînâ düşüncesi, Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından Sünnî düşüncesindeki gelişmelere paralel biçimde yeni bir yorumla kavuşturularak Şîî İslâm düşüncesine taşınmıştır. Tûsî'nin öğrencilerinden Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'den ders alan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ına (*Tecrîdü'l-kelem*) bir şerh yazmış olup bu eser daha sonraki dönemlerde hem Sünnî hem de Şîî dünyasında çok tutulmuş, üzerine yaklaşık 150 hâşiyeye yazılmıştır. Öte yandan İbn Sînâ felsefesini Şîî gnostisizmi doğrultusunda yorumlayan (Corbin, *En Islam Iranien*, III, 233 vd.) Sadreddin el-Hucendî ve torunu Ali b. Muhammed Türkeh el-İsfahânî, Şîî düşüncesinde İbn Sînâ ile Molla Sadra arasındaki çizginin ana bağlantı noktalarını tesis etmişlerdir. Böylece On İki İmam Ca'ferîliği'nde önemli bir yer tutan hikmet-i ilâhî geleneğinde İbn Sînâ'nın temel tezleri ana kaynak olarak kullanılmıştır. Mîr Dâmâd, metafizik konularını ele aldığı *el-Kabesât* adlı eserinde "eski fikir ortağımız" diye tanımladığı İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki düşüncelerini gnostik ve Hermetik bir yorumla açıklayarak hikmet-i ilâhî anlayışını kurmaya çalışır. Onun öğrencisi ve bu anlayışın en büyük temsilcisi olan Sadreddîn-i Şîrâzî ise başta *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erba'a* adlı eseri olmak üzere hemen hemen bütün kitaplarında İsrâkî felsefenin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl ile İbn Sînâ'nın temel görüşlerini birleştirerek ilâhî hikmet anlayışını açıklayıp yorumlar. İyi incelendiğinde eserin büyük bir bölümünün doğrudan İbn Sînâ'nın metinlerine dayandığı görülür.



İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi'l-tib* adlı eserinin Arapça baskısının kapağı (Roma 1593)

İbn Sînâ'nın özellikle çeşitli eleştiri süzgeçlerinden geçirilmiş olan fikirleri, Sünnî dünyasındaki süfi ve irfanî gelenek için de uzak durulamaz bir kaynak oluşturur. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından savunulan vahdet-i vücûdca teosofi, onun varlık fikrinden hareket ederek yeni bir anlayış geliştirmeye çalışır. Bu anlayışın izlerini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Hacı Bektâş-ı Vefî ve Dâvûd-i Kayserî'nin görüşlerinde bulmak mümkündür.

Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra İbn Sînâ'yı ciddi biçimde eleştirenlerin başında Evhadüzzaman Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gelir. Onun özellikle İbn Sînâ metafiziğine yönelttiği eleştiriler, daha sonra gerek İbn Teymiyye gerekse yahudi filozofları tarafından kullanılacaktır. Öte yandan Sühreverdî el-Maktûl, İbn Sînâ'yı derin keşfi bilgiden habersiz olmakla itham ederken (*el-Meşârî' ve'l-mutârahât*, s. 111) onun öğrencilerinden Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî de *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* adlı eserinde İbn Sînâ felsefesiyeli Sühreverdî'nin geliştirdiği İsrâkî teosofiyi mezc ederek yeni bir yorum geliştirmiştir. XVII. yüzyıl İran düşüncesinin en önemli fikir akımı olan Molla Sadra geleneğiyle XVIII. yüzyılda

Osmanlı döneminde karşılaşılan yeni arayışlarda bu yorumun dikkatle takip edildiği görülmektedir. Hatta günümüz İran düşüncesinde de aynı yorumun izlerini görmek mümkündür. Fahreddin er-Râzî'nin ortaya koyduğu ve onun öğrencilerinin geliştirdiği modeli eleştirmek üzere kaleme aldığı eserlerinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarını da ağır biçimde tenkit eden İbn Teymiyye, mülhid diye nitelediği İsmâîlîler'in görüşünü özellikle İbn Sînâ'nın, benimsediğini ileri sürmüştür (*Der'ü te'âruzi'l-âkl ve'n-naql*, VI, 252).

İbn Sînâ felsefesi Endülüs'e oldukça geç intikal etmiştir. Nitekim onun ilk izleri, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı risâlesinde görülür. Bu düşünür, İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesinden çok *eş-Şifâ*'ın önsözünde bahis konusu edilen Doğular'ın felsefesiyle ilgilenmiştir. İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da Aristo'ya mal ettiği birçok görüşün aslında Aristo'nun eserlerinde bulunmadığını da telmih etmektedir (*Hay b. Yakzân*, s. 63). İbn Sînâ felsefesinin Endülüs'te daha etraflı ola-

rak tanınmasını sağlayan İbn Rüşd, aynı zamanda ona karşı en ağır eleştirileri yönelten düşüncüdür. İbn Sînâ'yı Aristo felsefesini çarpıtan bir kişi olarak tanıtan filozof özellikle akıllar teorisi, işrâk görüşü ve, "Birden ancak bir çıkar" şeklindeki Yeni Eflâtuncu anlayış gibi bazı temel konularda onun yanığı içinde bulunduğunu ileri sürer. İbn Rüşd'ün nazarında İbn Sînâ, Aristo'yu Yeni Eflâtuncu tezlerle İslâm dünyasına takdim eden kişidir. Hemen hemen bütün İslâm filozoflarını eleştiren ve onların Aristo'yu yanlış anladıklarını ileri süren sûfî filozof İbn Seb'in de İbn Sînâ'yı tenkit ederek onun safsa-tayı temel alıp göz boyamayı amaç haline getirdiğini söyler (*Büddü'l-ârif*, s. 116).

2. Batı Dünyasına Etkileri. İbn Sînâ'nın fikirleri, XIII. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlandığı Batı dünyasında bütün Ortaçağ boyunca pek çok Latin düşünürü için yol gösterici olmuştur. Daha sonra özellikle Rönesans döneminde İtalya'da ve öteki Avrupa ülkelerinde XVII. yüzyıla kadar onun hem tıbbî

hem de felsefî görüşleri, üzerinde en çok tartışılan görüşler olmuştur. İbn Sînâ'nın Batı dünyasına etkilerini inceleyen Ortaçağ felsefesi uzmanı Etienne Gilson, çok yüksek bir kültür birleşiminin örneğini veren Arap (İslâm) felsefesini, bilhassa İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü hesaba katmadan bir hıristiyan ilâhiyat tarihi yazılmayacağı ileri sürmekte, İbn Sînâ'nın Henri de Gand üzerindeki etkilerinin bile tek başına incelenmeye değer olduğunu belirterek, "Felsefe ve ilâhiyat alanındaki bu fevkalâde durum İbn Sînâ'nın Batı düşüncesi üzerindeki derin etkisini ortaya koyar" demektedir ("Avicenne en Occident", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XLIV, 91, 97, 103, 104, 114).

Gilson'un açtığı çığır devam ettirerek elli yılı aşkın bir süre boyunca yürüttüğü titiz çalışmalarla İbn Sînâ'nın Batı'ya tesisinin ana malzemelerini tesbite çalışan M. Marie Thérèse d'Alverny de İbn Sînâ'nın Ortaçağ ve Rönesans dönemi düşünürleri üzerindeki derin etkisinin çeşitli yönlerinden söz etmektedir (*Avicenne en Occident*, I, 8-11; II, 12-16). Ona göre şu anda var olan koleksiyonlar bile çok kuvvetli biçimde İbn Sînâ'nın Ortaçağ Avrupası üzerindeki etkisini göstermektedir (*a.g.e.*, VI, 67). Yine aynı çığırdan yürüyen İbn Sînâ uzmanlarından Anne Melle Goichon, Londra Üniversitesi'nde verdiği üç konferanstan oluşan eserinde bu etkili incelemiştir (bk. bibl.). A. C. Crombie de İbn Sînâ'nın Ortaçağ bilim geleneği üzerindeki etkilerini bir makalesinde ifade etmektedir (bk. bibl.).

a) İbn Sînâ'nın Batı Dünyasına Girişi. XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren skolastik filozoflar ve din adamları tarafından tanınmaya başlayan İbn Sînâ'nın daha yakından bilinmesi, *eş-Şifâ*'ın bazı bölümlerinin ilk defa İbn Dâvûd (Avendauth) tarafından tercüme edilmesiyle mümkün olmuştur. İbn Dâvûd, *eş-Şifâ*'ın "Tabîiyât" bölümünün VI. kitabı olan "Kitâbü'n-Nefs"i *De Anima liber sexius Naturalium* başlığı altında Latince'ye çevirerek o zamanki Toledo Başpiskoposu Jean'a takdim etmişti. Daha sonraki dönemlerde de eserin çeşitli bölümlerinin çevirileri yapılmıştır. *el-Kânûn fi't-tıbb*'ın Gerard de Cremona tarafından XII. yüzyılın sonlarında Tuleytula'da Latince'ye çevrilmesiyle birlikte İbn Sînâ'nın bir hekim olarak da ünü Batı'da yayılmaya başlamıştır. Bu çeviriyi Cremona'nın katedral okulundaki öğrencileri kısa zamanda

Üzerinde Hipokrat, Cälînüs ve Mitridatikum'un terkbini tekrar tesbit eden Andramachus'tan başka İbn Sînâ'nın da resmi bulunan, Polonyalı hekim Hieronymi Zanellae Patavinus'un tiryak terkbine dair diploma (Nürnberg Germanisches Museum)



Montpellier'e taşınmış, oradan da diğer Avrupa ülkelerine aktarılmıştır. Eserin diğer çevirilerinden biri, Padoa Üniversitesi hocalarından Andrea Graziolo'nun tercümesi olup ilk bölümü 1585'te Venedik'te basılmıştır. İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi't-tıbbı*'ı ilk defa XII. yüzyılda büyük bir ihtimalle Tuleytula'da Gerard de Cremona tarafından Latince'ye çevrilmiştir. Montpellierli Armengaud de Blaise, eseri İbn Rüşd'ün şerhiyle birlikte 1284'te ikinci defa Latince'ye tercüme etmiştir. Moise İbn Tibbon tarafından İbrânice'ye de çevrilen bu eserin sonraki devirlerde de tercümeleri yapılmıştır. *el-İşârât ve't-tenbihât* ile *en-Necât* Latince'ye çevrilmekle birlikte Raimundo Martini, 1278 yılı civarında kaleme aldığı *Pugio Fidei* adlı eserinde bunlardan bazı pasajları tercüme etmiş, böylece Batı dünyası XIII. yüzyılın sonlarında bu iki eserden de haberdar olmuştur. Filozofun *Ah-kâmü'l-edviyeti'l-kalbiyye* adlı eseri de Arnol-do de Villanova tarafından 1306'da Berselüne'de *De Viribus Cordis (De Medicinis Cordialibus)* adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir (Venetis 1527; Lyon 1559). Andreas Alpago, XVI. yüzyılda son defa olmak üzere İbn Sînâ'nın söz konusu eserlerinin dışında kalan ve pek bilinmeyen bazı eserlerini Arapça'dan Latince'ye çevirmiştir. Bunlar arasında *er-Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-me'âd*, *Ma-kâle fi'n-nefs* ve *et-Ta'likât*'tan seçmeler, *Risâle fi'l-hudûd*, *Aksâmü'l-'ulûmi'l-'aqliyye* ve *el-Ecvibe 'ani'l-mesâ'ili'l-'aşere* adlı eserler sayılabilir.

Tanınmaya başlanmasından itibaren Batı dünyasını büyüleyen İbn Sînâ'nın üslûbu dönemin Batılı ilim adamları için bir model oluşturacaktır. Bu üslûbu tahlil ederek Latin müellifleriyle karşılaştıran Etienne Gilson'a göre Saint Thomas, Aristo'nun eserlerini şerh ederken İbn Rüşd'ün üslûbunu kullanacak, Albertus Magnus da bütün külliyatında filozofun üslûbunu tercih edecektir. Nitekim açıkça belirtilmese de bu son düşünürün üslûbundan eserlerini Latinler için *eş-Şifâ'* şeklinde kaleme aldığı görülmektedir. Guillaume d'Auvergne, Dominicus Gundissalinus, Roger Bacon gibi düşünürler de aynı üslûbu benimseyeceklerdir. Hatta Roger Bacon, İbn Sînâ'yı taklit ederek bir Latin *eş-Şifâ'* yazmayı bile denemiştir (aş. bk.). Gilson, Latin âlemindeki bütün İbn Sînâ okuyucularının onun üslûbuna hayran kaldığı görüşünü tekrarlar ("Avicenne en Occident", *Archives d'his-*

toire doctrinale et littéraire du moyen âge, LXIV, 90-94).

İbn Sînâ'nın eserlerinin Latince'ye tercüme edilmesiyle ilk defa onun etkisinde kalan Guillaume d'Auvergne ve Dominicus Gundissalinus gibi Latin düşünürleri yazdıkları eserlerde bu üslûbu kullanırlar. Daha sonra İbn Rüşd'ün şerhleriyle birlikte Aristo'nun fikirleri tanınmaya ve üniversite muhitlerinde ilgi toplamaya başlayınca İbn Rüşdcü yorumlara karşı ve İbn Sînâ'nın yorumlarına dayalı Aristoculuk ilgi çekmeye başlayacaktır. Henri de Gand'in eserleri bu türün örneğini teşkil eder. Fakat bu etkinin en çok görüldüğü düşünür Jean Duns Scott'tur. Henri de Gand'in hazırladığı malzemeleri kullanan Scott, hıristiyan teolojisi için İbn Sînâ tarafından gözden geçirilerek yorumlanmış olan Aristo düşüncesini temel alıp metafizik yorumlar yapıyordu. Klasik dönem skolastikleri tarafından kullanılmaya devam edilen bu yaklaşım, XIV. yüzyılda William d'Occam'ın saf mantığa dayalı diyalektik yöntemi yaygınlaştırmasına kadar sürmüştür (*a.g.e.*, LXIV, 97-98).

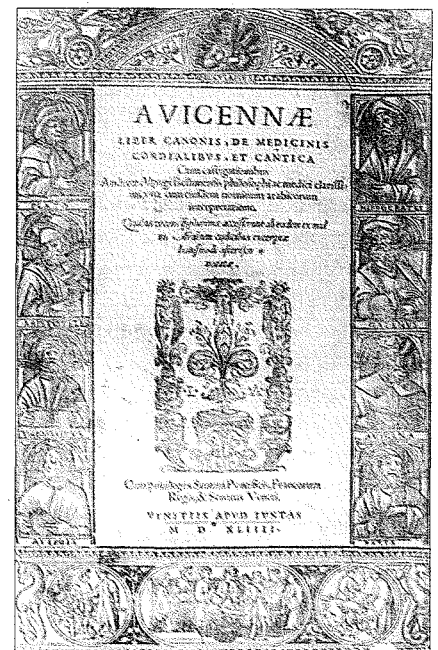
Başlangıçta Latinler, İbn Sînâ'nın eserlerinin Aristo felsefesinin bir yorumu olduğunu sanıyorlardı. Çünkü bunlar Aristo'nun eserlerinden önce Latince'ye çevrilmişti. Ancak daha sonra böyle olmadığına farkına vardılar. XIII. yüzyılda Augustinciler, İbn Sînâ'nın görüşlerini kendilerine daha yakın bulmuşlar ve onunla Saint Augustin'in aydınlanma ve feyiz doktrini arasında irtibat kurmaya çalışmışlardı. Yüzyılın sonlarına doğru ise özellikle Guillaume d'Auvergne ve Roger Bacon'ın katkılarıyla bu akım Augustinizm içinde büyük bir gelişme göstermiş, böylece ilk defa Etienne Gilson'un ortaya attığı İbn Sînâcı Augustincilik akımı ortaya çıkmıştır. Gilson'a göre XIII. yüzyılın sonuna doğru Jean Duns Scott gibi Augustinizm'in etkisinden kurtulmuş İbn Sînâcı düşünürler yetişmiştir (*Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant*, s. 102 vd.).

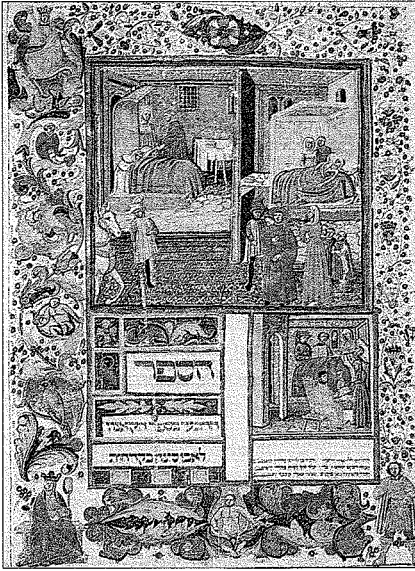
Buna karşılık Pere de Vaux XIII. yüzyılda, biri -Gilson'un ifade ettiği gibi- Augustin ile beraber İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış olan İbn Sînâcı Augustincilik, diğeri de yalnızca İbn Sînâ'nın tesiri altında bulunan Latin İbn Sînâcılığı olmak üzere iki farklı akımın mevcut olduğunu bildirmektedir. Ancak bu akımın temsilcileri, kendilerini doğrudan İbn Sînâcı olarak tanıtmaktan çekindikleri için İbn Sînâ'nın gö-

rüşlerini Augustin'in görüşleriyle birleştirerek ifade ediyorlardı. Pere de Vaux, bu görüşünü desteklemek üzere İbn Sînâ'ya izâfe edilen *De Causis primis et secundis* adlı uydurma bir metinden de nakiller yapmıştır (*Notes et textes sur l'Avicennisme latin*, s. 5-12). Her ne kadar Maurice de Wulf ve onu takip eden Fernand van Stenberghen gibi bazı muhafazakâr Katolikler Latin İbn Rüşdcülüğü, Augustinci İbn Sînâcılık ve Latin İbn Sînâcılığı diye adlandırılan akımların mevcudiyetini reddetmiş, bu eğilimlerin sahibi olan düşünürlerin ortak vasıflarının Aristoculuk olduğunu ve dolayısıyla hepsini Latin Aristoculuğu diye tanımlamanın daha doğru olacağını öne sürmüşlerse de (Stenberghen, s. 127-128) araştırmalar, XIII. yüzyılda çok etkili bir İbn Rüşdcü ve İbn Sînâcı akımın bulunduğunu ortaya koymuştur.

b) Latin İbn Sînâcılığı. Latin İbn Sînâcılığı'nın temellerini öncelikle İbn Sînâ'nın eserlerini Latince'ye çevirmiş olan mütercimler atmıştır. Bunlar bir yandan filozofun eserlerini Latince'ye çevirirken bir yandan da onun görüşleri doğrultusunda eser yazarak onun etkisinin yaygınlaşmasını sağlıyorlardı. Arapça'dan La-

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbbı*'nın Andreas Alpago tarafından yapılan Latince tercümesinin 1544'te Venedik'te nesredilen nüshasının kapak sayfası





İbn Sînâ'nın *el-Kānūn fi't-tıbb* adlı eserinin İbrânce tercümesinden minyatı ürlü bir sayfa (Bologna Biblioteca Universitaria, Cod. nr. 2197, vr. 402*)

tince'ye tercüme hareketinin en önde gelen simalarından olan ve İslâm düşünürleri istikametinde eser kaleme alarak İslâm Meşşâliği'ni Yeni Eflâtuncu bir yorumla Batı dünyasına tanıtan Dominicus Gundissalinus (Domingo Gondisalvo, Gonsalvi, Gonzelez) Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi İslâm düşünürlerinin çalışmalarını tercüme ettiği gibi kendisi de bunlardan ilham alan eserler yazmıştır. Bu düşünürün, eserlerinin çoğunda müslüman filozofların kitaplarından aldığı pasajlarla hıristiyan düşüncesini birleştirerek yeni bir sentez kurmaya çalıştığı görülür, en çok örnek aldığı düşünür ise İbn Sînâ'dır. Nitekim *De Prossessione Mundi* adlı eserinde hıristiyan kozmogonisindeki yaratılış olayını İbn Sînâ ve İbn Cebir'ün görüşleri doğrultusunda açıklamaya çalışır. *De Immortalitate Animae* adlı eseri ise İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs*'i istikametinde bir ruh anlayışını ortaya koyduğu için Ortaçağ'da çokça tartışılmıştır. Bu mütercime Ortaçağ'da uydurma eserler de izafe edilmiş olup bu eserlerin çoğunluğu İbn Sînâ etkisinin izlerini taşımaktadır. Dominicus Gundissalinus'a atfedilen ve *Liber Avicennae in Primus et Secundus Substantiis et de Fluxu Entis (De Fluxu Entis)* adıyla tanınan bir eserde İbn Sînâ ile

Saint Augustin, Pseudo Denys, Nysseli Gregoire ve Jean Scott Erigene'in fikirleri birleştirilmeye çalışılmaktadır. 1130 yıllarında Arapça'dan Latince'ye tercümeleyen İbn Dâvûd'un daha çok Gundissalinus'a yardım ettiği ve muhtemelen Gundissalinus'un seçtiği eserleri Arapça'dan Latince'ye aktardığı, Gundissalinus'un da bunları redakte ettiği sanılmaktadır (Watt, s. 69). İbn Dâvûd'un *Kitâbü'n-Nefs* çevirisinin elliden fazla nüshası günümüze ulaşmıştır. Halbuki aynı eserin Arapça aslından zamanımıza kadar ancak otuz nüsha gelebilmiştir.

Arapça'dan Latince'ye çeviri yapanların en önemli siması olan Gerard de Cremona'nın tercüme ettiği seksen yedi eser arasında İbn Sînâ'ya ait olanlar da vardır. Ayrıca müslüman düşünür ve bilginlerin yazdıkları eserlerden faydalanarak kendisi de bazı kitaplar kaleme almıştır. Gerard de Cremona'nın çalışmaları ile antik kültürün mirası ve bütün entelektüel ürünleriyle İslâm kültürü Avrupa kıtasına taşınıyor, böylece Rönesans'tan modern düşünceye uzanacak köprünün çatısı kuruluyordu.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*' adlı eserinin hayvanlar bölümünü "Abbreviatio Avicenne de Animalibus" başlığı altında Latince'ye tercüme ederek imparatora sunan Michel Scot, tercümelerinin yanı sıra bazı telif çalışmalarıyla da gerek İbn Rüşd'ün gerekse İbn Sînâ'nın Batı'da tanınmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur (Haskins, s. 279). Michel Scot ile aynı zamanda tercüme yaptığı sanılan Alfred de Sareshal, İbn Sînâ'nın bazı eserlerini Arapça'dan Latince'ye çevirdiği gibi kendisi de *De Motu Cordis* adıyla bir eser yazmış, bu eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği Yeni Eflâtuncu sudûr teorisini yorumlamış, Albertus Magnus da onun bu yorumuna dayalı yeni bir antropoloji geliştirmeye çalışmıştır (Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 551).

Gonzalve Garcia de Gudiel tarafından XII. yüzyılın sonlarına doğru Burgos'ta oluşturulan çeviri ekibi İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'nın "e't-Tabîyyât" bölümünü yeniden tercüme etmiş; bu ekibin başkanı olan Jean Gonzalve, Salomon adlı bir yahudinin de yardımıyla *eş-Şifâ*'ın "es-Semâ'ü't-Tabî" bölümünün on fennini, "es-Semâ' ve'l-âlem", "el-Kevn ve'l-fesâd", "el-Fîl ve'l-infî'âl" ve "el-Âşârü'l-ulviyye" adlı kitaplarının tamamını Latince'ye çevirmiştir. Bu çevirilerle birlikte İbn Sînâ

külliyatı daha bütün olarak Batı'ya aktarıldığından filozofun etkisinin genişlediği görülmektedir. İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi't-tıbb* adlı eserini İbn Rüşd'ün şerhiyle beraber Latince'ye tercüme eden Armengaud de Blaise de gerek Montpelier Tıp Okulu'ndaki derslerinde gerekse önce Aragon Kralı II. Jayme'nin (Hayme), daha sonra da Papa V. Clément'in yanında yaptığı fizik ve tıpla ilgili çalışmalarında filozofun görüşlerini ve tıbbî tecrübelerini Batı dünyasına tanıttıyordu. Onun çalışmaları, ileriki dönemlerde İtalya'da görülecek İbn Sînâ etkisine önemli katkılarda bulunmuştur.

Latin dünyasında görülen son İbn Sînâcı mütercim ve düşünür olan Andreas Alpago Kıbrıs, Suriye ve Mısır'da geziler yaparak pek çok malzeme toplamış, Gerard de Cremona tarafından tercüme edilen *el-Kānūn fi't-tıbb*'in tashihli neşrini hazırlarken eserin İbrânce tercümesinden de istifade etmiştir. Andreas Alpago, İbn Sînâ'nın bir tabip olarak Rönesans döneminde yeniden ilgi odağı haline gelmesini sağlayan kişilerin başında yer almaktadır. Onun özellikle Şîfî düşüncesine ve İbn Sînâ'nın gnostik ve Bâtınî yorumlarına ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şehrezûrî'nin *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye* adlı eseriyle de ilgilenmiştir.

Paris'te ilâhiyat öğrenimi gören ve 1228 yılında Papa IX. Gregoire tarafından Paris başpiskoposluğuna getirilen Guillaume d'Auvergne, Latin dünyasında mütercimler dışında İbn Sînâ'dan etkilenen ilk düşünürlerdendir. Kendisi, papalık tarafından yabancı (Araplar ve Grekler) etkilerin ortadan kaldırılması misyonuyla yükümlü kılındığı halde bilhassa Aristo ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin kilise dogmaları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği kanısını taşıyor ve bu amaçla bir yandan Aristo'nun metinlerini inceliyor, bir yandan da İslâm kaynaklarına başvuruyordu. Birçok müslüman âlim ve düşünürle birlikte İbn Sînâ'ya da referanslar yapmış, Aristo'dan sonra en çok ilgi duyduğu düşünür İbn Sînâ olmuştur. Özellikle ilimler tasnifi ve tanımlar konusunda İbn Sînâ'ya başvurduğu gibi birçok örneğini de onun eserlerinden almıştır. Bu durum yalnız felsefî konularda değil dinî konularda da görülmektedir (Vaux, s. 22-23). Ancak Guillaume d'Auvergne ruhun ölmezliği, âlemin kîdemi, gök cisimlerinin canlı olduğu gibi meselelerde İbn Sînâ'nın yanıldığını ileri sürmüş, onun

akıllar teorisini reddederken saf felsefi konularda görüşünü benimsemiştir.

İslâm filozoflarından en çok İbn Sînâ'nın görüşlerini kendisine yakın bulan ve Augustinci İbn Sînâcılık hareketinin ortaya çıkmasına öncülük eden Albertus Magnus, İbn Sînâ gibi sudûr teorisini kabul etmiş, yaratmanın bir defada oluverdiğini savunmuş ve Meşşâî felsefesiyle Saint Augustin'in işrâk teorisini uzlaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın nefis görüşünü de benimseyen düşünür, özellikle nefsin kuvvetleri ve fikirle hads kavramları arasındaki ayırım konusunda İbn Sînâ'yı takip etmiştir. *Summa de Creaturis* adlı eserinde kâinatın yaratılışı ve kıdemini tartışan Albertus, bilhassa sonradan meydana gelen (hâdis) varlıkların kesreti konusunda İbn Sînâ'nın görüşlerini savunmuştur.

Albertus Magnus'un öğrencisi Saint Thomas ilk eserlerini yazdığı sıralarda artık Aristo, İbn Sînâ ve İbn Rüşd felsefesinin temel metinleri Latince'ye çevrilmiş, özellikle akademik çevrelerde uzun uzadıya tartışılmıştı. Bu gelişmelerin Hıristiyanlık aleyhindeki etkilerini ortadan kaldırmak üzere yola çıkan Saint Thomas, bir yandan İbn Rüşdcülüğe karşı mücadele verirken öte yandan hocasının da desteklediği İbn Sînâcı işrâk doktrininin Augustin'in aydınlatma görüşüyle birleştirilmesi fikrinin tehlikelerine dikkat çekmiştir. Fakat Saint Thomas, İbn Rüşd karşısında zaman zaman ağır bir üslup kullanırken İbn Sînâ'ya çok saygılı davranır ve fikirlerinden yararlanmak için özel bir çaba harcar. Hatta bu filozofu bir üstat kabul eder ve onun görüşleriyle Hıristiyanlığı uzlaştırmaya çalışır (Anawati, s. 67-68). Varlık ve mahiyet ayırımı, farklı cins ve neveler, ferdileşme, sebep-sonuç ilişkisi, Tanrı'nın birliği, ilmi, iradesi, yoktan yaratma, mânevî cevherler ve melekler konusunda sık sık İbn Sînâ'nın görüşlerine başvuran Thomas mufârik akıllar, sudûr teorisi, "Birden ancak bir çıkar" kuralı, zorunlu yaratma, âlemin kıdemi, irade hürriyeti, bedenlerin haşri, peygamberliğin elde edilmesi, Tanrı'nın cüz'ileri bilmesi gibi konularda ise onu eleştirir. Gilson, İbn Sînâ'nın Saint Thomas üzerindeki etkisinin çok derin ve uzun süre devam ettiğini belirttiğinden sonra, "İbn Sînâ olmasaydı şüphesiz ki biz yine bir Akinolu Saint Thomas'ya sahip olacaktık ama bu şimdiki Saint Thomas olmayacaktı" der ("Avicenne en Occident", *Archives d'his-*

toire doctrinale et littéraire du moyen âge, LXIV, 104, 114, 120).

Paris Üniversitesi'nde ilâhiyat profesörü olan Henri de Gand metafizik, ontoloji ve özellikle ruh konusunda İbn Sînâ'nın fikirlerini benimsemiş, Roger Bacon da İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'ını örnek alarak (a.g.e., LXIV, 93) *Opus Majus* adlı eserini yazmıştır. Albertus Magnus, Saint Thomas ve Alexandre de Hales gibi dönemindeki bütün düşünürlerle hesaplaşan Bacon'ın nazarında en büyük filozof İbn Sînâ'dır ve Aristo'yu en iyi şerheden de İbn Rüşd değil bu filozoftur. Latin düşünürleri arasında İbn Sînâ'nın hayatını en iyi bilen kişi olan Bacon, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'da anlattığından farklı bir felsefesi bulunduğunu ve bunun da Doğulular'ın hikmeti adını taşıdığını, gerçek görüşlerinin orada anlatılanlar olduğunu belirterek bu felsefe hakkında yeterli bilgiye sahip bulunmadığı için üzüntüsünü ifade etmektedir (Jourdain, s. 389 vd.). İbn Sînâ'nın evren, gök cisimleri ve ruhla ilgili görüşlerini benimsediğini de belirten Bacon bunların kutsal metinlerle uzlaştırılabileceğini düşünmekte, papaya yazdığı mektupta İbn Sînâ'nın tasvir ettiği halifelüğün kutsal papalık makamı ile aynı olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşılık İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi ve sudûr konusundaki görüşlerine karşı çıkar. Onun tasarladığı işrâk anlayışı İbn Sînâ'nıkinden farklıdır. Gilson, Bacon'un eserlerini yazarken İbn Sînâ'nın üslubunu benimsediğini ve onu taklit ettiğini bildirmektedir ("Avicenne en Occident", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, LXIV, 93).

Skolastik düşünürler içerisinde İbn Sînâ etkisinin en çok görüldüğü filozof Jean Duns Scott'tur. Etienne Gilson, "Saint Thomas, İbn Rüşd'ü devam ettirdiği gibi Duns Scott da İbn Sînâ'yı devam ettirir. Metot olarak Saint Thomas İbn Rüşd'e, Duns Scott da İbn Sînâ'ya çok şey borçludur" der (*La philosophie au moyen âge*, s. 610-618). Duns Scott'a göre İsa'nın elçileri arasında Saint Paul ve Katolik din adamları arasında Augustin ne ise filozoflar arasında da İbn Sînâ odur (a.g.e., s. 115). Kendisi özellikle metafizik, varlık felsefesi, tecrübi bilgilerin değeri, küllî olanla cüz'î olanın ilişkisi konularında İbn Sînâ ile paralel düşünür. Diğer taraftan başta Saint Bonaventure, Alain de Lille, Thomas d'York, Ulrich de Strasbourg gibi bazı XIII. yüzyıl düşünürleri de çeşitli



İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi't-tıbb* adlı eserinin Latince tercümesinde İbn Sînâ'yı ders verirken gösteren minyatür (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 1436, vr. 2*)

konularda İbn Sînâ'nın fikirlerini benimsemekteydiler.

İtalyan Rönesansı'nın oluşumunda İbn Rüşdcülük kadar İbn Sînâcılığın da etkili olduğu görülmektedir. Nitekim bu yüzyılda Venedik ve Padoa'da İbn Sînâ'nın eserleri yeniden incelenmekte ve şerh edilmektedir. Bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'ı İtalya'da büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve ilk defa Bologna, ardından Padoa'daki yüksek öğrenim kurumlarında okutulmaya başlanan eserin çeşitli bölümleri üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan, Bologna Üniversitesi profesörlerinden Taddeo Aldoretti'nin 1260 yıllarında yazdığı anlaşılabilir ve diğer şârihler tarafından sıkça kullanılan şerhin I. cildi faybolmakla birlikte II. cildi Gentile de Foligno şerhiyle bir arada 1523'te Venedik'te basılmıştır. Bu şerhlerde İbn Sînâ'nın tıbbi yanında felsefi görüşlerine de atıflarda bulunuluyordu.

İbn Sînâ'nın görüşlerinin modernlik ve aydınlanma bağlantısı henüz incelenmemiş olmakla beraber bu hususta dolaylı bilgilere rastlanmaktadır. Meselâ İbn Sînâ'nın adından hiç söz etmese de Des-

cartes'in "cogito"su İbn Sînâ'nın "uçan adam" istiaresini çağrıştırmaktadır (Goichon, s. 96). Filozofun görüşleriyle Leibnitz'in görüşleri arasında da bazı paralellikler görülmektedir; ilimler tasnifi ve evren telakkisi bakımından İbn Sînâ Leibnitz'in müjdecisi gibidir. İbn Sînâ'nın "cismanî kuvvetin tedricî olarak kuvveden fiile çıkması" şeklindeki hareket tanımı Leibnitz'in süreklilik görüşüne çok yakındır. Aynı şekilde bilginin teemmülle bilinç haline geldiğini söyleyen Leibnitz bu noktada da İbn Sînâ'ya yaklaşır. Varlıkta iyiliğin esas, kötülüğün ârizî olduğunu belirten İbn Sînâ ile Leibnitz'in optimizmi arasında da benzerlikler görülmektedir (Karlığa, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 438).

Öte yandan Spinoza'nın ontolojisinde önemli bir yer tutan kendiliğinden varlık ve cevher tanımı, İbn Sînâ'nın varlık tanımı ile örtüştüğü gibi vehim gücüyle ilgili açıklamaları, vâcip, mümkün ve zarûrî kavramlarına getirdiği yaklaşımlar da İbn Sînâ'nınkilerle paralellik arz etmektedir (Arnaldez, sy. 89-91 [1978], s. 168-169). Ayrıca Spinoza'nın din-felsefe ilişkisi, peygamberlik konusundaki görüşleriyle İbn Sînâ'nın görüşlerinde de yer yer benzerlikler görülmektedir. Her ne kadar Spinoza eserlerinde ondan söz etmezse de bu fikirlerin Latin ve yahudi filozofları aracılığıyla ona ulaşması mümkündür (Arslan, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s. 377 vd.).

3. Doğu'da ve Batı'da Oluşan İbn Sînâ Efsaneleri. Filozofun çeşitli kültür çevrelerinde yankılar uyandıran bir kişiliğe sa-

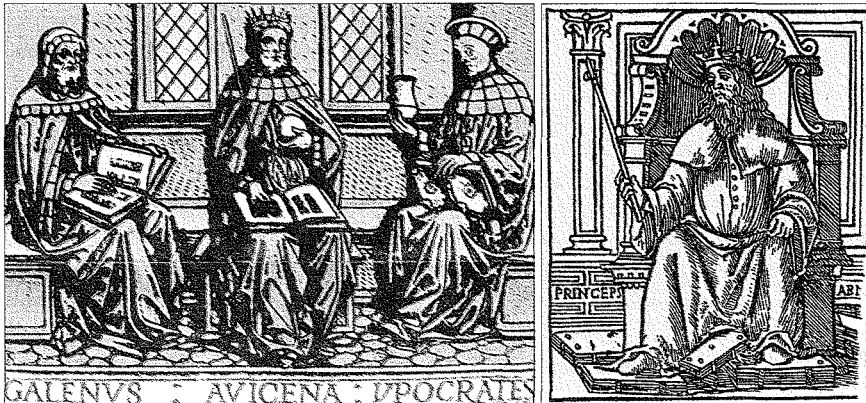
hip olmasının bir sonucu olarak Doğu'da ve Batı'da efsanevi bir İbn Sînâ imajı oluşmuştur. Filozof bazan bir masal kahramanı prens, bazan destanlara konu olan bilge ve ermiş kişi, bazan da taşı top-rağı altına çeviren bir büyücü, bir simyacı olarak tanıtılmıştır. İbn Sînâ'yı Bythinie kralı, Sevilla prensi diye tanıtanlar olduğu gibi Moritanya bir siyahî Arap, Fars veya Türk asıllı olarak gösterenler, hatta İspanyol ve hıristiyan yapanlar bile çıkmış; kendisinden 600 yıl önce yaşayan Saint Augustin ile mektuplaştığını söyleyenler ve Lokman Hekim'le özdeşleştirilenler dahi olmuştur. Padoalı ve Venedikli tıp profesörleri Prodosimo Muzio ile Pietro Rochabonelle'in birlikte hazırladıkları *el-Kânûn fi't-tıbb*'in 1476 Padoa baskısının sonunda, "Sevilla Prensi İbn Sînâ'nın eseri burada son buluyor" denilmekte, aynı ifadelerin eserin 1490 Venedik baskısında da tekrarlandığı görülmektedir. *el-Kânûn fi't-tıbb*'in lyonnais Symphorien Champier tarafından 1522'de Lugduni'de yapılan bir baskısında yer alan "Kurtubalı prens" in bu şehirde bir hastahane kurduğu, beraberinde Gazzâlî ve Fârâbî gibi iki dostu ile birlikte İbn Rüşd gibi bir düşmanın da çalıştığı ve onun İbn Rüşd tarafından zehirlendiği kaydedilmektedir. Paris'te bulunan *el-Kânûn fi't-tıbb*'in XIV. yüzyıla ait bir nüshasının (Bibliothèque Nationale, Latin, nr. 6917) 77. varakında yer alan bir resimde İbn Sînâ başında prenslik tacı, elinde kralık asâsı ile bir öğrencisinin karşısında otururken gösterilmektedir. Padoa pis-koposluğunun 1489'da İbn Rüşd'ün akıl-

ların birliği konusundaki görüşlerini ya-saklamak üzere neşrettiği kararda, ya-saklama gerekçeleri arasında İbn Rüşd'ün doktorların büyüğü ve pek çok kimsenin Bythinie kralı olduğunu iddia ettiği Sevil-lalı İbn Sînâ'yı zehirletmiş olması da kaydedilmektedir (d'Alverny, *Avicenne en Occident*, XV, 83). 1559'da Lyon'da İbn Sînâ'nın *el-Edviyetü'l-kalbiyye* adlı eserinin Latince çevirisini yeniden yayımlayan Jean Bruyer bazılarının İbn Sînâ'nın Arap, bazılarının da Moritanya olduğunu söylediklerini, başkalarının ise onun Kartacalı olduğunu bildirdiklerini kaydet-tikten sonra Malta adasıyla ilgili bir eser yazmış olan bir kişinin, halen o adada ya-şayan halkın İbn Sînâ'nın kullandığı te-rimleri kullanmakta olduğunu haber ver-diğini kaydeder. Marie T. d'Alverny, Vati-kan'da 1430-1460 yılları arasında yazıl-mış bir mecmua içerisinde İbn Sînâ ile Saint Augustin'in mektuplaşmalarını içeren "Epistola Avicennae ad Sanctum Augustinum" başlıklı bir metin bulmuş-tur.

Latin dünyasında yaygın olan Kurtu-balı veya Sevilalı prens tanımlamasının aynı yüzyılda İbrânî literatüründe de yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim XIV. yüzyılda İshâk el-Kurtubî, *el-Kânûn fi't-tıbb*'i şerh ederken bazı kişilerin İbn Sînâ'nın İspanyol asıllı olduğunu söylediklerini belirtir. Bu yanlış bilgiyi düzeltmek üzere Andreas Alpago, onun İspanyol değil İran kökenli olduğunu ispat etmek amacıyla, İbn Sînâ'nın hayatından bahseden *Siretü's-Şeyhî'r-Re'is*'in İbn Hallikân ve İbn Ebû Usaybia tarafından aktarılan metnini Latince'ye çevirme ge-reği duyduğunu kaydetmektedir (a.g.e., XIII, 190).

İran ve Türk edebiyatında da İbn Sînâ'nın efsanevi kişiliğini anlatan uzun ma-sallar ve destanlar mevcuttur. Bunlar ara-sında, XVI. yüzyılda Derviş Hasan Mehdi tarafından kaleme alınan *İbn Sînâ Kıs-saları* adlı kitap günümüze ulaşmamış-tır. Ancak bu eseri okuduğunu ve ondan faydalandığını bildiren Ziyâeddin Yahyâ *Gencine-i Hikmet* adlı bir destan kale-me almıştır. Mısır'da basılan (1256) bu eserin daha sonra Mısır ve İstanbul'da ondan fazla baskısı yapıldığı gibi Kazan'da da (1289) yayımlanmış ve Murad Muhtar Efendi tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (Ateş, s. 194). İbn Sînâ'nın efsa-nevi kişiliğinden bahseden diğer bir eser de Giritli Aziz Ali Efendi'nin *Muhayye-lât*'idir.

el-Kânûn fi't-tıbb'in 1510'da Pavia'da yayımlanan Latince tercümesinde İbn Sînâ'yı tıbbın hükümdarı gibi tahtta oturan Hipokrat ve Câlînûs ile gösteren resim ile eserin 1520-1522 tarihli Latince tercümesinde İbn Sînâ'yı Sevilalı prens kü-rsüsünde gösteren gravür



BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sînâ, *La métaphysique, du Shîfa* (trc. G. C. Anawati), Paris 1978, Önsöz, s. 67-68; Beyhâkî, *Tetimme*, s. 95-96; İbn Tufeyl, *Hay b. Yağ-zân* (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959, s. 63; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'* (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut, ts., s. 437-459; Sühreverdi el-Maktûl, *el-Meşârî' ve'l-muârahât* (*Opera Metaphysica et Mystica* içinde, nşr. H. Corbin), İstanbul 1945, s. 111; İbn Seb'in, *Büddü'l-ârif* (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 116; İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-âkl ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, VI, 252; Nürullah et-Tüsterî, *Me-câlîsü'l-mü'minîn*, Tahrân 1365 hş., II, 203; A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843, s. 389 vd.; Charles H. Haskins, *Studies in History of Medieval Science*, Cambridge 1907, s. 279; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1922, s. 551, 610-618; a.m.f., *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant*, Paris 1986, s. 102 vd.; a.m.f., "Avicenne en Occident", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XLIV, Paris 1969, s. 90-94, 97-98, 103, 104, 114; Roland de Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^{ème}-XIII^{ème} siècles*, Paris 1934, s. 5-12; A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1940; F. von Stenberghen, *Aristote en Occident*, Louvain 1946, s. 127-128; L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951; E. J. Rosenthal, "Avicenna's Influences on Jewish Thought", *Avicenna Scientist and Philosopher*, London 1952, s. 66-83; Yahyâ Mehdevî, *Bibliographie d'Ibn Sînâ*, Tahrân 1954; P. Brunet, "La science dans l'antiquité et le moyen âge", *Histoire de science*, Paris 1957, s. 193-366; G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris 1960, s. 95-121; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, s. 235-245; a.m.f., *En Islam iranien*, Paris 1972, III, 233 vd.; a.m.f., *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1979; Abdurrahman Bedevî, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, s. 74-102; N. Ushida, *Etude comparée de la psychologie d'Avicenne et d'Aristote*, d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, Tokyo 1968; F. Gabrieli, "The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe", *CHIs*, II/B, s. 851-889; Simon van Riet, "Influence de l'arabe sur la terminologie philosophique médiévale", *Acte de 5^{ème} congrès de philosophie médiévale*, Louvain 1971, I, 137-144; Abdülemîr el-A'sem, *el-Feylesüf Naşîrü'ddin et-Tûsi*, Beyrut 1980, s. 63; Albert Nasrî Nâdir, *en-Nefsü'l-beşerî 'inde İbn Sînâ*, Kahire 1980; A. C. Crombie, "Ortaçağ Bilim Geleneği Üzerine İbn Sînâ'nın Et-kisi" (trc. Mübahat Küyel), *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (haz. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 21-39; Hugonnard-Roche Henri, "La classification des sciences de Gundisalpinus et l'influence d'Avicenne", *Etudes sur Avicenne* (éd. J. Jolivet - R. Rashed), Paris 1984, s. 41-75; Edouard Weber, "La classification des sciences selon Avicenne à Paris vers 1250", a.e., s. 77-101; *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu: Bildiriler* (haz. Müjgân Cumbur - Orhan Doğan), Ankara 1984; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985;

Zeyneb Mahmûd el-Hudârî, *İbn Sînâ ve telâmî-zühû'l-Latin*, Kahire 1986; M. Watt, *İslâm'ın Avrupa'ya Tesiri* (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1986, tür.yer.; M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993; M. Thérèse d'Alverny, "İbn Sina et l'Occident médiéval", *Avicenne en Occident*, Paris 1993, I. makale, s. 8-11; a.m.f., "L'introduction d'Avicenne en Occident", a.e., II. makale, s. 12-16; a.m.f., "La tradition manuscrite de l'Avicenne latin", a.e., VI. makale, s. 67-78; a.m.f., "Avicenne et les médecins de Venise", a.e., XIII. makale, s. 177-198; a.m.f., "Survivance et renaissance l'Avicenne à Venise et Padoue", a.e., XV. makale, s. 77-102; Maurice de Wulf, "L'Augustinisme avicennisant", *Revue de néoscholastique de philosophie*, Louvain 1932, XXXIII, 11-39; a.m.f., "Courants doctrinaux dans la philosophie européenne du XIII^{ème} siècle", a.e., XXXIV, 5-20; Stefan Sweizavski, "Notes sur l'influence d'Avicenne sur la pensée philosophique latine du XV^{ème} siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, VIII, Paris 1933, s. 295-305; M. H. Vicaire, "Les porretaines et Avicennisme avant 1215", *Revue des sciences*, XXVI, Paris 1937, s. 449-482; P. Mesnard, "Le millénaire d'Avicenne et ses répercussions", *Annales de l'institut d'études orientales*, XI, Alger 1953, s. 41-42; P. M. de Contenson, "Avicennisme latin et vision de dieu au début du XIII^{ème} siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXVI, Paris 1959, s. 29-97; a.m.f., "Saint Thomas et l'Avicennisme latin", *Revue des sciences*, LXIII, Paris 1959, s. 3-31; J. E. Ribera, "Nuevos Datos sobre los Traductores / undisalvi y Juan Hispano", *al-Andalus*, XXXI, Madrid-Grenada 1966, s. 267-280; Chr. von Nispen tot Sevenaer, "La pensée religieuse d'Avicenne vue par Gilles de Rome", *MIDEO*, VIII (1964-66), s. 209; İbrahim Madkour, "Duns Scott entre Avicenne et Averroès", a.e., IX (1967), s. 119-131; R. Arnaldez, "Spinoza et la pensée arabe", *Revue de synthèse*, sy. 89-91, Paris 1978, s. 168-169; J. Michot, "Tables de correspondance des «Ta'liqât» d'Al-Fârâbî, des «Ta'liqât» d'Avicenne et du «Liber Aphorismorum» d'Andrea Alpago", a.e., XV (1982), s. 231-249.



H. BEKİR KARLIÇA

Literatür. İbn Sînâ'nın fikirleri, talebeleri ve eserleri vâsıtasıyla hem İslâm hem de Batı düşüncesini doğrudan etkilemiş, bundan dolayı onun fikirleri ve eserleri birçok araştırmaya konu olmuştur. İbn Sînâ, XI. yüzyıldan itibaren eserlerinin Latince'ye ve zamanla diğer Batı dillerine tercüme edilmesi ve bunları okuyan Ortaçağ düşünürlerinin çalışmaları vâsıtasıyla Batı'da önemli bir tesir icra ettiği gibi onun düşüncesi de muhtelif şekillerde araştırma ve tartışma konusu olmuştur. Buna karşılık XIX. yüzyılın ortalarından itibaren şekillenen şarkiyatçılıkla birlikte İbn Sînâ bir düşünce kaynağı olmaktan çok İslâm dünyası-

nı anlamak için bir vesile, ilim ve fikir tarihinin bir konusu olarak görülmüş ve bu çerçevede ele alınmıştır. Filozofla ilgili yazıların önemli bir kısmını onun eserleri hakkındaki çalışmalar teşkil etmektedir. Bu eserlerin çeşitli kütüphanelerdeki yazma nüshaları, bunlar üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likler, eserlerin neşirleri ve tıpkıbasımları, çeşitli dillere tercümeleri ve filozof hakkında yapılan çalışmaların değerlendirilmesi de İbn Sînâ literatüründe önemli bir yekün teşkil etmektedir. Bunun yanında hicrî 1370 (1950) ve milâdî 1980 yıllarında iki defa kutlanan doğumunun 1000. yılı münasebetiyle İbn Sînâ ile ilgili araştırmalarda bir yoğunlaşma gözlenmiştir.

Biyografi. İbn Sînâ hakkındaki en eski kaynak Ebû Ubeyd el-Cûzcânî'nin yazdığı hayat hikâyesidir. İbn Ebû Usaybia'nın *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etubbâ'* adlı eserinde kaydettiği bu biyografi (s. 437-459), M. Şerefettin Yaltkaya tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ* adlı eser içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1937). Diğer klasik kaynaklardan bazıları da şunlardır: İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'* (Kahire 1326, s. 268-278); İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (II, 157-162); Gıyâseddin Hândmîr, *Düstûrü'l-vüzerâ'* (telif, tercüme ve ta'lik: Harbî Emîn Süleyman, Kahire 1980, s. 225-233); Zahirüddin Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm* (nşr. Memdûh Hasan Muhammed, Kahire 1996, s. 65-81); Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî, *Nüket fi ahvâli's-Şeyhi'r-Re'is İbn Sînâ* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952). Beyhakî, İbnü'l-Kiftî ve İbn Ebû Usaybia'nın eserlerinde yer alan İbn Sînâ'nın hayat hikâyesi, *Sîretü İbn Sînâ* adıyla bir araya getirilerek Hikmet Hamsî tarafından yapılan Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Dımaşk 1982). William E. Gohlman da İbn Sînâ'nın *Sîretü's-Şeyh* adlı otobiyografisini klasik eserlerde bulunan başka rivayetlerle birlikte derleyerek açıklamalar ve notlarla birlikte *The Life of Ibn Sînâ. A Critical Edition and Annotated Translation* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (New York 1974).

Binbir gece masallarından biri de İbn Sînâ'ya dairdir. Ayrıca İbn Sînâ ile ilgili birçok menâkıb kitabı (M. Çayırdağ, "Yeni Bir Eski Türkçe Yazma İbni Sînâ Halk Hikâyeleri", *İbni Sînâ, Gevher Nesibe Sultan Adına Düzenlenen "İbni Sînâ Kongresi"*

Tebliğleri, s. 385-405) ve muhtelif kassa kitapları arasında Giritli Aziz Ali Efendi'nin *Muhayyelât*'ında olduğu gibi (*Muhayyelât-ı Aziz Efendi*, nşr. H. Alacatlı, Ankara 1999) İbn Sînâ'nın konu edildiği hikâyeler de bulunmaktadır (Saim Saka-oğlu, "Türk Halk Masalları Üzerine Ebu Ali Sînâ Hikayelerinin Tesiri", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, nşr. M. Cunbur-O. Doğan, Ankara 1984, s. 501-522).

İbn Sînâ'nın hayatına dair yapılan yeni araştırmalardan bazıları şunlardır: G. Gabrieli, "Biografie e Bibliografie di Scienziati Arabi. Avicenna" (*Archivio di Storia della Scienza*, IV [1923], s. 258-270); Aydın M. Sayılı, "Was Ibnî Sînâ an Iranian or a Turk?" (*ISIS*, XXXI [1939], s. 8-24); M. Şemsettin Günaltay, "İbn Sînâ'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi" (*TTK Belleten* IV, sy. 13 [1940], s. 1-37); Anne M. Goichon, "La personnalité d'Avicenne", (*IBLA*, XV [1952], s. 265-282); Ali Akbar Sulaimi, "Sarguzasht Shaikh'al-Rais Abul Ali Sînâ" (*Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta 1956, s. 29-46); Syed Hasan Burney, "A Critical Survey of the Anecdotes Relating to Ibn Sina in the Charhar Maqalah" (*Indo-Iranica*, IX [Calcutta 1956], s. 32-44); Nûrullah Lârûdî, *Nâbi-ğa-i Şark (Hürşid-i Bî Ğurûb)*, Ebû 'Alî Sînâ (Tahran, ts.); S. van Riet, "Données biographiques pour l'histoire de Shifâ d'Avicenne" (*Académie royale de Belgique, bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, V. série, LXVI/10 [1980], s. 314-329); Nihat Keklik, "Türk Filozofu İbn Sînâ (980-1037), Hayatı ve Eserleri" (*Felsefe Arkivi*, sy. 22-23 [1981], s. 1-53); M. Masumi, "Fresh Light on Ibn Sînâ's, "Sarguzasht" (*Indo-Iranica*, XXXIV [1981], s. 20-40); Ca'fer Âl-i Yâsîn, *Feylesûfün 'âlim, Dirâse tahlîliyye li-hayâti İbn Sînâ ve fikrihi'l-felsefi* (Beyrut 1984); Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ ve Seyahat" (*Erdem*, XIV [1987], s. 1-40); S. E. Dîbâcî, *İbn Sînâ be Rivâyet-i İşkûrî ve Ardekânî* (Tahran 1364; eserde, IX. yüzyılda yaşayan Kutbüddin el-Lâhicî'nin *Maḥbûbû'l-kulûb* adlı kitabı ile Dîbâcî'nin, XII. yüzyılda yaşamış Ardekânî'nin Farsça'ya tercüme ve şerhettiği eseri esas alınarak İbn Sînâ'nın tasavvufî görüşleriyle hayatı arasındaki ilgi araştırılmaktadır); Dimitri Gutas, "Avicenna's Madhab, with an Appendix on the Question of his Date of Birth" (*Quaderni di Studi Arabi*, V-VI [1987], s. 323-336). İbn Sînâ'nın hayatı hakkında daha ziyade ro-

man tarzında birçok kitap da yazılmıştır. H. Rızâ'nın *Merd-i Hezâr Sâle. Ferâz-hây ez Zindeğî İbn Sînâ* (Tahran 1989), G. Sinoué'nin *Avicenne ou la route d'Ispahan* (Paris 1989) ve N. Gordon'un *The Physician* (New York 1986) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

Genel Çalışmalar. İbn Sînâ'nın hayatı, eserleri ve düşüncesi hakkında genel bilgi veren pek çok eser yazılmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Carra de Vaux, *Les grandes philosophes: Avicenne A. H. 370-428/A. D. 980-1037* (Paris 1900, Amsterdam 1974; eserin tanıtımı için bk. René Basset, *Revue de l'histoire des religions*, XLVI/1 [Paris 1902], s. 110-116); Anne M. Goichon, *Introduction à Avicenna, son épître des définitions* (Paris 1933) ve *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ* (Paris 1937); Soheil Muhsin Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (London 1958, Westport 1980); Mehmet Naci Bolay, *İbn-i Sina* (Ankara 1988); Lcen E. Goodman, *Avicenna* (London 1992); Cîrâr Cihâmî, *İbn Sînâ huzûruhü'l-fikrî ba'de elfî 'âmî* (Beyrut 1991); M. Hasan, *İbn Sînâ: Abkariyyü'l-felsefe ve't-tîb ve 'ilmî'n-nefsi ve's-şî'ri ve'l-mûsikâ* (Beyrut 1977); Muhammed Kâmil el-Hür, *İbn Sînâ, hayâtühü âşâruhü ve felsefetühü* (Beyrut 1991); R. Ramon Guerrero, *Avicenna (ca. 980-1037)* (Madrid 1994); Sonja Burchard Brentjes, *İbn Sînâ (Avicenna): der fürstliche Meister aus Buchara* (Leipzig 1979); Sarı Anwar Nuseibeh, *The Foundations of Avicenna's Philosophy* (doktora tezi, 1978-1979, Harvard University); N. Rakhmatullaev, *Filosofskie uzglyady İbn Sino u knige "Ukazaniya i nastavleniya"* (Dushanbe 1980); Fâzıl Ubeyd Ömer, *eş-Şeyhu'r-Re'is İbn Sînâ* (Riyad 1989); Vasilii Ternovskii, *Ibn Sînâ (Avitsenna)* (Moskova 1969); Sâdık Gevherî'n, *Hüccetü'l-Haḳ Ebû 'Alî İbn Sînâ* (Tahran 1952; 1970-1989 yılları arasında neşredilmiş diğer bazı İbn Sînâ monografileri için bk. Jules L. Janssens, *An Annotated Bibliography*, s. 109-113).

İbn Sînâ Bibliyografyaları. İbn Sînâ'nın eserleri ve bunlar hakkında yapılan araştırmalarla ilgili ilk ciddi bibliyografya çalışması Osman Nuri Ergin tarafından yapılarak İbn Sînâ'nın ölümünün 900. yılı münasebetiyle 1937 yılında hazırlanan anma kitabında neşredilmiştir (*Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstâdı İbni Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İ-

tanbul 1937). Ergin, bu bibliyografya içinde on beş sayfalık eksik bir İbn Sînâ literatürü de yayımlamış, Brockelmann da GAL'ın İbn Sînâ'ya dair kısmında hemen hemen tamamıyla Osman Ergin'in bu çalışmasına dayanmıştır. Daha sonra çalışmasını gözden geçiren Ergin, bunu müstakil bir kitap olarak *İbni Sina Bibliyografyası* adı altında neşretmiştir (İstanbul 1956). Filozofun eserleri hakkında yapılan diğer önemli iki çalışma da George C. Anawati ile (*Mü'ellefâtü İbn Sînâ: Essai de bibliographie avicennienne*, Kahire 1950), Yahyâ Mehdevî (*Fihrist-i Nüşâhâ-yı Muşannefât-ı İbn Sînâ*, Tahran 1954) tarafından gerçekleştirilmiştir. Hans Dabibler tarafından *Handbuch der Orientalistik*'in XLIII. cildi olarak hazırlanan İslâm felsefesi bibliyografyasında da (*Bibliography of Islamic Philosophy*, I-II, Leiden 1999) geniş bir İbn Sînâ literatürü bulunmaktadır (II, 263-298).

Saîd-i Nefîsî'nin hazırladığı *Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne*'de (Tahran 1953) toplam 295 adet çalışma adı zikredilmiştir. Jules L. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)* başlıklı eserinde (Leuven 1991), temel Batı dillerinde yapılmış çalışmalar yanında İbn Sînâ'nın eserlerinin bu yıllarda gerçekleştirilen Farsça ve Arapça neşirlerini, Türkçe ve Rusça çalışmaları da zikretmektedir. Anawati, *Mü'ellefâtü İbn Sînâ*'da seçme bir bibliyografya verdiği gibi (s. 330-351) Yahyâ Mehdevî de *Fihrist*'te Farsça ve Arapça araştırmalar yanında (s. 401-413; bu yayınlarda bulunan bazı yanlışları düzeltmek ve bazı eksikliklere işaret eden bir yazı için bk. Georges Vajda, "Bibliographie d'Ibn Sînâ", *REI*, XXII [1954], s. 163-166) Batı dillerinde yapılmış çalışmalardan da bir seçme bibliyografya vermektedir (s. 1-20). Müjgân Cunbur, Türkiye'de 1983-1986 yılları arasında İbn Sînâ'ya dair yayınlar hakkında bir bibliyografya hazırlamıştır (*İbn Sînâ (980-1030) Anma ve Tanıtma Toplantıları 1984-1985-1986*, Ankara 1987 içerisinde, s. 19-29). Bu eser içinde Suzan Köksal tarafından hazırlanmış, Türkiye'de ve Batı'da İbn Sînâ ile ilgili olarak yapılan bazı araştırmaları ihtiva eden bir bibliyografya daha bulunmaktadır (s. 154-165).

Marie-Thérèse d'Alverny, İbn Sînâ'nın eserlerinin Latince tercümelerinin yazma nüshaları hakkında bir çalışma yaparak bölümler halinde neşretmiştir ("Avicenna Latinus", *Archives d'histoire doctrinale*

et littéraire du moyen âge, XXVIII [1961], s. 281-316; XXIX [1962], s. 217-233; XXX [1963], s. 221-272; XXXI [1964], s. 271-286; XXXII [1965], s. 257-302; XXXIII [1966], s. 305-327; XXXIV [1967], s. 315-343; XXXV [1968], s. 301-335; XXXVI [1969], s. 243-280; "Avicenna Latinus. Supplementum", a.e., XLVII [1972], s. 321-341). Çeşitli kütüphanelerde bulunan yazmalarla ilgili olarak hazırlanan bazı önemli çalışmalar da şunlardır: Fuâd Seyyid (*İbn Sînâ ve mü'ellefâtühü ve şürûhuha'l-mahfûza bi-Dâri'l-kütübi'l-Miṣriyye*, Kahire 1950; M. M. Anawati, "La tradition manuscrite orientale de l'oeuvre d'Avicenne", *Revue Thomiste*, LIX [1951], s. 407-440; Y. el-Khachab, "Avicenne et les manuscrits d'Iran", *Revue du Caire*, XIV, nr. 141 [juin 1951], s. 172-183; Ettore Rossi, "Quelques contributions à la bibliographie italienne sur Avicenne", *Le livre de millénaire d'Avicenne*, Tahran 1956 içinde, IV, 159-163; R. Gonzales Castrillo, *Rhazès y Avicenna en la Biblioteca de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense: Description de su obra medica impresa y cementarios*, Madrid 1984).

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde İbn Sînâ hakkında kaleme alınan yazıların en kapsamlı listesini Ali Haydar Bayat hazırlamıştır (*İbni Sînâ, Gevher Nesibe Sultan Adına Düzenlenen "İbni Sînâ Kongresi" Tebliğleri* [nşr. Ahmet Hulusi Köker – Cihat Tunç], Kayseri 1984, s. 407-429). Eserde İbn Sînâ ile doğrudan veya dolaylı olarak alakalı 458 kitap, makale ve gazete yazısının başlıkları kaydedilmiştir. Otto Spies, "Der deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas" başlıklı yazısında (*Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta 1956, s. 93-103) 1950'li yıllara kadar XX. yüzyılda İbn Sînâ hakkında yapılan Almanca çalışmaların bir değerlendirmesini yapmıştır. George C. Anawati de "Chronique avicennienne 1951-1960" başlıklı yazısında (*Revue Thomiste*, LX [68^e année, 1960], s. 614-634) İbn Sînâ'nın doğum yıldönümü kutlamaları vesilesiyle yapılan faaliyetleri ve bu dönemde gerçekleştirilen yayınları ele almıştır. Georges Vajda'nın "Récentes études avicenniennes" (*JA*, CCXL [1952], s. 219-230) ve Anne Marie Goichon'un, "Réponse aux 'Récentes études avicenniennes' de M. G. Vajda", (*JA*, CCXL [1952], s. 497-511) başlıklı çalışmaları da kayda değer ürünlerdir.

Sovyetler Birliği'nde 1953-1973 yılları arasında İbn Sînâ üzerine yapılan çalış-

malar hakkında seçme bir bibliyografya hazırlanmıştır (Muhammed Saber Khan, "Soviet Publications on İbn Sînâ- a Selected Bibliography [1953-1973]", *Muslim World Book Review*, III/3 [1983], s. 57-68). P. Mesnard "Le millénaire d'Avicenne et ses repercussions sur l'histoire de la philosophie" (*Annales de l'institut d'études Orientale*, XI [Algiers 1953], s. 41-59) ve Anne M. Goichon "Philosophie et histoire des sciences" (*Cahier de Tunisie*, III/1 [1955], s. 17-40) başlıklı yazılarında İbn Sînâ ile ilgili olarak yapılan anma faaliyetlerinin ilim ve düşünce tarihi yazarlığı açısından ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını incelemişlerdir. G. Farid ise "The Postage Stamps on Avicenna" başlığını taşıyan yazısında (*Indo-Iranica*, XXXIV (1981-1982), s. 66-69) çeşitli ülkelerde çıkarılan İbn Sînâ'ya dair hatıra pullarından 1948-1974 yılları arasında basılanları konu edinmiştir. Ahmed Gassân Sebânû, bazı ansiklopedilerde İbn Sînâ hakkında yazılan maddeleri derleyerek Arapça'ya tercüme etmiş ve bunları kitap halinde neşretmiştir (*İbn Sînâ fi devâ'iri'l-ma'ârifil-'Arabiyye ve'l-'âlemiyye ve kütübi'l-a'lâm*, Dimaşk 1984).

Anma Toplantıları ve Sempozyumlar. Çeşitli zamanlarda İbn Sînâ ile ilgili olarak düzenlenmiş toplantılarda sunulan tebliğler daha sonra yayımlanmıştır. Bu türün ilk çalışmalarından olan Osman Ergin'in yukarıda adı geçen eserinin yayımlanmasının ardından 1950 (1370) yılında hicri takvime göre filozofun doğumunun 1000. yılı kutlamaları yapılmış, başta Mısır ve İran olmak üzere muhtelif ülkelerde ilmi toplantılar düzenlenerek buralarda sunulan bildiriler kitap haline getirilmiş, çeşitli dergiler de İbn Sînâ özel sayıları çıkarmıştır. UNESCO tarafından 1978'de yapılan davetin de etkisiyle milâdî takvime göre filozofun doğumunun 1000. yılına tekabül eden 1980'de birçok ülkede İbn Sînâ'yı anma toplantıları tertip edilmiş, kitaplar yazılmış, dergilerin İbn Sînâ özel sayıları yayımlanmıştır (bu toplantılar ve bir bibliyografya çalışması için bk. Jules L. Janssens, *An Anotated Bibliography on İbn Sînâ [1970-1989]*, Leuven 1991).

İbn Sînâ hakkında 1980'li yıllarda yapılan ilmi toplantılarda sunulan tebliğler de kitap haline getirilmiştir. Bunlardan Türkiye'de yayımlananlar şunlardır: *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Aydın Sayılı, Ankara 1984);

İbni Sînâ, Gevher Nesibe Sultan Adına Düzenlenen "İbni Sînâ Kongresi" Tebliğleri (nşr. Ahmet Hulusi Köker – Cihat Tunç, Kayseri 1984); *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (hazırlayan M. Cunbur – O. Doğan, Ankara 1984); *İbn Sînâ (980-1030) Anma ve Tanıtma Toplantıları 1984-1985-1986* (Ankara 1987); *Acts of the International Symposium on İbn Turk, Khvârezmî, Fârâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ (Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Bîrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990). Türkiye dışındaki ülkelerde yapılan toplantılar sonucunda ortaya çıkan bazı yayınlar da şunlardır: *el-Kitâbü'z-Zehabi İ'l-Mihricânî'l-elfi li-zikrâ İbn Sînâ* (Kahire 1952); George C. Anawati, "En marge d'un millénaire: Avicenna à Bagdad" (*Mardis de Dar el-Salam*, 1952, s. 225-243); G. Lazard, "Publications iraniennes à l'occasion du millénaire d'Avicenne" (*REI*, XXII [1954], s. 151-166); *Le livre du millénaire d'Avicenne* (I-VI, Tahran 1956); *Avicenna Commemoration Volume* (nşr. Courtois, Calcutta 1956); *Avicenna: Thousandth Anniversary* (Articles by Iago Galdston, George Sarton, Ali Gholi Ardalan, Arthur Upham Pope. *Bull. N. Y. Acad. Med.*, XXXI [1955], s. 300-334; son derginin bu sayısı İbn Sînâ'nın 1000. doğum yılı dönümüne tahsis edilerek adları zikredilen ilim adamlarının İbn Sînâ'ya dair çeşitli makaleleri neşredilmiştir). Dimaşk'ta yayımlanan *et-Türâşû'l-'Arabî* dergisinin 2. yılının 4 ve 5. sayıları bir cilt halinde İbn Sînâ'nın doğumunun 1000. yılı vesilesiyle İbn Sînâ özel sayısı olarak çıkarılmış ve bu sayıda on sekiz ilim adamının yazıları neşredilmiştir. 1980'de Doğu Almanya'da yapılan ilmi toplantıda sunulan tebliğler de yayımlanmıştır: *Avicenna / İbn Sînâ 980-1036: Materialien einer wissenschaftlichen Arbeitstagung am 25. und 26.2.1980 (Band I: Probleme der Philosophie. Band II: Wissenschaftsgeschichte, Halle 1980); Mecmû'a-i Makâlât ve Suhanrânihâ-yi Hezâra-i İbn Sînâ* (Tahran 1981); *eş-Şeyhu'r-Re'îs Ebû 'Alî el-Hüseyn b. 'Abdillâh (İbn Sînâ) bi-münâsebeti'z-zikrâ el-elfiyye li-mevlidi-hî* (Dimaşk 1981); J. Jolivet – R. Rashed, *Etudes sur Avicenne* (Paris 1984); *İbn Sînâ Symposium on Heterocyclic Chemistry (3rd: 1991 Aswan; Assiut & Vienna 1991)*.

İbn Sînâ, XX. yüzyılın başlarına kadar Batı'da genel felsefe tarihi eserlerinde

önemli bir yer edinirken (meselâ H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1845, VIII, 18-58; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mainz 1865, II, 23-58; a.mlf., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1888, I, 329-336) daha sonra hem İslâm dünyasında hem de Batı'da yazılan İslâm felsefesi ve genel İslâm düşüncesi tarihiyle ilgili eserlerde ağırlıklı olarak ele alınmıştır.

Mantık ve Bilgi Teorisi. İbn Sînâ'nın mantıkla ilgili eserleri veya eserlerinin bu ilme dair bölümleri hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: P. Vattier, *La logique de fils de Sînâ communément appelé Avicenne* (Paris 1653); C. Prantl, *Geschichte der Logik II* (Leipzig 1861, s. 318-361); Miklos Maroth, *İbn Sînâ und die peripatetische "Aussagenlogik"* (Leiden 1989); Harold H. Spenser, *Avicenna to Ghazipuri. Studies in Eastern Islamic Logic* (London 1990; 450 sayfa hacmindeki eser, İbn Sînâ mantığı hakkında bugüne kadar yapılmış en kapsamlı çalışmadır); N. Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna* (Dordrecht 1973); Ca'fer Âl-i Yâsîn, *el-Man'ıku's-Sînevî* (Beyrut 1983); Bilâl Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* (İstanbul 1995); D. B. Haneberg, "Zur Erkenntnislehre von Ibn Sînâ und Albertus Magnus" (*Abhandlungen der Philos.-Philologischen Classe der Akademie der Wissenschaften*, XI [München 1868], s. 189-268); E. Bertola, "La noetica di Avicenna" (*Riv. di filos. neo-scol.*, LXIV [1972], s. 169-212); B. Bazan, "La noética de Avicenna" (*Revista de Filosofia* [Maracaibo], III [1980], s. 115-138); Farid Jabre, "Le sens de l'abstraction chez Avicenne" (*Mélanges de l'université Saint Joseph*, L/1 [1984], s. 283-309); Edouard Weber, "La classification des sciences selon Avicenne à Paris vers 1250" (*Études sur Avicenne* [éd. Rashed – Jolivet], Paris 1984 içinde, s. 41-75).

Metafizik. Bu alanda yapılan çok sayıda çalışmaları arasında şunlar zikredilebilir: Anne M. Goichon, *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne)* (Paris 1937) ve "The Philosopher of Being" (*Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta 1956, s. 107-117); Ahmet Hamdi Akseki, *Ruhیات - Mabaddettabia (Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstâdi İbni Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul 1937); Emil L. Fackenheim, "The Possibility of

the Univers in al-Fârâbî, Ibn Sînâ and Maimonides" (*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XVI [1946-1947], s. 39-70); Miguel Cruz Hernandez, *La metafisica de Avicenna* (Granada 1949); Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris 1951); George N. Atiyeh, *Avicenna's Conception of Miracles* (doktora tezi, 1954, University of Chicago); Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (I, *Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Téhéran - Paris 1954; II, *Le récit de Hayy ibn Yağzan*, Paris 1954; İng. trc. W. R. Trask, *Avicenna and the Visionary Recital*, New York 1960; Texas 1980); Bûlus Mes'ad, *el-Vücûd ve'l-mâhiyye fi nazari'l-Kıddis Tûmâ el-Akvînî ve'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd* (Kahire 1955); Paul Wernst, *Die Seins- und Gotteslehre des Buches "an-Nukat wa'l-Fawâ'id" des Ibn Sînâ (Avicenna). Erstmalig veröffentlicht, übersetzt und erklärt nach der Unikum-Handschrift Fayzullah 1217* (Tübingen 1958); Osman Chahine, *Ontologie et théologie chez Avicenne* (Paris 1962); Muhammad M. Berruin, *The Concept of Substance in the Philosophy of Ya'kûb al-Kindî and Avicenna (Ibn Sînâ)* (doktora tezi, 1971, Durham Üniversitesi); Herbert A. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect" (*Viator*, III [1972], s. 109-178); *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect* (New York 1992) ve *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York - Oxford 1987, s. 281-335); Parviz Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sînâ)* (London - New York 1973); Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara 1974) ve *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara 1983); İdris Mansûri, *Onthologie et mystique chez Avicenne* (doktora tezi, 1975-1976, Université de Paris - Sorbonne); E. Buschmann, *Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicenna* (Frankfurt/Main 1979); Ghassan Finianos, *Les grandes divisions de l'être "maujûd" selon Ibn Sînâ* (Fribourg 1976); George C. Anawati, "Introduction historique à une nouvelle traduction de la métaphysique d'Avicenne" (*MIDEO*, XIII [1977], s. 171-252); Mustafa Hüseyinî Tabatabâi, *Nağd-i Ârâ'-i İbn Sînâ der İlâhiyyât* (Tahran 1982); Mübahat Tür-

ker Küyel, "İbn Sînâ'da 'al-'Akl al-Fa'âl'in Kökleri" (*İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Ankara 1984, s. 591-670); "İbn Sînâ'nın 'al-'Akl al-Fa'âl'ine Bir Adım Olarak Fârâbî'de Siyâset" (*a.g.e.*, s. 671-706); "İbn Sînâ ve 'al-'Akl al-Fa'âl'" (*a.g.e.*, s. 707-747) ve "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler" (*a.g.e.*, s. 749-792); D. Burrell, *Knowing the Unknowable God, Ibn Sînâ, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame 1986); Yegane Shayegan, *Avicenna on Time* (doktora tezi, 1986, Harvard Üniversitesi); Hasan Mecîd el-Ubeydî, *Nazariyyetü'l-mekân fi felsefeti İbn Sînâ* (Bağdad 1987); H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ Metafizigi ile Descartes Metafiziginin Karşılaştırılması* (doktora tezi, 1991, Atatürk Üniversitesi); Sâlim Mirşân, *el-Cânibü'l-İlâhî 'inde İbn Sînâ* (Beyrut 1992); Lan Richard Netton, *Allah Transcendent* (London - New York 1989, s. 149-202).

Tabiiyyât. Bu alanda çok sayıda makalenin yanında çeşitli kitaplar da yazılmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Muso Dinorshoev, *Naturfilosofiy Ibn Siny* (Duşanbe 1985); Muhammed Âtîf el-İrâkî, *el-Felsefetü't-Tabî'iyye 'inde İbn Sînâ* (Kahire 1971); Muhammed Ma'zûz, *el-'İlm ve'l-metâfizikâ beyne İbn Rüşd ve İbn Sînâ* (doktora tezi, 1990-1991, Rabat Edebiyat Fakültesi); Ali Abdullah ed-Deffâ, *el-Menâhî el-'ilmîyye 'inde İbn Sînâ* (Tâif 1987); Bülhamâyir Muhtâr, *Nazariyyâtü't-tabî'iyyât 'inde İbn Sînâ* (Beyrut 1986). Eilhard Wiedemann'ın çeşitli dergilerdeki yazıları Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir (E. Wiedemann, *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, Bd. II, Frankfurt am Main 1984; Batılı bilim tarihçilerinin eserlerinde İbn Sînâ'yı nasıl ele aldıklarına dair genel bir değerlendirme için bk. Roderick W. Home, "Ibn Sînâ and Western Historians of Science", *IQ*, XXV [1981], s. 75-85).

Tasavvuf. İbn Sînâ, eserlerinin bazılarını kısmen veya tamamen tasavvufî konulara ayırmış olup onun bu yönünü ele alan çeşitli makaleler yanında kitaplar da telif edilmiştir. Louis Gardet'nin *La connaissance mystique chez Ibn Sînâ et ses pré-supposés philosophiques* (Kahire 1952); T. Pürmândariyân'ın *Remz ü Dâstânhâ-yı Remzi der Edeb Fârsî, Taḥlîlî ez Dâstânhâ-yı 'İrfân-ı Felsefe-i İbn Sînâ ve Sühreverdî* (Tahran 1986, 1988); Hasan Âsî'nin *et-Tefsîrû'l-*

Qur'ânî ve'l-luğatü's-şûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ (Beyrut 1403/1983; müellif bu eserde, tefsir ve tasavvuf tarihine dair bir girişin ardından İbn Sînâ'nın tasavvuf ve Kur'an tefsirine dair görüşlerini kısaca ele aldıktan sonra bu konularla ilgili bazı metinleri neşretmiştir); Abdülhalîm Mahmûd'un *et-Taşavvuf 'inde İbn Sînâ* (Kahire 1965); Shams İnâtî'nin *Ibn Sînâ and Mysticism: Remarks and Admonitions* (London 1996; *el-İşârât*'ın dördüncü kısmının tercümesi ve bu kısım üzerinde yapılan bir araştırmadır; tanıtımı ve tenkid için bk. Sami S. Hawi, "Ibn Sînâ and Mysticism", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, XV/1 [1998], s. 91-106) bunlardan bazılarıdır.

Psikoloji ve Antropoloji. Bu konularla ilgili kitaplar arasında şunlar zikredilebilir: Jan Bakoş, *Psychologie d'Ibn Sînâ (Avicenne)* (Prague 1956); Fethullah Huleyf, *İbn Sînâ, Mezhebühü fi'n-nefs, dirâsât fi'l-kaşideti'l-'anyiyye* (Beyrut 1982); Abduh el-Hulv, *İbn Sînâ, Feyle-sûfû'n-nefsi'l-beşeriyye* (Beyrut 1978); Muhammed Hayr Araksûsî, *İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-insâniyye* (Beyrut 1982); Albert Nasrî Nâdir, *İbn Sînâ ve'n-nefsü'l-insâniyye* (Beyrut 1960); Muhammed Osman Necâtî, *el-İdrâkû'l-hissî 'inde İbn Sînâ* (Kahire 1948, 1961, genişletilmiş 3. bs. Kahire 1980; Cezayir 1985); N. Ushida, *Etude comparée de la psychologie d'Avicenne et d'Aristote, d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin* (Tokyo 1968); Faysal Bedir Avn, *Nazariyyetü'l-ma'rife 'inde İbn Sînâ ma'a beyâni meşâdirihâ ve âsârihâ* (Kahire 1977); Moussa Amid, *Essai sur la psychologie d'Avicenne* (Geneve 1940); Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul 1993).

Ahlâk ve Siyaset. Bu alanda yazılan çok sayıda kitap ve makaleden bazıları şunlardır: Muhammed Yûsuf Mûsâ, *en-Nâhiyyetü'l-ictimâ'iyye ve's-siyâsiyye fi felsefeti İbn Sînâ* (Kahire 1952); Erwin I. Jakob Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge 1958, s. 143-157); Jean R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne* (Louvain 1987); Ahmed Muhammed Ebû Zeyd, *el-Ḥayr ve's-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye, dirâse muḳârene fi fikri İbn Sînâ* (Beyrut 1991). Jean R. Michot, adı geçen eserinden önce "Les sciences physiques et métaphysiques selon la *Risâlah fi aqsâm al-'ulûm* d'Avicenne. Essai de traduction critique" (*Bulletin de philosophie médiévale*, XXII

[1980], s. 62-73); "Avicenne et la destinée humaine. A propos de la résurrection des corps" (*Revue philosophique de Louvain*, LXXIX [1981], s. 453-483); "L'épître sur la connaissance de l'âme rationnelle et ses états attribuées à Avicenne" (*Revue philosophique de Louvain*, LXXXII [1984], s. 479-499) başlıklı makaleleri yazmıştır. Son makalede müellif, *Risâle fi ma'rife-ti'n-nefs*'in İbn Sînâ'ya ait olmadığını ileri sürmekte, Michael Marmura ise bu iddiayı haklı çıkaracak herhangi bir güvenilir delil olmadığını söylemektedir (*Avicenna and Kalâm*, s. 203).

Matematik ve Mûsiki. İbn Sînâ'nın bu yönlerinin yeterince incelenmediği görülmektedir. Bu konuyla ilgili bazı çalışmalara örnek olarak şunlar sayılabilir: K. Lokotsch, *Avicenna als Mathematiker, besonders die planimetrischen Bücher seiner Euklidübersetzung* (Bonn 1913); Abdullah ed-Deffâ ve K. Stroyls, "Ibn Sînâ as a Mathematician" (*İbn Sînâ. Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* [ed. Aydın Sayılı], Ankara 1984, s. 67-140) ve *Studies in the Exact Sciences in Medieval Islam* (Dhahran 1984, s. 60-118). İbn Sînâ'nın mûsikiyle ilgili görüşlerine dair şu iki eser de kayda değer çalışmalardır: Muhammed Sâlih ed-Dâlî, *'İlmü'l-eşvât 'inde İbn Sînâ* (İskenderiye, ts.); M. el-Hefny, *İbn Sînâ's Musiklehre* (Berlin 1931).

Biyoloji ve Tıp. Ortaçağ Avrupası'nda İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-ṭıbb*'i üzerine yapılan tercüme ve şerhler oldukça önemli bir yekûn tutmaktadır. Willy Eckleben, 1921 yılında hazırladığı *Die abendländischen Avicenna-Kommentare* başlıklı doktora tezinde (Leipzig 1921) bu çalışmaların bir kısmının başlıklarını ve basılmış olanların baskı tarihlerini vermektedir (tıpkıbasımı bk. *Islamic Medicine, XII, Studies on Ibn Sînâ (d. 1037) and his Medical Works III*, nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt-Main 1996 içinde, s. 61-84). Daha sonraki çalışmalardan bazıları da şunlardır: A. Soubiran, *Avicenne, prince des médecins, sa vie et sa doctrine* (Paris 1935); Kâzım İsmail Gürkan, *Ebû Ali İbn Sînâ* (İstanbul 1954); Mazhar H. Shah, *The General Principles of Avicenna's Canon of Medicine* (Karachi 1966; 450 sayfa hacmindeki eser *el-Kânûn fi't-ṭıbb* üzerinde yapılmış en kapsamlı çalışmadır) ve *Evaluation of the Ibn Sînâ's Concept of Temperament and Constitution* (İslamabad 1976); Ahmed Urve, *Physiologie de la respiration chez Ibnou Sînâ* (Algiers 1977) ve *Santé et environ-*

nement chez Ibnou Sînâ (Tunis 1976); Heinrich Schipperges, *Eine Summa medicinae bei Avicenna: Zur Krankheitslehre und Heilkunde des Ibn Sînâ (980-1037)* (Berlin 1987); A. Aroua, *Hygiène et prévention médicale chez Ibnou Sînâ (Avicenne)* (Alger 1974); Kenan Süveren, *İbni Sînâ (980-1037)'nın Ekrabadin Eseri ile Şerafettin Sabuncuoğlu (1385-1468)'nun Akrabadin Eserinin Tıp ve Bilim Tarihi Açısından Karşılaştırılması* (doktora tezi, 1991, Ankara GATA'da hazırlanmıştır); Arslan Terzioğlu, *Yeni Araştırmalar Işığında Büyük Türk-İslam Bilim Adamı İbn Sînâ (Avicenna) ve Tababet* (İstanbul 1998). İbn Sînâ tıbbi hakkında çok sayıda makale yazılmıştır. Ursula Weisser, "Ibn Sînâ und die Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters: Alte und neue Urteile und Vorurteile" başlıklı yazısında (*Medizin-historische Journal*, XVIII [1983], s. 283-305) bu konuda Batı'da gerçekleştirilen çalışmaların genel bir değerlendirmesini yapmıştır. İbn Sînâ tıbbi hakkındaki bazı yazıların tıpkıbasımları Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir (*Islamic Medicine*, IX, X, XI, XII, Frankfurt 1996).

Batı Düşüncesine Tesiri. İbn Sînâ hakkında yapılan çalışmaların yoğunlaştığı en önemli konu olup bununla ilgili kitap ve makalelerden bir kısmı şunlardır: Kleine, *Die Substanzlehre Avicenna's bei Thomas v. Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Übersetzungen* (Freiburg im Breisgau 1933 [compt rendu: Bull phil, 1934, nr. 280]); Roland de Vaux, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII^{ème}-XIII^{ème} siècles* (Paris 1934); Anne M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* (Paris 1944, 1951, 1979; İng. trc. M. S. Khan, *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe*, Delhi 1969; T trc. İsmail Yakıt, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupası'ndaki Etkileri*, İstanbul 1986, 1993); Zeyneb Mahmûd el-Hudayrî, *İbn Sînâ ve telâmizühü'l-Lâtîn* (Kahire 1986); Hermann Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter* (Berlin 1957; İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Ortaçağ'da materyalizmin doğuşunda tesirleri olduğunu iddia eden eser, Marksist bakış açısıyla bir İbn Sînâ ve İbn Rüşd değerlendirmesidir); N. G. Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy, The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500* (Princeton 1987); M. Therese d'Alverny, *Avicenne*

en Occident (Paris 1993; yazarın 1951-1973 yılları arasında çeşitli ilmi dergide ve derleme kitaplarda neşredilmiş, genellikle İbn Sînâ'nın Batı Ortaçağı'na tesirini konu alan yazılarından ibarettir). İbn Sînâ'nın Batı'ya tesirine dair kaleme alınan yazılar içinde Etienne Gilson'un makaleleri özel bir önem taşımakta olup bazıları şunlardır: "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin" (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, I [1926], s. 5-127); "Avicenne et le point de départ de Duns Scot" (*a.e.*, II [1927], s. 89-149); "Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant" (*a.e.*, IV [1929], s. 5-49; bu makaleler kitap olarak da basılmıştır, Paris 1981, 1986); "Avicenne en Occident au moyen âge" (*a.e.*, XXXVI [1969], s. 89-121). Batı'da İbn Sînâ hakkında yapılan bazı çalışmalar Fuat Sezgin ve ekibi tarafından derlenerek yeniden basılmıştır: *Abū 'Alī Ibn Sīnā (d. 428/1037). Texts and Studies* (I-V, ed. Fuat Sezgin, M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer, Frankfurt 1999).



TAHSİN GÖRGÜN

IBN SİNÂN

(bk. İBRÂHİM b. SİNÂN b. SÂBİT).

IBN SİNÂN el-HAFÂCÎ

(bk. HAFÂCÎ, İbn Sinân).

IBN SİRÂC

(ابن سراج)

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Sirâc el-Girnâfî el-Endelüsî (ö. 848/1444)

Mâlikî fakihî.

Muhtemelen VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında doğdu. Nasrîler'in başşehri Gırnata'da (Granada) Ebû Saîd İbn Lûb, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Haffâr ve İbn Allâk'tan ders aldı. 829'da (1426) Nasrî Sultanı IX. Muhammed el-Eyser tarafından Gırnata başkaldılığına (kâdîlcemâa) tayin edildi. 835'te (1432) Gırnata'da IX. Muhammed'e karşı gerçekleştirilen isyan sonunda IV. Yûsuf tahta geçti. Yeni sultan İbn Sirâc'ı başkaldılık görevinden uzaklaştırdıysa da bir yıl sonra IX. Muhammed iktidarı tekrar ele geçince İbn Sirâc yeniden döndüğü bu vazifeyi 838 (1434-35) yılına kadar devam ettirdi. Bir

ara Kuzey Afrika'ya da giderek orada bazı âlimlerle görüştü. Tilimsân'da İbn Merzûk el-Hafîd ile ilmi tartışmalar yaptı. İbn Merzûk, nahiv ve mantıkla ilgili konularda ona verdiği cevapları *el-Mirâc ilâ is-timâtîri fevâ'idî İbn Sirâc* adıyla kitap haline getirdi. İbn Sirâc'ın yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Yahyâ İbn Âsım, Ebû Abdullah es-Sarakustî, Ebû İshak İbn Fettûh, Râî el-Endelüsî, Ebû Amr İbn Manzûr ve Mewâk gibi şahsiyetler vardır.

İbn Sirâc 848 (1444) yılında vefat etti. Kaynakların çoğunun aksine Sehâvî bu tarihi 842 (1438) olarak vermektedir. İbnü'l-Kâdî'nin *Dürretü'l-ħicâl*'de 848 olarak kaydettiği tarihin *Lakṭû'l-ferâ'id*'de 847 (1443) şeklinde geçmesi bir istinsah veya matbaa hatası olmalıdır. Salâh Cerrâr, neşrii gerçeğe taşıdığı Ebû Yahyâ İbn Âsım'ın *Cennetü'r-rizâ'* adlı eserine yazdığı mukaddimede İbn Sirâc'ı, Benî Serrâc (Abencerrâjes) olarak bilinen ailenin mensuplarından İbnü's-Serrâc Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf el-Girnâfî ile karıştırmış, dolayısıyla bu kişiye ait bütün askerî kahramanlıkları ona nisbet etmiştir.

İbn Sirâc bazı eserler telif etmiş olup talebesi Mewvâk, Hafîl b. İshak el-Cündî'nin *el-Muḥtaşar*'ına yazdığı şerhte hocasının aynı eser üzerine yaptığı şerhten birçok nakilde bulunmuştur. İbn Tarkât'ın *Nevâzil* (Madrid, Biblioteca Nacional, nr. CDXXX), Venşerîsî'nin *el-Mi'yârü'l-mu'rib* (XIII, 344), Ali b. İsâ el-Alemî'nin *Nevâzil*'inde ve Escorial Library'de mevcut (nr. 1906) anonim bir el yazması mecmuada İbn Sirâc'a ait fetvalar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Venşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, Beyrut 1403/1983, XIII, 344 (İndeks); a.mlf., *Vefeyât* (nşr. Muhammed Haccî, *Elfû sene mine'l-vefeyât* içinde), Rabat 1396/1976, s. 143; Makkarî, *Ez-ħârû'r-riyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1358/1939, I, 145; a.mlf., *Nefhu't-tib*, V, 429, 513; VI, 148, 150; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-ħicâl*, III, 282; a.mlf., *Lakṭû'l-ferâ'id* (nşr. Muhammed Haccî, *Elfû sene mine'l-vefeyât* içinde), Rabat 1396/1976, s. 251; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibihâc*, Trablus 1408/1989, s. 477, 526; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 248; Ebû Yahyâ İbn Âsım, *Cennetü'r-rizâ' fi't-testim limâ ħadderallâhu ve ħazâ* (nşr. Salâh Cerrâr), Amman 1410/1989, neşredenin girişi, I, 45-46; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 257; I. Calero-Secall, "Los temas de las fatwas de Ibn Sirâc en los Nawâzil de İbrî Tarkât", *Homenaje al prof. D. Cabanelas Rodriguez, con motivo de su LXX aniversario*, Granada 1987, I, 189-202; L. Seco de Lucena, "La escuela de juristas granadinos del siglo XV", *Miscelánea de estudios arabes y Hebráicos*, VII, Granada 1959, s. 12.



ISABEL CALERO-SECALL

IBN SİRÎN

(ابن سيرين)

Ebü Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729)

Rüya tabiriyle tanınan hadis ve fıkıh âlimi, tâbiî.

34 (654) yılında Basra'da dünyaya geldi. 31 (651) veya 33'te (653) doğduğu da kaydedilir. İran'ın Cencerâyâ kasabasından olan babası Sîrîn, Hâlid b. Velîd'in Aynü'temr'i fethi esnasında elde edilen esirler arasında bulunuyordu. Enes b. Mâlik kendi payına düşen Sîrîn'i mükâtebe usulüyle âzat etti. Annesi Safiyye de Hz. Ebû Bekir'in âzatlısıdır. Otuz sahâbe ile görüştüğü kaydedilen İbn Sîrîn Huzeyfe b. Yemân, Zeyd b. Sâbit, Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib, İmrân b. Husayn, Ebû Hüreyre gibi sahâbilerden, Abîde es-Selmânî ve Kâdî Şüreyh gibi tâbiîlerden ilim tahsil etti. Kendisinden Şa'bî, Katâde b. Diâme, Ey-yûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, Abdullah b. Avn, İbn Ebû Arûbe, Hâlid el-Hazzâ ve Evzâi başta olmak üzere birçok âlim faydalandı. Geçimini ticaretle sağlayan İbn Sîrîn, bir rivayete göre satın aldığı zeytin yağının içine fare düşmesi üzerine yağın hepsini dökünce borcunu ödeyemedi ve bu sebeple hapse atıldı. Abdullah b. Zübeyr döneminde hac görevini ifa etti. 9 Şevval 110 (15 Ocak 729) tarihinde vefat eden İbn Sîrîn'in 40.000 dirhem borcu oğlu Abdullah tarafından ödendi. İbn Sîrîn'in yumuşak huylu, mütevazî, cömert ve takvâ sahibi bir kimse olduğu kaydedilmektedir. Kardeşleri Yahyâ, Ma'bed, Enes ve Hafsa da güvenilir râvilerdendir.

"İmam, hâfız" gibi unvanlarla anılan İbn Sîrîn tefsir, şiir ve hesap bilgisiyle de meşhur olmakla birlikte ilmi şahsiyetinde hadisçilik ve fıkıh ağır basar. Hadislerin güvenilir râvilerden alınması hususunda titiz davranan İbn Sîrîn'in güvenilir bir muhaddis olduğunda ittifak edilmiş, rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. Onun fikhî meselelerle ilgili görüşlerini Ahmed b. Mûsâ b. Hâsir es-Sehlî, *Fıkhü'l-İmâm Muhammed b. Sîrîn fi'l-mu'âmelât* adıyla hazırladığı doktora çalışmasında bir araya getirmiştir (1415, Mekke, Câmîatü Ümmî'l-kurâ külliyyetü's-şer'iati'l-İslâmiyye).

İlk dönemlerde daha çok muhaddis ve fakih olarak tanınan İbn Sîrîn'in sonraki yüzyıllarda ilk rüya tabircilerinden biri olarak anılması dikkat çekmektedir. İbn Sa'd, Halîfe b. Hayyât, Ahmed b. Hanbel ve Hatîb el-Bağdâdî onun rüya tabircili-

ğinden hiç söz etmezken Buhârî ("Ta'birü'r-rü'yâ", 10, 12, 19, 26), Müslim ("Rü'yâ", 6), Câhiz ve Ebû Nuaym konuyla ilgili rivayetlerine yer verirler. İbn Hallikân rüya tabiri konusunda geniş bilgisi olduğuna (*Vefeyât*, IV, 182), birkaç rüya tabirinden örnek veren Zehebî de bu husustaki kabiliyetine (*A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 614, 617-618) işaret eder. İbn Haldûn, İbn Sîrîn'in bu alanda en meşhur âlimlerden biri olduğunu, tabircilikle ilgili kurallarının nesilden nesile nakledilemediğini belirtir (*Mukaddime*, s. 462). İlk kaynaklar, İbn Sîrîn'in rüya tabiriyle ilgili eser yazıp yazmadığı hususunda bilgi vermemekle birlikte İbnü'n-Nedîm onun *Ta'birü'r-rü'yâ*, Rûdânî de *'İbâretü'r-rü'yâ* adlı bir eseri olduğunu kaydeder. Bu konuda kendisinden bazı rivayetler nakdedilse de hadislerin yazılmasına bile karşı çıkan İbn Sîrîn'in rüya tabirine dair kitap yazması düşünülemez (Abdülhay el-Kettânî, I, 143; Fahd, s. 70; *EP*² [İng.], III, 948). Sonraki dönemlerde derlenen farklı isimlerdeki bazı rüya tabiri mecmualarının (Sezgin, I, 633-634) ona nisbet edilmesi, bir tâbiin âliminin ilmî otoritesinden faydalanma gayretinden kaynaklanmış olmalıdır (*EP*² [İng.], III, 948). Nitekim bu mecmuaların bir kısmında İbn Sîrîn'den sonra yaşamış kimselerin adları da geçmektedir. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. *Ta'birü'r-rü'yâ* (Kahire 1281, 1297, 1298, 1301, 1303, 1304, 1305, 1309, 1961; İstanbul 1304). 2. *Tefsîrü'l-aḥlâmî'l-kebir* (Kahire 1963; Beyrut 1402/1982, 1403/1983, 1993 [nşr. Zühayr Şefîk el-Kubbî], 1418/1997). 3. *Müntehabü'l-kelâm fî tefsîri'l-aḥlâm* (bazı baskıları Abdülganî en-Nablusî'nin *Ta'tîrü'l-enâm fî ta'birü'l-menâm* adlı eseriyle birlikte, Bulak 1284, 1294, 1296; Kahire 1301, 1302, 1304, 1306, 1307, 1316, 1320, 1324, 1329, 1940, 1373/1953; Bombay 1296; Leknev 1874; I-II, Tunus 1984). 4. *Kitâbü'l-Kelâm fî tefsîri'l-aḥlâm* (Beyrut 1963, Abdülganî en-Nablusî'nin eseriyle birlikte). 5. *Tefsîrü aḥlâmî'tefâ'ül* (nşr. Abdülhafız Beydûn, Beyrut 1410/1990). 6. *Tefsîrü aḥlâmî'teşâ'üm* (nşr. Abdülhafız Beydûn, Beyrut 1410/1990). 7. *Kâmûsü'l-aḥlâm: Tefsîrün ebcedî li'r-rü'yâ'l-menâmiyye* (Tunus 1988). 8. *Tefsîrü'l-aḥlâm ve'r-rü'yâ* (Kahire 1976). 9. *Tefsîrü'l-aḥlâm* (nşr. Muhammed Abdülazîz el-Halâvî, Kahire 1994). 10. *Külliyât-ı Ta'bir-i Ḥâb* (İbn Sîrîn ve Dânyâl Peygamber, 3. bs., Tahran 1364/1985).

İbn Sîrîn'e nisbet edilen rüyâ tabirleri İda Zilio Grandi tarafından İtalyanca'ya (*Il libro del sogno veritiero*, Torino 1992),

Muhammed M. el-Akîfî (*Ibn Seerin's Dictionary of Dreams According to Islamic Inner Traditions*, Philadelphia 1992) ve Âişe Bewley (*The Interpretation of Dreams*, London 1994) tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Muhammed Bâkır Kindîl, İbn Sîrîn'in yorumlarında rüya, dil ve bilinç altı ilişkisini incelemiştir ("el-Luğa ve'l-ḥulm 'inde İbn Sîrîn", *el-Bâḥis*, I/3 [Paris 1978], s. 40-69).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Ta'birü'r-rü'yâ", 10, 12, 19, 26; a.m.f., *et-Târîhu'l-kebir*, I, 90-92; Müslim, "Rü'yâ", 6; İbn Sa'd, *et-Ṭabakât*, VII, 193-206; Hafîfe b. Hayyât, *et-Ṭabakât* (Zekkâr), I, 502; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd* (nşr. Muhammed Celâl Şeref), İskenderiye 1984, s. 277-282; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 271; IV, 269, 368; VII, 191; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, III, 54-64; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, VII, 280-281; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikâme), s. 453; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 263-282; Hattîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 331-338; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-saḥve* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Beyrut 1399/1979, III, 241-248; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 176; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 181-183; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXV, 344-354; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 606-622; a.m.f., *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, I, 77-78; a.m.f., *Târîhu'l-İslâm: sene 101-120*, s. 239-249; İbn Haldûn, *Mukaddime* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 462; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 214-217; Rûdânî, *Şilatü'l-ḥalef bi-mevsûlî's-selef* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 306; Serkîs, *Mu'cem*, I, 126-127; Sezgin, *GAS*, I, 633-634; G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, Cambridge 1985, s. 55, 178; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), I, 141-144; Abdül-gaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., *Mevsû'atü ricâlî'l-kütübî't-tisâ*, Beyrut 1413/1993, III, 378; T. Fahd, *Etudes d'histoire et de civilisation islamiques*, İstanbul 1997, s. 41, 70-71, 112-113; a.m.f., "İbn Sîrîn", *EP*² (İng.), III, 947-948; Nâsîr Güzeste, "İbn Sîrîn", *DMBİ*, III, 734-736.

▲ AHMET YÜCEL

İBN SİVÂR

(ابن سوار)

Ebû Tâhir Ahmed b. Alî b. Ubeydillâh (ö. 496/1103)

Kıraat âlimi.

412'de (1021) Bağdat'ta doğdu. Bazı kaynaklarda künyesinin İbn Sevâr şeklinde harekelenmesi bir zühul eseri olmalıdır (İbn Hacer, II, 699). Ebû Tâhir, Utbe b. Abdülmelik el-Osmânî, Ebû Ali eş-Şermekânî, Hasan b. Ali el-Attâr ve Ali b. Muhammed el-Hayyât gibi kıraat âlimlerinden ders aldı. Muhammed b. Abdülvâhid b. Rizme, Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî, İbn Gaylân gibi muhaddislerden hadis dinledi; itibarlı bir kıraat ve hadis âlimi olarak

Irak'ın şeyhülkurrâsı oldu. Kendisinden Ebû Ali İbn Sükkere, Muhammed b. Hadîr el-Muhavvelî, Ebû'l-Kerem Mübârek b. Hasan eş-Şehrezûrî ve Ebû Muhammed Sibtü'l-Hayyât kıraat ilmi tahsil ederken Ebû Tâhir es-Silefî, İbn Nâsîr es-Selâmî, Ahmed b. Mukarreb ve iki oğlu Ebû'l-Fevâris Hibetullah ve Ebû'l-Fütûh Muhammed ile torunu Ebû Tâhir Hasan b. Hibetullah hadis alanında faydalanmıştır. Ayrıca Ebû Tâhir es-Silefî ondan *el-Müste'nîr* adlı eserini dinlemiştir. İbn Sivâr 4 Şâban 496'da (13 Mayıs 1103) Bağdat'ta vefat etti ve Ma'rûf-i Kerhî'nin kabrinin yanına defnedildi.

İbn Sükkere, İbn Sivâr'ın kendini kıraat ve hadis okutmaya hasrettiğini söylerken sika bir Hanefî âlimi olduğunu belirtmiş, İbn Nâsîr es-Selâmî de onun hakkında sika, mütkin ve sebt terimlerini kullanmıştır. Ebû Sa'd es-Sem'ânî, İbn Sivâr'ın sika oluşuna işaret ettikten sonra pek çok kişinin ondan Kur'an'ı hatmettiğini ve kendi hattıyla çok sayıda hadis yazdığını zikretmiştir.

İbn Sivâr'ın meşhur on imamın kıraatini içine alan *el-Müstenîr fi'l-kırâ'ati'l-aşr* adlı eseri İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşrî'nin kaynakları arasında yer almakta olup Millet (Feyzullah Efendi, nr. 9, 132 varak) ve Nuruosmaniye (nr. 91, 268 varak; nr. 92, vr. 180-259; nr. 95, vr. 16-146) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, I, 722).

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcü'l-arûs, "svr" md.; İbnü'l-Cevzî, *el-Müntazam* (Atâ), XVII, 81; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba*, IV, 46-48; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), II, 858-860; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ*, XIX, 225-227; a.m.f., *Târîhu'l-İslâm: sene 491-500*, s. 229-231; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 204-205; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 82; a.m.f., *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 86; İbn Hacer, *Tefsîrü'l-müntebih*, II, 699; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1670; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 722; Hasan Saferî Nâdirî, "İbn Sivâr", *DMBİ*, III, 720-721.

▲ AHMET MADAZLI

İBN SÜDE

(ابن سودة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tâlib b. Muhammed b. Alî et-Tâvûdî el-Fâsî (ö. 1209/1795)

Mâlikî fakihî ve muhaddis.

1111 (1700) yılında Fas'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda 1128'de (1716) doğduğu da kaydedilmekle birlikte öğrencisi Ebû'r-Rebî Süleyman b. Muhammed el-Havvât'ın 1206'da (1792) yazdığı bir eser

de hocasının hayatta olduğunu ve doksan yaşını aştığını belirtmesi ilk tarihi teyit etmektedir (Abbas İbrâhîm, VI, 141; Abdülhay el-Kettânî, I, 259). Abdülazîz Tîlânî ise doğum tarihi olarak 1118 (1706) yılını vermektedir (*er-Ravzatü'l-mağşûde*, neşredeninin girişi, I, 103). Birçok âlim yetiştiren ve ataları Sûde'ye nisbetle anılan köklü bir aileden gelmektedir. Zebîdî bu ismi Sevede şeklinde kaydeder (*Tâcü'l-arûs*, "svd" md.). Benî Mürre kabilesine mensup olan ve fetih sırasında Şam'dan gelerek Endülüs'e yerleşen ailenin bazı fertleri, Gırnata'dan (Granada), Fas'ın 80 km. kadar kuzeybatısında bugünkü adı Fâsülbâfi olan Benî Tâvüde (Tâvde) köyüne göç etti. Bura yerleştiği bilinen ilk kişi, 754'te (1353) Merînîler Hükümdarı Ebû İnân devrinde ilim tahsili için Fas'a gelip aklî ilimler ve tıp okuyan, daha sonra da onun oğlu Mûsâ'ya kâtiplik yapan Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Sûde'dir. Bu zatın torununun oğlu Ebû'l-Kâsım b. Ebû Muhammed Kâsım ise (ö. 1004/1596) Tâze, Merakeş ve Fas'ta kadılık yapmıştır (Abbas b. İbrâhîm, I, 378-379; II, 455; IV, 364-366).

İbn Sûde Fas'ın önde gelen âlimlerinden Arap dili ve edebiyatı, mantık, usul, tefsir, hadis, fıkıh ve usulü, kelâm okudu. Ders aldığı hocalar arasında Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Raggâyy eş-Şâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm el-Bennânî, Şehâbeddin Ahmed b. Mübârek el-Lamî es-Sicilmâsî, Ahmed b. Abdülazîz el-Hilâlî es-Sicilmâsî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali (Allâl) el-Veccârî, Muhammed b. Ahmed et-Temmâk, Ebû Abdullah İbn Celûn, Muhammed b. Hasan el-Cündûz el-Masmûdî, Cessûs İakabiyla tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Kâsım gibi âlimler vardır. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Sikîlî el-Hüseynî'den tasavvuf öğrendi ve onun biyografisini ve menkıbelerini içeren *Takyîd fî tercemeti's-şeyhi'l-celîl Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şikîlî* adlı bir eser yazdı. Ayrıca Şeyh Abdullah b. Muhammed Yizrûr, Fethullah el-Acemî et-Tûnisî ve diğer bazı şeyhler vasıtasıyla tarikata intisap etti.

İbn Sûde, oğulları Muhammed ve Ebû Bekîr'le 1181 (1768) yılında çıktığı hac yolculuğu sırasında Mekke ve Medine'de Ebû Zeyd Abdurrahman b. Eslem el-Hüseynî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdüşşekûr et-Tâifî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hâlid el-Ca'ferî, İbrâhîm ez-Zemzemî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân, Burhâneddin İbrâhîm b. Es'ad el-Medenî, Ebû'l-Hasan Ali

es-Sindî gibi birçok âlimle karşılaştı; onlardan icâzet aldı ve kendilerine icâzet verdi. Hac dönüşü 1182'de (1769) Kahire'de bir süre kalarak Ezher'de *el-Muvaţta'*, *Kütüb-i Sitte*'nin baş kısımlarını, *eş-Şemâ'il* ve *el-Hikemü'l-A'âdiyye* gibi pek çok eser okuttu. Derslerine Kahire ulemâsının büyük bir kesimi katıldı; onlara icâzet verdi ve kendilerinden icâzet aldı. Bunlar arasında Cevherî es-Sağîr, Tablâvî, Atıyye el-Uchûrî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Adevî, Demenhûrî, Derdîr, Abdülfâlim el-Feyyûmî, Süleyman el-Feyyûmî, Hasan b. İbrâhîm el-Cebertî, Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûsî, Murtaza ez-Zebîdî, el-Emîrül-Kebîr es-Sünbâvî ve Mahmûd el-Kürdî gibi meşhur âlimler vardır. Brockelmann, Abbas b. İbrâhîm ve diğer bazı çağdaş yazarlar bu yolculuğun 1191'de (1777) gerçekleştiğini belirtirler. Ancak öğrencisi Süleyman el-Havvât'ın otobiyografik eseri *Şemeretü nefsi fî't-târif bi-nefsi* adlı kitabından yapılan bir alıntı (Abbas b. İbrâhîm, VI, 141) bu yolculuğun 1181'de (1767) gerçekleştiğini göstermektedir. İbn Sûde bu seyahati sırasında Abdurrahman b. Eslem, Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân ve Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûsî'den Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Şâzeliyye, Medyeniyye, Rifâiyye ve diğer bazı tarikatların hırkalarını giydi.

Mısır ve Hicaz'a yaptığı seyahatten sonra şöhreti daha da artan İbn Sûde Fas'ta Câmîu'l-Endelûs'e hatip tayin edildi ve Safer 1192 (Mart 1778) ortalarında bu görevden alındı. 1203 (1789) yılında Fas sultanının kadılık teklifini istemeyerek kabul etti. Bu arada öğretim faaliyetlerini de sürdürdü. Yetiştirdiği talebeler arasında öğrencilerinden başka Muhammed b. Abdüsselâm er-Derî, Muhammed b. Hasan el-Cenevî el-Hasenî, Muhammed b. Ali el-Verzâzî et-Trtvânî, Ebû Abdullah İbn Kîrân el-Fâsî, Muhammed b. Amr ez-Zervâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Vezzânî er-Rehûnî, Ebû'l-Abbas Hamdûn İbnü'l-Hâc es-Sülemî ve Ebû'r-Rebî Süleyman b. Muhammed el-Havvât gibi âlimler anılabilir.

İbn Sûde, ilmî otoritesi ve tasavvufî kişiliği sayesinde halk ve yöneticiler katında büyük bir saygıya mazhar olmuş, siyasi alanda da etkili bir şahsiyet haline gelmişti. Fas sultanları Mevlây Muhammed b. Abdullah ve oğlu Mevlây Süleyman'ın biat tezkerelerini imzalayan âlimler arasında yer alan İbn Sûde, Mevlây Muhammed'in 1204'te (1790) vefatının ardından biat alan büyük oğlu Yezîd'in

1206'da (1792) Merakeş'te öldürülmesi üzerine Fas'ın ileri gelenleri ve halk sultanın seçimini ona havale etme konusunda ittifak ettiler ve bu isteklerini bir belge ile kendisine arz ettiler (belge metni için bk. *İthâfû'l-muţâlîf*, VII, 2447). O da Yezîd'in kardeşi Mevlây Süleyman'a biat etti.

İbn Sûde 29 Zilhicce 1209 (17 Temmuz 1795) tarihinde Fas'ta vefat etti ve Havmetü Zukâk'ı-Hacer'de evinin karşısındaki zâviyesine defnedildi. Mezarı halen ziyaretgâhtır. Vefat tarihini Cebertî ve ona dayanarak Abdürrezzâk el-Baytâr 1207 (1793) (*Acâ'ibü'l-âşâr*, II, 152; *Hilyetü'l-beşer*, III, 1408), biyografisini iki ayrı yerde zikreden Kehhâle ise 1209 (*Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IX, 125) ve 1207 (a.g.e., X, 96) olarak kaydeder. Bağdatlı İsmâil Paşa ise ayrı ayrı yerlerde 1207 (*İzâhu'l-meknûn*, I, 419) ve 1194 (1780) tarihlerini verir (a.g.e., II, 172, 578).

Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, kelâm, mantık ve usul ilimlerini çok iyi bilen İbn Sûde Fas'ın yetiştirdiği en büyük âlimlerden biridir. Döneminde Mağrib'de kendisinden doğrudan ya da öğrencileri vasıtasıyla faydalanmayan hiçbir âlim bulunmadığı söylenir. Oğulları Muhammed (ö. 1194/1780), Ebû'l-Kâsım (ö. 1209/1795), Ebû Bekîr (ö. 1215/1801) ve Ebû'l-Abbas Ahmed de (ö. 1235/1820) tanınmış âlimlerdir. Bunlardan Ebû'l-Abbâs Ahmed Fas kadılığı görevinde bulunmuş ve sultanın isteği üzerine Nevevî'nin *Erba'în*'ini şerh eden dört kişilik komisyon arasında yer alarak bu eserin ilk on hadisini şerhetmiştir (Fas 1309). Bunun oğlu Abbas da (ö. 1241/1826) önce babasına Fas kadılığı görevinde nâiblik, onun vefatından sonra Fas kadılığı ve sonra da Fas müftülüğü görevinde bulunmuştur. Ahmed'in diğer oğlu Arabî ise (ö. 1229/1814) *Şerh 'ale'l-Muvaţta'*, *Nihâyetü'l-münâ ve's-sûl fî hubbi âli'r-Resûl*, *Fethu'l-Meliki'l-Celîl fî halli mucaffeli ferâ'izi's-Şeyh Hâlid, Hâşiye 'alâ şerhi'l-Mekkûdî li'l-Elfiyye* ve diğer bazı eserlerin müellifidir.

Süleyman el-Havvât hocası İbn Sûde ve mensup olduğu aile hakkında *er-Ravzatü'l-mağşûde ve'l-hulelü'l-memdüde fî me'âşiri Benî Sûde* (bk. bibl.) adıyla bir eser yazmış ve Kettânî onun biyografisini bu eserden özetlemiştir. Fas Kadısı İbnü'l-Hâc Muhammed et-Tâlib b. Hamdûn es-Sülemî'nin *et-Ta'rif bi't-Tâvüdü İbn Sûde* adlı eseri neşredilmiştir (Dımaşk 1991). Ayrıca müellifi meçhul *Tercemetü Muhammed et-Tâvüdü b. Sûde* adlı bir eser mevcuttur (Rabat, el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 7173).

Eserleri. 1. *Zâdü'l-mücciddi's-sârî li-me'tâlî'l-Buhârî (el-Hâşiye 'alâ Şahîhi'l-Buhârî, I-IV, Fas 1328-1330).* 2. *'Avnü'l-Bârî 'alâ fehmi âhiri terâcimi Şahîhi'l-Buhârî (Fas, ts.).* 3. *el-Hibâtü'l-vâfiye bi-şerhi'l-Fütûhâtü'l-İlâhiyye.* Fas Sultanı Muhammed'in *Şahîhayn, el-Muva'tta'* ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inden fıkıh bablarına göre derlediği 300 hadisi içeren *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye fî ehadîsi Hayri'l-beriyeye* adlı eserinin şerhidir (Mali-Tinbüktü, Merkezü Ahmed Bâbâ li't-tevsîk ve'l-buhûsi't-târîhiyye, nr. 890). 4. *Şerhu Meşâriki'l-envâr.* Sultan Muhammed'in isteği üzerine Sâgânî'nin eserini üçe bölerek Bû Harîs Abdülkâdir b. Arabî ve İdrîs b. Muhammed el-İrâkî ile birlikte şerhetmişlerdir (Fas 1301). 5. *Şerhu'l-Erba'îni'n-Neveviyye (Fas 1309).* 6. *ed-Dav'ü'l-lâmî' bi-şerhi'l-Câmî' (Takrîzü'l-mesâmî' bi-Şerhi Kitâbi'l-Câmî').* Halîl b. İshak el-Cündî'nin *el-Câmî'* adlı eserinin şerhidir (Fas 1300, 1307, hocası Cessûs'un, İbn Âşir el-Fâsî'nin *el-Mürşidü'l-mu'în* adlı eserinin sonunda tasavvufa dair bölümüne yazdığı şerhle birlikte). Halîl b. İshak'ın *el-Câmî'î, el-Muhtaşar*'ının asıl metinde yer almayan "el-Câmî'" adlı bölümünün kitap haline getirilmiş şekli olmalıdır (Abdülhay el-Kettânî, I, 258; Abdülazîz Binabdullah, s. 77-78, 124; Fevzî Abdürrezzâk, s. 35, 64). 7. *Tâli'u'l-emânî'alâ Me'tâlî'z-Zürkânî.* Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî'nin Halîl b. İshak el-Cündî'nin *el-Muhtaşar* adlı eseri üzerine yazdığı şerhin hâşiyesidir (Fas 1300, 1307, Cessûs'un *ed-Dürü's-semîn*'i ile birlikte). 8. *Hal-yü'l-me'âşım li-binti fikri İbn 'Âşım (Şerhu't-Tuħfe li'bn 'Âşım).* Ebü Bekir İbn Âşım el-Girnâti'nin fıkıha dair *Tuħfetü'l-hükkâm* adlı manzum eserinin şerhidir (Fas 1284, 1293, 1304; Muhammed el-Mehdî b. Muhammed el-Vezzânî'nin hâşiyesiyle birlikte, Fas 1308-1310, 1330). 9. *Tuħfetü'l-ħuzzâk fî şerhi Lâmiyyeti'z-Zekĸâk.* Ebü'l-Hasan Ali b. Kâsım ez-Zekĸâk'ın İslâm muhakeme usulüne dair *Tuħfetü'l-hükkâm bi-mesâ'ili't-tedâ'i ve'l-aĸkâm* adlı kasidesinin şerhidir (Muhammed el-Mehdî b. Muhammed el-Vezzânî'nin hâşiyesiyle, Fas 1308, 1315; Abdüsselâm b. Muhammed el-Hevvârî'nin hâşiyesiyle, Fas 1321, 1327). Bu şerhe Abdülkâdir el-İrâkî (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 1438; Câmiatü Melik Su'ûd, nr. 5412) ve Ebü'l-Hasan Ali b. Abdüsselâm et-Teşvîl tarafından hâşiyeler yazılmıştır. 10. *Tuħfetü'l-iħvân fî fevâtî bey'i's-sünyâ bi-ĸâlî'z-zamân* (Rabat, el-Hizânetü'l-âm-

me, nr. 1395; Fas, Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. 1199; Câmiatü Melik Su'ûd, nr. 5189/6; ayrıca bk. Abdülazîz Binabdullah, s. 77). Fâsid olarak gerçekleşen gayri menkul satım akdinin üzerinden uzun yıllar geçtikten sonra satıcının bu fesad sebebiyle gayri menkulü geri alma talebinde bulunup bulunamayacağına dair sorulan bir soruya verilen cevaptır (*Fihrisü maĸtûâtü Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*, VI, 222; *Fihrisü maĸtûâtü Hizâneti'l-Karaviyyîn*, III, 279). 11. *Es'île ve ecvibe (Nevâzil fi'l-fıkh).* İbn Süde'nin verdiği fetvaları içeren bu eser oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed tarafından derlenmiştir (nşr. Muhammed et-Tihâmî b. Medenî Kennûn, Fas 1301). 12. *Menâsikü'l-ħac* (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2018D, 2159K; Rabat, el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 4641). 13. *Keşfü'l-ħâl 'ani'l-vücûhi'lletî yentezümü bihâ beytü'l-mâl.* Fas Sultanı Muhammed başa geçtiğinde, kendisini ziyarete gelen Fas fukahasına babasının halktan almakta olduğu vergilerin dinî hükmünü sorması ve cevaplarını yazılı olarak kendisine iletmelerini istemesi üzerine aralarında İbn Süde'nin de bulunduğu âlimler birer risâle yazmışlardır. İbn Süde'nin risâlesi Muhammed el-Mehdî el-Vezzânî'nin *el-Mi'yârü'l-cedîd*'inin sonunda (Fas 1328, XI, 255-268) neşredilmiştir. Bazı kaynaklarda *Fethu'l-müte'âl fimâ yentezümü minhü beytü'l-mâl* adıyla kaydedilen eser bu risâle olmalıdır. 14. *el-Fehresetü'l-kübrâ (Sebt).* Mısır'da ders verdiği sırada ilim tahsil ettiği ve hadis dinlediği hocalarına dair kaleme aldığı bu eserde onlardan okuduğu eserleri de zikreder ve aldığı icâzetlerin metinlerini verir (yazma nüshaları için bk. Muhammed el-Menûnî, II, 30). Ziriklî bu eserin basıldığını belirtir (*el-A'lâm*, VI, 171). 15. *el-Fehresetü'l-şuĸrâ.* Müellifin karşılaştığı mutasavvıflar hakkındadır (Mektebetü'z-zâviyeti'l-Hamziyye, nr. 178). Kettânî önceki fihristi "suĸrâ", bunu ise "kübrâ" olarak kaydeder (*Fihrisü'l-feħâris*, I, 188; krş. Muhammed el-Menûnî, II, 30). 16. *Şerhu Kaşideti Bânet Sü'âd* (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2008B).

İbn Süde'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır. *Ta'lik 'alâ Şahîhi Müslim, Hâşiye 'alâ Süneni Ebi Dâvûd, Takrîbü'l-mesâlik fî fehmi Muva'tta'î Mâlik, Ta'lik 'alâ Şemâ'ili't-Tirmizî, İhtîşârü'l-Muhtaşar, Hâşiye 'alâ Tefsîri İbn Cüzey, Hâşiye 'ale'l-Beyzâvî* (tamamlanmamıştır), *Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî, Şerh 'alâ Elĸâzi İbni'l-Fârîz, Manzûme fimâ yaĸtaşşu bi'n-nisâ'*

(bu manzumenin küçük bir kısmı için bk. Abdürrezzâk el-Baytâr, III, 1408) (eserlerinin bir listesi için bk. Ebü'r-Rebî Süleyman el-Havvât, II, 700-701; ayrıca bk. neşredeninin girişi, I, 122-125). İbn Süde'nin, öğrencisi Ahmed b. Ali b. Abdülvehhâb b. Hâc el-Fâsî'ye verdiği 9 Cemâziyelâhir 1203 (7 Mart 1789) tarihli icâzet Ceber-tî ve Abdürrezzâk el-Baytâr tarafından özetle aktarılmıştır ('Acâ'ibü'l-âşâr, II, 149-150; *Hilyetü'l-beşer*, III, 1405-1406).

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcü'l-arûs, "svd" md.; Ebü'r-Rebî Süleyman el-Havvât, *el-Ravzâtü'l-maĸsûde ve'l-hulelü'l-memdüde fî me'âşiri Benî Süde* (nşr. Abdülazîz Tîlânî), Fas 1415/1994, tür.yer.; ayrıca bk. neşredeninin girişi, I, 103-129; Certberti, 'Acâ'ibü'l-âşâr, II, 149-152; Selâvî, *el-İstikşâ'* (nşr. Ca'fer en-Nâsîrî - Muhammed en-Nâsîrî), Dârülbeyzâ 1956, VIII, 4, 7, 85, 89, 96; Serkis, *Mu'cem*, II, 1643, 1918; Mahlûf, *Şeceretu'n-nûr*, s. 372-373; *İzâhu'l-meknûn*, I, 419; II, 76-77, 172, 578; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 263; II, 98, 375, 376, 689; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IX, 125; X, 96; Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 294; Ahmed el-Miknâsî, *Ehemmü meşâdiri't-târîh ve't-terceme fi'l-Maĸrib*, Tıtvân 1963, s. 32, 83, 96-97; Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-ĸarni's-şâliş 'aşer*, Dimaşk 1963, III, 1405-1408; Abbas b. İbrâhîm, *el-İ'lâm*, I, 378-382; II, 455-457; IV, 364-366; VI, 136-143; Abdullâh Kennûn, *en-Nübûĸü'l-Maĸribî fi'l-edebi'l-Arabî*, Beyrut 1395/1975, I, 303-304, 310, 312; M. Âbid Fâsî, *Fihrisü maĸtûâtü Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 511-512; III, 262-263, 278-279; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-feħâris*, I, 188, 256-263; Abdülazîz Binabdullâh, *Ma'lemetü'l-fıĸhi'l-Mâlikî*, Beyrut 1403/1983, s. 77-78, 124; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 170-171; *Fihrisü maĸtûâtü Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*, Riyad 1984, VI, 222, 367, 373; *Fihrisü'l-maĸtûât*, Riyad, ts. (Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye), V, 51; Fevzî Abdürrezzâk, *el-Maĸbû'âtü'l-haceriyye fi'l-Maĸrib*, Rabat 1986, s. 27, 35, 42, 46, 48, 51, 63, 64, 66, 76, 140; *Mecmû'a muĸtâre li-maĸtûâtü 'Arabiyye nâdire min mektebâti 'âmme fi'l-Maĸrib*, Beyrut 1986, I, 45; Muhammed el-Menûnî, *el-Mesâdirü'l-Arabiyye li-târîhi'l-Maĸrib: el-Fetretü'l-mu'âşıra*, Muhammedîye 1410/1989, II, 20-21, 28, 30, 61; Muhammed b. Abdullâh et-Telîdî, *Türâşü'l-Megâribe fi'l-ħadîsi'n-nebevî ve 'ulûmiħ*, Beyrut 1995, s. 188, 189, 219; Sîdî Ömer b. Ali, *Fihrisü maĸtûâtü Merkezi Ahmed Bâbâ li't-tevsîk ve'l-buhûsi't-târîhiyye bi-Tinbüktü*, London 1995, I, 26-27, 56-57; Abdülkebir el-Fâsî, *Tezkiretü'l-muħsinin bi-vefeyâti'l-a'yân ve ĸavâdişi's-sinîn (Mevsû'atü a'lâmi'l-Maĸrib* içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2448, 2454; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Süde, *İthâfû'l-mu'tâlî' bi-vefeyâti a'lâmi'l-ĸarni's-şâliş 'aşer ve'r-râbî' (Mevsû'atü a'lâmi'l-Maĸrib* içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2379, 2402, 2419, 2430, 2446-2447, 2453-2454, 2472, 2491, 2497, 2507, 2523, 2564; a.m.f., *Delilü mü'errihi'l-Maĸribi'l-aĸşâ*, Dârülbeyzâ 1960, s. 89, 101, 202; "İbn Süde", *El²* (İng.), III, 948; Ali Beyât, "İbn Süde", *DMBİ*, III, 722-723.

ŞÜKRÜ ÖZEN

İBN SULTÂN

(ابن سلطان)

Ebü Abdillâh Kutbüddin
Muhammed b. Muhammed b. Ömer
b. Sultân ed-Dımaşkı es-Sâlihi
(ö. 950/1544)

Hanefî fakihî ve tarihçi.

12 Rebülevvel 870 (2 Kasım 1465) tarihinde doğdu. Seriyüddin İbnü'ş-Şihne ve Burhâneddin en-Nâcî gibi hocalardan ders aldı. Dımaşk'ta Kassâiyye Medresesi ile, ikamet ettiği ve idaresini üstlendiği Zâhiriyye Medresesi'nin yanı sıra Emeviyye Camii'nde de hocalık yaptı. Sultan Kansu Gavri döneminde Mısır Kādılıkudâti İbnü'ş-Şihne'ye nâib oldu. Zamanının meseleleriyle yakından ilgilenen İbn Sultân'a halk ve yöneticiler büyük saygı duyardı. Kahvenin haram olduğuna dair fetvası kaynaklarda bilhassa zikredilmektedir (Gazzî, II, 13; İbnü'l-İmâd, VIII, 284). 938 (1531) yılında Dımaşk nâibinin Emeviyye Camii'nin ortasına bir havuz yaptırma hazırlığına girişmesi üzerine bunun câiz olmadığını kendisine bildiren İbn Sultân, Dımaşk'ın ileri gelenleriyle yapılan toplantıda onları da ikna edince nâib durumu sormak için İstanbul'a şeyhülislâma bir mektup yazdı. İbn Sultân da *el-Berku'd-dâmi*' (lâmi) fi'l-men'i mine'l-birketi fi'l-câmi' adıyla bir eser yazdı (Gazzî, II, 13). Kendisi Hanefî olduğu halde ibadetlerini Şâfiî mezhebine göre yapan İbn Sultân (a.g.e., II, 14) takvâ sahibi ve hayır sever bir kişiydi. Emeviyye Camii'nde her cuma gecesi toplu halde zikir meclisi düzenleyenler için bir vakıf kurdu. İbn Sultân 27 Zilkade 950'de (21 Şubat 1544) Dımaşk'ta vefat etti ve Kalenderiyye Türbesi'ne defnedildi.

Eserleri. 1. *Keşfü'l-hakâ'ik* 'an esrâri Kenzi'd-dekâ'ik. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefî fikhinin temel metinlerinden olan eserine yaptığı şerhtir (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Fıkhü'l-Hanefî, nr. 2544; ayrıca bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 267). 2. *el-Cevâhirü'l-muğiyye fi eyyâmi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Yavuz Sultan Selim ve onun Suriye-Mısır seferine dairdir. Eserin elde bulunan tek yazması muhtemelen sultana takdim edilen nüshadır (Ahlwardt, IX, 241; Brockelmann, *GAL*, II, 373). 3. *Fethü'l-meliki'l-'alîmi'l-mennân 'ale'l-Meliki'l-Muzaffer Süleymân* (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5622). Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilen bir siyâsetnâme olup son iki bölümde Kanûnî'nin soyu ve ahlâkı, babasının menkıbeleri ve Mısır'ı ele geçirmesi

anlatılmaktadır (Ahlwardt, V, 120; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 400). Müellifin ayrıca afyonun haramlığına dair bir risâle yazdığı belirtilmektedir. İsmâil Paşa ve Kehhâle babası Kemâleddin İbn Sultân'ın *Teşvîku's-sâcid ilâ ziyâreti eşrefi'l-mesâcid* adlı eserini Kutbüddin'e nisbet etmişlerdir (*İzâhu'l-meknûn*, I, 292; *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 254; krş. Gazzî, I, 51).

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I, 51; II, 12-14; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1516; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 283-284; Ahlwardt, *Verzeichn.*, V, 46, 120; IX, 240-241; Brockelmann, *GAL*, II, 373; *Suppl.*, II, 267, 400; *İzâhu'l-meknûn*, I, 292; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 285; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 254; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dımaşkiyyin*, Beyrut 1398/1978, s. 289; M. Mu'tî el-Hâfiz, *Fihri'sü mahtûâtü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: el-Fıkhü'l-Hanefî*, Dımaşk 1401/1981, II, 105-106; Babin-ger (Üçok), s. 62; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkhî Âlimleri*, Ankara 1990, s. 113.

SALİM ÖĞÜT

İBN SUMÂDİH

(bk. MU'TASİM et-TÜCİBİ).

İBN SUÛD

(bk. ABDÛLAZİZ b. SUÛD; SUÛDİLER).

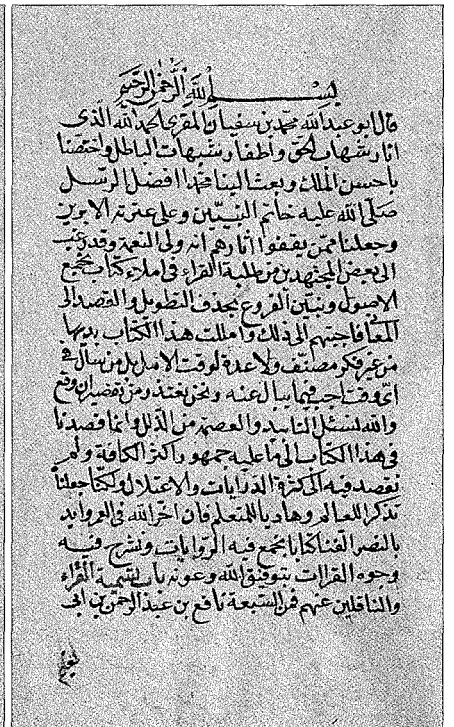
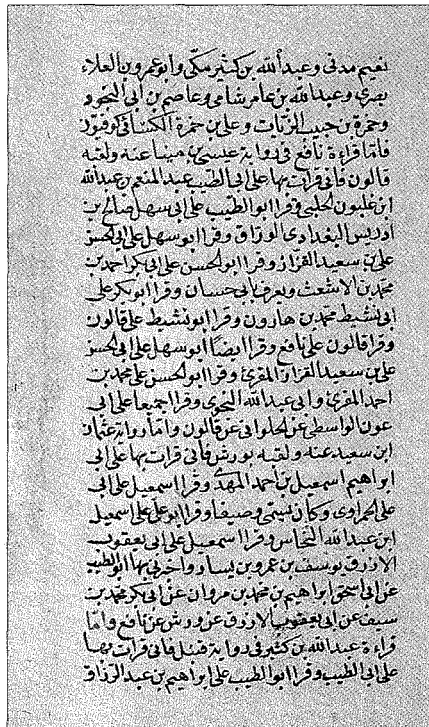
İBN SÜFYÂN

(ابن سفيان)

Ebü Abdillâh Muhammed
b. Süfyân el-Kayrevânî el-Hewârî
(ö. 415/1024)

Kıraat âlimi.

Kayrevan'da muhtemelen Hewâriyyûn diye anılan köyde doğdu (Yâkût, V, 419). Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kâbisî'den fıkıh tahsil etti ve Mâlikî mezhebinde ileri bir seviyeye ulaştı. Mısır'a giderek İsmâil b. Muhammed el-Mehrî'den Verş'in rivayetini Nâfi b. Abdurrahman'ın krratini okudu. 380 (900) yılından önce Ebü't-Tayyib İbn Galbûn'un derslerine devam ederek kıraatlere ait rivayetleri arz yoluyla öğrendi. Mısır'dan Kayrevan'a dönen İbn Süfyân, kıraat ilminde Ya'kûb b. Saîd el-Hewârî ve Kerdem b. Abdullah'tan da istifade etti. Zamanında kıraat sahasında çevrenin en tanınmış âlimi olarak bilinen İbn Süfyân'ın ayrıca hesap ve hendeseye de önem verdiği anlaşılmaktadır. Kıraat ilminde Ebü'l-Abbas el-Mehdevî, Ebû Bekir el-Kasrî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Acemî gibi şahsiyetler kendisinden faydalanmış; Hâtim b. Muhammed, Ebü'l-Abbas İbnü'd-Delâi ve diğerleri de ondan

İbn Süfyân'ın *el-Hâdî fi'l-kırâ'âti'l-seb'* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtiḥ, nr. 61)

hadis rivayet etmişlerdir. 403'te (1012-13) Tunus'un Méhdiye şehrine gitti; burada Ebû Muhammed Abdullah b. Hazrec, Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nefûsî gibi âlimler kendisinden kıraat öğrendiler ve eserlerini okudular. İbn Süfyân, 413 (1022) yılında hac görevini yerine getirdi ve bir yıl kadar Mekke'de mücâvir olarak kaldı. Daha sonra Medine'ye gitti; 1 Safer 415'te (14 Nisan 1024) burada vefat etti ve Bakî Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. İbn Süfyân'ın şöhretini sağlayan eseri *el-Hâdîfi'l-kırâ'âtî's-seb'* adını taşımakta olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki yazma nüshası bulunmaktadır (Fâtih, nr. 61, 102 varak; Ayasofya, nr. 59, vr. 1^a-39^b). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *İhtilâfû kurrâ'î'l-emşâr fi 'adedi âyi'l-Kur'ân, el-İrşâd fi mezhebi'l-kurrâ', et-Tezkire fi'l-kurrâ'ât* (son iki eseri yalnız Mahlûf zikretmektedir).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 712; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 24-25, 38-39; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 419; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), II, 726-727; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 401-420*, s. 393; Safedî, *el-Vâfi*, III, 114; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhreb*, II, 235; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 147; a.mlf., *en-Neşr*, I, 66-67; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 203-204; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 718; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 105-106; Mahfûz, *Terâcimü'l-mü'ellifîn*, III, 43-44; H. R. Idris, "Deux juristes kairouançais de l'époque ziride: Ibn Abî Zaid et Al-Qabisi (X^e-XI^e siècle)", *Annales de l'institut d'études orientales*, XII, Alger 1954, s. 185-186; Hasan Saferî Nâdirî, "İbn Süfyân", *DMBİ*, III, 492-493.



TAYYAR ALTIKULAÇ

İBN SÜKKERE

(bk. EBÜ ALİ es-SADEFİ).

İBN SÜREYC, Ebü'l-Abbas

(أبو العباس ابن سريج)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer
b. Süreyc el-Bağdâdî
(ö. 306/918)

Şâfiî âlimi.

Bağdat'ta doğdu. Bir kayda göre 240'larda (854) dünyaya geldiği belirtilirse de (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIV, 201) kaynaklarda elli yedi yıl yaşadığına dair verilen bilgiye göre 249'da (863) doğmuş olmalıdır. Fars asıllı olup dedesine nisbetle anılır. İbn Hallikân, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd'*inde (IX, 219-221) biyografisine yer verdiği sûfi Ebü'l-Hâris Sü-

reyc b. Yûnus b. İbrâhim el-Merverrûzî'nin (ö. 235/849) İbn Süreyc'in dedesi olması ihtimali üzerinde durur (*Vefeyât*, I, 67). Küçük yaşta Süfyân b. Ueyyne ve Vekî' b. Cerrâh'ın öğrencilerinden hadis tahsiline başlayan İbn Süreyc, Şâfiî'nin talebesi Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî, Ahmed b. Mansûr er-Remâdî, Abbas b. Muhammed ed-Dürî, Ebü Dâvûd es-Sicistânî, Hamdân b. Ali el-Verrâk, Muhammed b. İmrân es-Sâiğ, Ubeyd b. Şerîk el-Bezzâr ve daha pek çok kimseden hadis dinledi. Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden Müzenî ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Kâsim Osman b. Saîd b. Beşşâr el-Enmâtî'den fikh okudu. Şiraz, Taberistan ve Bağdat'ta ders verip pek çok öğrenci yetiştirdi. Bunlar arasında oğlu Ebü Hafs Ömer, Ebü'l-Abbas İbnü'l-Kâs, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Şuayb el-Beyhakî, Ebü Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sayrafi, Ebü İshak el-Mervezî, İbn Ebü Hüreyre el-Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Kattân el-Bağdâdî, Ebü Bekir Muhammed b. Ali el-Kafâl el-Kebîr gibi mezhebin önde gelen âlimleri sayılabilir. Kendisinden Taberânî, Ebü'l-Velîd el-Ümevî ve Gıtrîfî de rivayette bulunmuştur. İbn Süreyc, gençliğinde Bağdat Kadısı İsmâil b. İshak el-Cehdamî'ye kâtiplik ve bir müddet de Şiraz'da kadılık yaptı. Şâfiî âlimleri arasında kadılık görevine getirilen ilk kişi olması sebebiyle mezhebin ileri gelenlerinden Ebü Ali İbn Hayrân gibi bazı âlimlerce eleştirilmiş, bu sebeple hayatının sonlarında Vezir Ebü'l-Hasan İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsâ'nın Bağdat'ta kadılık kadılık teklifini reddetmiştir. Cemâziyelevvel 306'da (Ekim 918) vefat eden İbn Süreyc'in Bağdat'ın batı yakasında Kerh mahallesine yakın Süveykatügâlib (Bâbü Katîatî'l-fukahâ) denilen yerdeki kabri ziyaretgâh olup İbn Hallikân, kendi döneminde İbn Süreyc'in kabri yanında herhangi bir bina yahut kabrin kalmadığını belirtir (*a.g.e.*, I, 67).

Ebü Ca'fer Muhammed b. Ahmed et-Tirmizî'den (ö. 295/907) sonra Irak'ta Şâfiîler'in ustası olan İbn Süreyc, Şâfiî mezhebini en iyi bilen âlim olarak gösterilir ve Müzenî dahil İmam Şâfiî'nin bütün öğrencileri ve müntesibi âlimlerden üstün tutulurdu (Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, s. 109; İbn Kâdî Şühbe, I, 90). Kendisine "eş-Şâfiyyûs-sagir" lakabının verilmesi bu konunun ima eder. Ayrıca "el-Bâzü'l-eşheb" lakabıyla anılmış olup Şâfiî fikh kitaplarında Ebü'l-Abbas künyesiyle de İbn Süreyc kastedilir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, İbn Süreyc'e gelinceye kadar İmam Şâ-

fi'yi bütün ictihadlarında taklit eden hiç kimsenin bulunmadığını belirtirse de (*el-İnşâf*, s. 24) Şâfiî âlimlerinden bazıları onu bütün dinî konularda, bazıları mezhepte müctehid mertebesinde (Zerkeşî, VI, 212), Sübkî ise mezhebe tam bağlı olanlarla mezheple ilişkisi zayıf olanlar arasında bir yerde (*Tabakât*, II, 104) gösterir. Nitekim İbn Süreyc'in Şâfiî mezhebi içinde münferid kalan ve hatta Hanefî mezhebiyle paralel olan görüşleri bulunmaktadır (meselâ bk. *a.g.e.*, IV, 367-368; V, 282).

İbn Süreyc mezhebin görüşlerini açıklama, özetleme ve yeni fikhî meselelere cevap arama çalışmalarıyla mezhep doktrinini teşekkülüne olan katkıları yanında yetiştirdiği öğrencilerle de mezhebin başta Bağdat olmak üzere pek çok yerde yayılmasında önemli rol oynamıştır. Rakipleri olan Hanefî ve Zâhirî âlimleriyle mücadele etmiş, onlarla tartışmalara katılmış ve temel eserlerine eleştiriler yöneltmiştir. Şâfiî mezhebinin kurumsallaşmasının fikrî ve fikhî alt yapısının oluşturulması bakımından önem taşıyan taklid ve tahrîc kaidelerini tesis eden İbn Süreyc (Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, s. 24) taklidi meşrû bir yöntem olarak ortaya koyup savunmuş, biçimi ve şartları üzerindeki açıklama ve görüşleri öğrencileri aracılığıyla yayılmıştır. Bu bakımdan Şâfiî mezhebi içinde, Kerhî'nin Hanefî mezhebindeki konumuna benzer bir konuma sahiptir. Ona göre halktan bir kimse fetva aldığı kişiler hakkında araştırma (ictihad) yapmalı, en bilgili ve en dindar olanı bulup ona uymalıdır. Böyle birini bırakıp daha alt seviyedeki bir âlimi taklit etmesi câiz değildir (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 1011). Bu çerçevede kendisi de İmam Şâfiî'ye uymuş, Şâfiî'nin temel görüşlerinden olduğu bilinen, kitaplarında zikrettiği görüşlerle amel edilmesi, kitaplarında buna aykırı bir şey bulunursa farklı bir görüş sayılmaması için zâhirî anlamı esas alınmayıp te'vil yoluna gidilmesi gerektiğini belirtmiştir (Nevevî, II, 252). Ayrıca müctehidin bir olayla karşılaştığında ictihad edecek zamanının bulunmaması halinde bir başka âlimi taklit etmesini câiz gören müctehidler için bile taklid kapisını araladığı gibi (Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 1012) bir tek müctehidin görüşüyle icmâ hâsil olabileceğini de savunur (*el-Vedâ'î*, vr. 125^b; Zerkeşî, IV, 516). İbn Süreyc'e göre fikh, "bir şeyi benzerine delâlet eden mânasıyla bilmek" demektir. Bu tanım, nasları ve benzerlik ilişkisiyle (kıyas yoluyla) delâlet ettikleri anlamları içerdiği için Mâtürîdî tarafından eksik bulunmuş

ve "benzeri" yerine "başkası" ifadesinin daha isabetli olacağı belirtilerek (*Te'vilât*, vr. 658^b) naslardan hüküm elde etme yollarının kıyasla sınırlanamayacağına işaret edilmiştir.

Her yüzyılın başında bir müceddid çıkacağı ifade eden hadis dolayısıyla bilhassa Şâfiîler tarafından III. (IX.) yüzyılın müceddidi kabul edilen İbn Süreyc kendisini mezhebin ıslahatçısı olarak görür ve Müzenî'nin mezhep içinde yaptığı ifsadı ıslah ettiğini söyler (Hatîb, IV, 289-290; Sübkî, III, 23). Gerçekten de Müzenî ile İbn Süreyc'in özellikle taklide ilişkin görüşleri arasında büyük bir fark vardır. Müzenî, *el-Muhtaşar*'ının daha ilk cümlesinde Şâfiî'nin taklidi yasakladığını belirtmiş ve *Fesâdû't-taklîd* adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır. Bu eserde, imamların ihtilâfî halinde sahâbenin yolu takip edilerek devlet başkanının devrin önde gelen âlimlerini bir araya getirip şûra yoluyla meseleleri halletmesini, devlet başkanı bunu yapmadığı takdirde âlimlerin bu yola gitmelerini teklif eder (Zerkeşî, VI, 232-233). İbn Süreyc'e göre Müzenî'nin teklifi mezhebin teşekkülü açısından büyük bir problemdir ve muhtemelen *el-Takrîb beyne'l-Müzenî ve ş-Şâfiî* adlı eserini bu meseleyi halletmek için yazmıştır. Dihlevî, onun taklid ve tahrîc kaidelerini tesis etmesi sebebiyle müceddid sayıldığını (*el-İnşâf*, s. 24), Sübkî de müceddid unvanını Şâfiî mezhebinin yerleşik görüşlerini savunması dolayısıyla hak ettiğini (*Tabakât*, I, 200) belirtir. Nitekim Ebû Hafs el-Muttavvî, ondan ilk olarak münazara kapısını açan ve insanlara cedel yöntemini öğreten kişi olarak söz eder (a.g.e., III, 22). Bir mezhebin fikhî görüşlerini savunmak ve yöneltilen eleştirilere cevap vermek üzere usûl-i fıkıh ve mantık ilimlerinden hareketle ortaya konulan cedel ilminin öncüleri arasında bulunan İbn Süreyc'in bu konudaki görüşleri cedel literatüründe yer alır (meselâ bk. Cüveynî, s. 203, 316, 321, 552).

Başta İbnü'n-Nedîm olmak üzere pek çok müellif İbn Süreyc'in fakihliği yanında kelâmcılığına da dikkat çekmiş (*el-Fihrist*, s. 266), Abdülkâhir el-Bağdâdî ve Fahrreddin er-Râzî'nin babası Ziyâeddin el-Hatîb de onu Şâfiî mezhebi âlimleri arasında fıkıhta olduğu kadar kelâm ilminde de en yetişkin kişi olarak nitelendirmiştir (*el-Fark*, s. 221; Sübkî, III, 22). İbn Süreyc, döneminin güncel kelâm tartışmalarına da katılarak Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât ve Hâris el-Verrâk gibi birçok Mu'tezilî kelâmcının eleştirisi konusu yaptığı Ebû Hafs Ömer b. Ziyâd el-Had-

dâd'ın *Kitâbü'l-Cârûf fi tekâfü'i'l-edille* adlı eserine bir tenkit yazmıştır (Bağdâdî, s. 221; krş. İbnü'n-Nedîm, s. 217). Buna karşılık İbn Süreyc'in, ileri yaşlarda Mu'tezile eserlerini okuyup ne tür bir yanlış anlayışa götürdüğünü bilmeden onların ifadelerini doğru bulduğu ileri sürülmüş ve meselâ şer'î hükümlerde haber-i vâhidle kıyası delil olarak kullanmanın aklen vâcib olduğu gibi görüşlerinin kelâm ilminde yetkin olmamasından kaynaklandığı ifade edilmiştir (Zerkeşî, I, 140-141). Halbuki İbn Süreyc, *el-Vedâ'i li-manşûşi's-şerâ'i*' adlı eserinde haber-i vâhid ve kıyasın hüccet olmasının delilleri arasında akla yer vermemektedir (vr. 124^b, 125^b).

İbn Süreyc, Mâlikî âlimi İbn Müntâb el-Kerâbîsi ve Zâhirîler'den İyâzî ile birlikte Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât ve Ebû'l-Hasan el-Berzâî'den kelâm okumuş, kendisinden de Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Fârisî ve tarihçi Mes'ûdî gibi Mu'tezilîler fıkıh öğrenimi görmüştür. Mu'tezile ile bu kadar yakın ilişki içinde olmasına rağmen itikadî konularda İbn Kesir'in belirttiği üzere Selefi bir yaklaşım içindedir (*Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyyin*, I, 194). Daha sonra Şâfiîler'in büyük çoğunluğunun itikadî imamı haline gelecek olan çağdaşı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin aksine, kelâm ilmi mukaddemâtından sayılan ve Allah'ın varlığının ispatına temel oluşturmak üzere ele alınan arazlar ve cisimler konusuna girmeyi ehl-i bâtilin tevhid anlayışı olarak niteler ve Hz. Peygamber'in buna karşı çıkmak için gönderildiğini belirtir (İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-naql*, VII, 185). Onun günümüze ulaşan kelâma dair tek eserinde de Selefi tavrı açıkça görülmektedir. Kur'an ve hadislerde Allah hakkında kullanılan el, yüz, inme, yükseleme, yakınlık, uzaklık gibi ifadeler konusunda da hem Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları hem Müşebbihe'den farklı bir tavır ortaya koyarak bu müteşâbih sifatlara ilgili âyet ve hadislerin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Süreyc'e göre müteşâbih sifatlara herhangi bir ilâvede bulunmak ya da bunları eksiltmek, onları açıklamaya ve niteliğini sorgulamaya girişmek ve Arapça'dan başka bir dile çevirmek doğru değildir; Kur'an'da nasıl geçiyorlarsa öylece bırakmak gerekir. Bu sifatlara inanmak vâcib, onları yorumlamak bid'attır (İbn Kayyim el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, s. 126-130).

Dedesı vasıtasıyla tasavvufa âşinalığı olan İbn Süreyc, Cüneyd-i Bağdâdî'nin

sohbetlerine katılır, Cüneyd'in konuşmalarında geçen bazı ifadeler kendisine sorulduğunda ise bunların herkesin anlayamayacağı rumuzlar olduğunu ve onunla birlikte olmaktan çok etkilendiğini söylerdi (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*, I, 203; II, 209). Ebû Ali er-Rûzbârî ve Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb es-Sekafî gibi mutasavvıfların kendisinden fıkıh öğrenmeleri de sülûlere karşı olumlu bir tutum içinde olduğunu gösterir. Nitekim Hallâc-ı Mansûr'un 301'de (913) ilhâm davasıyla yargılanması sırasında kendisinin bilgisine başvurulunca halini bilmediği için bir şey söyleyemeyeceğini belirterek fetva vermekten kaçınmıştır. Müşebbihe'den Hulûliyye'nin Azâfire kolunun kurucusu İbn Ebû'l-Azâfir ve müridleri zındıklık ithamıyla yakalandığında bunlar arasında yer alan Vezir Hüseyin b. Kâsım tövbe etmiş ve İbn Süreyc de Şâfiî mezhebine göre tövbesinin kabul edilmesi yönünde fetva vermiştir.

İbn Süreyc, boşamayla ilgili olarak başlattığı bir tartışma konusuyla da uzun süre ilim çevrelerini meşgul etmiştir. Mezhebinin kurallarından hareketle boşama devir (kısır döngü) meselesini ilk defa formüle ederek fetva verdiği için bu konu literatürde onun adına nisbetle "el-mes'eletü's-Süreyciyye, es-Süreyciyye, et-Tesric" adlarıyla anıldığı gibi "el-yemînü'd-dâire, el-mes'eletü'd-dâire, mes'eletü'd-devr, devrû't-talâk" diye de bilinir. Bu mesele şöyle formüle edilir: Bir kimse karısına, "Seni boşarsam ondan önce üç defa boşsun" dese devirden dolayı boşama hiçbir zaman gerçekleşmez. Çünkü eşini boşamaya kalkışması durumunda ondan önce üç boşama gerçekleşmiş olacağından bu boşama ve dolayısıyla ona bağlı olan önceki boşama meydana gelmez. Böylece boşama müessesesini ortadan kaldıran bu fetva daha sonra gelen Şâfiî âlimleri arasında önemli bir tartışma konusu olmuş, bu meselede İbnü'l-Haddâd el-Kinânî, Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî, Fahrülislâm Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâfi, Kâdî Ebû't-Tayyib et-Taberî, Ebû İshak eş-Şirâzî ve Ebû'l-Hasan İbnü'l-Hâl el-Bağdâdî gibi âlimler İbn Süreyc'i desteklemiştir.

Gazzâfî, önce İbn Süreyc'i destekleyerek *Ğâyetü'l-ğavr fi dirâyeti'd-devr* adlı bir eser yazmışsa da daha sonra kaleme aldığı *el-Ğavr fi'd-devr*'de önceki görüşünden vazgeçip yanlış ictihadda bulunduğunu söylemiş, bu şekilde boşamayı ortadan kaldırmanın bâtil olduğunu sa-



Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'in *el-Vedâ'î' li-manşûsî's-şerâ'î'* adlı eserinden iki sayfa (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1502, vr. 1^b, 2^a)

vunmuştur (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *el-ʿAzîz şerhu'l-Vecîz*, IX, 116). Takıyyüddin es-Sübkî, *Kaṭfû'n-nevr fi mesâ'il-i'lî'd-devr* ve *en-Nevr fi'l-d-devr* adıyla iki eser yazıp İbn Süreyc'i desteklemiş, ancak vefatından önce üçüncü bir eser kaleme alarak bu görüşünden dönmüştür (*Fetâvâ*, II, 314). Ömer b. Raslân Bulkinî ise kendisi devirin sıhhatine fetva vermediği halde sahih görenleri taklid etmenin câiz olduğunu ve icthadî bir meseleden dolayı mukallidin günahkâr sayılmayacağını belirtmiştir (İbnü'l-İmâd, II, 248). Abdülvâhid er-Rüyânî de bu görüşü tercih ettiği halde zaman bozulduğu için halka öğretmeyi doğru bulmamıştır (Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *el-ʿAzîz şerhu'l-Vecîz*, IX, 116). Konuya Şâfiî fıkıh eserlerinde geniş biçimde yer verildiği gibi yukarıda anılanlardan başka Fahrülsîlâm Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâfiî'nin *Telhişü'l-kavl fi'l-mesʿeleti'l-men-sûbe li-Ebi'l-ʿAbbâs b. Süreyc fi't-talâk*, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Kitâbü Mesʿeleti's-Süreyciyye* ve İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Edilletü'l-merdiyye ʿalâ bu'l-lâni'd-devr fi'l-mesʿeleti's-Süreyciyye* adlı eserleri gibi müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Hanbelîler'den İbn Teymiyye, İbn Süreyc'in bu fetvasını sert biçimde eleştirmiş (*Mecmû'u fetâvâ*, XXXIII, 240-

245), İbn Kayyim el-Cevziyye ise *İ'lâmü'l-muvakkı'în* adlı eserinde (III, 263-291) meseleye geniş yer verip lehte ve aleyhteki bütün delilleri zikrederek tartışmış, sonuçta bunun câiz olmayan hileler arasında yer aldığını belirtmiştir. Klasik dönemde İsmâîlîler'in önde gelen âlimlerinden Kadı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974) *er-Red ʿalâ İbn Süreyc*, günümüzde ise Hüseyin Halef el-Cebûrî *el-İmâm Ebü'l-ʿAbbâs b. Süreyc ve ârâ'ühü'l-uşûliyye* (Mekke 1414/1993) adıyla birer kitap yazmışlardır.

Eserleri. İbn Süreyc'in kitaplarına ait fihristin 400 civarında başlık içerdiği belirtilirse de kaynaklarda çok azının adı zikredilmiş ve bunlardan yalnızca üçü günümüze ulaşmıştır. Nitekim bu eserler erken devirlerde nâdir bulunur hale gelmiş olup İsnevî (ö. 772/1370), sadece *el-Vedâ'î'* adlı bir kitaba ve Müzenî'nin *el-Muhtaşar*'ına yöneltilen itirazlara verdiği cevapları içeren bir çalışmaya sahip olduğunu belirtmektedir (*Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 21). 1. *el-Vedâ'î' li-manşûsî's-şerâ'î'* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1502; Rabat, el-Hizânetü'l-İlâmme). Kâtib Çelebi'nin delillerden mücerret olarak hükümleri ihtiva eden orta hacimli bir eser olarak nitelemesine karşılık (*Keşfü'z-zunûn*, II, 2005) bu eserde soru-cevap yön-

temiyle fikhî meselelerin Kitap, Sünnet ve icmâdan delilleriyle akli delilleri verilir ve kısa açıklamalar yapılır. Kitabın sonunda nesih, sünnetin çeşitleri, haber-i vâhid, icmâ, kıyasın ispatı ve ilim öğrenme konularına yer verilmesi, İbn Süreyc dönemi ve öncesinden günümüze usul alanında çok az dokümanın intikal etmiş olması sebebiyle eserin değerini arttırmaktadır. 2. *el-Aksâm ve'l-ḥișâl* (Chester Beatty Library, nr. 5115). 3. *Cüz' fihi ecvibetü'l-imâmî'l-ʿâlim Ebi'l-ʿAbbâs Aḥmed b. ʿÖmer b. Süreyc fi uşûli'd-dîn* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2763). Bu risâle, Ebü'l-Kâsım Sa'd b. Ali b. Muhammed ez-Zencânî'nin (ö. 471/1078) Mekke'de kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları içeren *Cevâbâtü'l-mesâ'il* adlı eserde kaydedilmiş ve İbn Kayyim el-Cevziyye buradan risâlenin tamamını (*İctimâ'u'l-cüyûşü'l-İslâmiyye*, s. 126-130), Zehebî ise bazı kısımlarını (*el-ʿUlûv*, s. 207-208; *el-Erbaʿûn*, I, 90-91) nakletmiştir.

İbn Süreyc'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Risâletü'l-beyân ʿan uşûli'l-aḥkâm* (Şâş bölgesi fakihlerinden bir grubun isteği üzerine yazılmış olan eser İmam Şâfiî, Mâlik, Süfyân es-Sevri, Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi ile Dâvûd ez-Zâhirî'nin usule dair görüşlerini içermektedir; Sübkî, bu eserin on beş varaklık bir nüshasının kendisinde bulunduğunu belirtmektedir [*Tabakât*, III, 456-457]), *İşbâtü'l-kıyâs* (1000 varak kadar olduğu kaydedilmektedir [*Cessâs, el-Fușûl*, IV, 32]), *Naḳzu Kitâbi'l-Cârûf ʿale'l-kâʿilîne bi-tekâfû'i'l-edille, er-Red ʿalâ Dâvûd fi inkârihi'l-kıyâs, er-Red ʿalâ İbn Dâvûd fi'l-kıyâs, er-Red ʿalâ İbn Dâvûd fi mesâ'ile i'teraza bihe's-Şâfi'i, er-Red ʿalâ Muhammed b. el-Ḥasan, er-Red ʿalâ ʿİsâ b. Ebân, Cevâbü'l-Kâsânî* (Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kâsânî), *el-İntişâr, el-A'zâr ve'l-enzâr, et-Taḳrîb beyne'l-Müzenî ve's-Şâfi'i, et-Tavassuṭ beyne Muhammed b. el-Ḥasan ve'l-Kâdî İsmâ'il, el-Muhtaşar fi'l-fıkh, el-Ġunye, el-Furûk fi fūrû'is-Şâfi'iyye, Kitâbü'l-Ayn ve'd-deyn fi'l-veşâyâ*. Müellif ayrıca ferâize dair eserler yazmış olup bunlarda ferâiz, devir meseleleri ve vasiyet konularında Eyyûb b. Süleyman el-Huzâi ve Hassâf'ı eleştirmiştir (İbnü's-Salâh, II, 554-555). Ona nisbet edilen *el-Ḥișâl fi'l-fürû'* adlı eser ise Sübkî'nin belirttiğine göre *Tezkiretü'l-ʿâlim ve irşâdü'l-müte'allim*'in yazarı olan oğlu Ebû Hafs Ömer'e aittir (*Tabakât*, III, 23, 469).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Süreyc, *el-Vedâ'i li-manşûsî's-şerâ'i'*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1502, vr. 2^b-3^a, 124^a-126^b; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 10, vr. 658^b; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim Neşemî), İstanbul 1414/1994, IV, 32; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdü'd), s. 216-217, 266; Kâdî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Fazlû'l-i'tizâl ve *Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 301, 321; Bağdâdî, *el-Fark* (Kevserî), s. 158, 160, 216, 221; Abbâdî, *el-Fukahâ'u's-Şâfi'iyye*, s. 62-63; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 362; IV, 287-290; VII, 269; IX, 219-221; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, s. 108-109, 110; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'*, II, 1011-1012; Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel* (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 203, 316, 321, 552; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 178; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XIII, 182-183; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîî, *et-Tedvin fi aḥbâri Kazvîn* (nşr. Azîzullah el-Utârîdî), Beyrut 1408/1987, I, 203; II, 209; a.mlf., *el-'Aziz şerhu'l-Veciz* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1417/1997, IX, 110-116; İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye* (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 86, 109, 155-156, 229, 269, 375, 395, 415, 427, 465, 503; II, 554-555, 589; Nevevî, *Tehzîb*, II, 251-252; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 49, 66-67; IV, 260; V, 416; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XXXIII, 240-245; a.mlf., *Der'ü te'ârûzî'l-akl ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, VII, 185; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIV, 201-204; a.mlf., *el-'Ulûv li'l-âliyyi'l-gaffâr* (nşr. Ebü Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd), Riyad 1995, s. 207-208; a.mlf., *el-Erba'un fi şifâti Rabbi'l-âlemin* (nşr. Abdülkâdir b. Muhammed Atâ Sûfî), Medine 1414, I, 90-91; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'tin*, III, 263-291; a.mlf., *İctimâ'u'l-cüyûşî'l-İslâmiyye* (nşr. Beşîr Muhammed Uyûn), Dimaşk - Beyrut 1414/1993, s. 126-130; Takyyüddin es-Sübkî, *Fetâvâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-maârif), II, 297-303, 313-314; Safedî, *el-Vâfi*, III, 60-61; VII, 260-261; İsnvî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 20-21; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyyin* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim – M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1413/1993, I, 193-196; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), I, 200-202; II, 104, 105, 133, 185, 187, 260, 301, 302; III, 21-39, 79, 202, 272, 445, 456-457, 469, 471; IV, 70-71, 367-368; V, 246, 282; VI, 177; IX, 161, 245-246; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîl* (nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî), [baskı yeri yok] 1992, I, 7, 140-141; IV, 374, 516; V, 25, 26; VI, 212, 232-233, 428, 537, 585; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 89-91; Süyûtî, *el-Vesâ'il ilâ ma'rîfeti'l-evâ'il* (nşr. İbrâhîm el-Adevî – Ali Muhammed Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hâncî), s. 108; *Keşfü'z-ẓunûn*, I, 705, 890; II, 1245, 1257-1258, 1444, 1662, 2005; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 228, 247-248; Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *el-İnşâf*, İstanbul 1983, s. 21, 24; Brockelmann, *GAL*, I, 391; *Suppl.*, I, 647; Abdurrahman Bedevî, *Mü'elleftü'l-Ğazzâlî*, Küveyt 1977, s. 50-52, 207-209; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/3, s. 199; A. Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, New York 1995, s. 15-17, 189; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden 1997, s. 87-115; J. Schacht, "Ibn Suraydj", *EP* (İng.), III, 949-950; E. Chautmont, "al-Suraydjîyya", a.e., IX, 893.



ŞÜKRÜ ÖZEN

İBN SÜREYC, Ubeydullah

(عبيدالله بن سريح)

Ebü Yahyâ Ubeydullah b. Süreyc
(ö. 98/716 [?])

Mûsikîşinas.

Muhtemelen 20 (641) yılında Mekke'de doğdu. Nevfelogulları'nın, Leysoğulları'nın veya Benî Mahzûm'un âzatlısı olduğu rivayet edilmektedir. Babası Türk olup annesi Râika, Muttalib ailesinin âzat ettiği bir câriye idi. İbn Süreyc mûsikîyle ilgilenmeye Hz. Osman döneminde başladı. Mekke'de hânende İbn Miscah'ın, Medine'de hânende ve bestekâr Tuveys, Azzetülmeylâ ve Neşîd el-Fâris'nin talebesi oldu. Neşîd'den ayrıca Fars mûsikisini öğrendi. Harre Savaşı'na (63/683) katılan ve bu savaşta ölenler için söylediği ağıtlarla dikkati çeken İbn Süreyc bu olaydan sonra tanınmaya başladı. Bir ara Hz. Ali'nin torunu Sükeyne bint Hüseyin'in himayesine girdi. Zamanla devrin en ünlü mersiyehanı oldu. Öğrencisi Garîz, bu alanda kendisini aşacak derecede ün kazanınca hânendeliğe yöneldi. Bu alanda ilk defa efendisinin oğlu Abdullah b. Abdurrahman b. Ebü'l-Hüseyin'in sünnet düğününde söylediği şarkılarla tanındı ve kısa zamanda bütün Hicaz bölgesinde meşhur oldu.

Devlet adamları ile samimi ilişkiler içinde bulunan İbn Süreyc, özellikle Halife Velîd b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik'ten yakın ilgi gördü. Şair Cerîr b. Atıyye'nin İbn Süreyc'in eserlerini dinlerken âdeta kendinden geçtiği, bunun sebebi sorulduğunda diğer şarkıların çıkış yerinin akıl, onun eserlerinin ise gönül olduğunu söylediği rivayet edilir. Medine'li hânende Mâlik b. Ebü's-Semh, İbn Süreyc'e iyi bir mûsikî icracısında bulunması gereken özellikleri sormuş ve ondan gerçek sanatkarın akılları doyurup gönülleri doldurması, vezni güzel kullanması, güfteyi gramer kurallarına uygun şekilde okuması, uzun ve kısa nağmelerin hakkını vermesi, âhenge dikkat etmesi, bilhassa kelime ve cümledeki vurguları iyi kavrayarak sâzendelerle uyum sağlaması gerektiği cevabını almıştı. Mâlik bu cevabı hânende Ma'bed b. Vehb'e iletince Ma'bed'in, "Mûsikî hakkında Kur'an'da bir tarif yer alsaydı ancak bu şekilde olurdu" dediği nakledilmektedir.

Kaynaklarda udu Mekke'de ilk defa Ubeydullah b. Süreyc'in kullandığı belir-

tilir. Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Zübeyr zamanında Kâbe'nin yeniden inşasında çalıştırılmak üzere İran'dan getirilen ustaların ud eşliğinde şarkı söylemeleri Mekkeliler'in çok hoşuna gitmiş, bunun üzerine İbn Süreyc, şarkı okurken bu mûsikî aletini de icraya katabileceğini söyleyerek bu yolda bir deneme yapmış ve başarılı olmuştur. İshak el-Mevsilî, mûsikî âlimlerinden Hişâm b. Meriye'ye devrin en büyük mûsikî üstadının kim olduğunu sormuş, Hişâm da, "Allah, Dâvûd peygamberden sonra İbn Süreyc'den daha güzel bir ses, mûsikide ondan daha maharetli bir kişi yaratmadı" cevabını vermişti. Yine Hişâm b. Meriye, Medine'de bir mecliste İbn Süreyc'in ölüm haberini alan Ma'bed b. Vehb'in o andan itibaren mûsikide insanların en üstününün kendisi olduğunu dile getirdiğini nakleder. İshak el-Mevsilî'ye göre İbn Süreyc Ma'bed b. Vehb, İbn Muhriz ve Mâlik b. Ebü's-Semh ile birlikte zamanın en ünlü dört ses sanatkarından biridir. Yûnus el-Kâtib de Garîz, İbn Süreyc, İbn Muhriz ve İbn Miscah'ı Arap mûsikisinin dört temel taşı olarak nitelemiştir.

İbn Süreyc, Arap mûsikisinde çok kullanılan sakil ritimlerinin ustası olup talebesi Garîz'in bu ritimdeki üstün başarısı karşısında daha yumuşak olan remel ve hezec ritimlerinde okumayı tercih etmiştir. İshak el-Mevsilî onun altmış sekiz besitesi olduğunu söyler. İbn Süreyc, eserlerinde güfte olarak kendi şiirlerinin yanı sıra Cerîr b. Atıyye, Ömer b. Ebü Rebîa, Yezîd b. Muâviye, Ahvas, Abdurrahman b. Hassân b. Sâbit, Urve b. Üzeyne ve Ahtal gibi şairlerin şiirlerini kullanmıştır. Besteleri Muhammed b. Âişe gibi sonraki mûsikîşinaslar tarafından seslendirilmiştir.

Cüzzam hastalığına yakalanan İbn Süreyc'in ölüm tarihiyle ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Seksen beş yaşlarında Hişâm b. Abdülmelik döneminde (724-743) vefat ettiğini kaydeden bazı kaynakların yanında Süleyman b. Abdülmelik (715-717), Ömer b. Abdülâzîz (717-720) veya Yezîd b. Abdülmelik (720-724) devrinde öldüğünü ileri sürenler de vardır. Kabri Mekke yakınında Nahletülyemâniye'deki Desm'dedir. İbn Süreyc'in kızı da babasının bestelerinde başarılı bir şekilde okuyan bir hânendeydi. Damadı Saîd b. Mes'ûd el-Hüzelî ise kayınpederinin bestelerini karısından öğrenerek okuduğu için onun kadar başarılı sayılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, Beyrut 1402/1982, VI, 11, 27, 29, 51, 52, 388, 390; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, Beyrut 1990, I, 231-304; İbn Manzûr, *Muhtârü'l-Egânî*, [baskı yeri ve tarihi yok], VI, 217-253; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 249-262; İbn Haldûn, *Mukaddime*(trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, II, 991; H. G. Farmer, *A History of Arabian Music*, London 1929, s. 79-80; Şevkî Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ğünâ fi'l-Medîne ve Mekke li-âşri Beni Ömeyye*, Kahire 1976, s. 198-200; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 194; Ali Useyfî el-Âmilî, *el-Ğinâ fi'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 39-40; Abdülemîr Ali Mühennâ, *Ahbârü'l-muğannîn ve'l-muğanniyât*, Beyrut 1990, s. 127-140; Semîr Şeyhânî, *Eşherü'l-muğannîn 'inde'l-Arab ve nevâdirihim*, Beyrut 1992, s. 55-60; Cezzâr, *Medâhilü'l-mü'ellifin*, II, 669; C. Brockelmann, "İbn Süreyc", *IA*, V/2, s. 824-825; J. W. Fück, "İbn Suraydj", *El²* (İng.), III, 950; "İbn Süreyc", *DMBİ*, III, 677-680; Fuat Günel, "Garîz", *DİA*, XIII, 382.

▲ FUAT GÜNEL

İBN ŞA'BÂN

(ابن شعبان)

Ebü İshâk Muhammed b. el-Kâsım b. Şa'bân b. Muhammed b. Re'îa el-Ammârî el-Mısırî (ö. 355/966)

Mâlikî fakihî.

Sahâbî Ammâr b. Yâsir'in soyundan olup küpe (kurt) ticareti yaptığı veya Kurt kabilesine mensup olduğu için İbnü'l-Kurtî diye de bilinir. Makrîzî doğum tarihini 284 (897) olarak vermekle birlikte (*el-Mukâffe'l-kebîr*, VI, 531) seksen yaşını aşmış olarak vefat ettiğine dair bilgiler göz önüne alındığında 270 (883) yılı civarında doğduğu söylenebilir. İshak b. İbrâhim b. Yûnus el-Bağdâdî, Ebû Bekir İbn Sada-ka, İbrâhim b. Ammâr b. Saîd el-Haşşâb, Muhammed b. Ahmed b. Hammâd Zuğ-be, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, Ebü'l-Alâ Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Vekî ve Dâvûd b. İbrâhim b. Dâvûd el-Bağdâdî gibi âlimlerden hadis okudu, İmam Mâlik'in ve talebelerinin fıkhiyla ilgili rivayetleri dinledi. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ebü'l-Abbas Münîr b. Ahmed b. Hasan, Ahmed b. Abdullah el-Beledî, Ebû Muhammed İbnü'n-Nehâs, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ, Muhammed b. Ahmed b. Hallâs et-Ticânî, İbn Ebû Zeyd, Ebü'l-Kâsım İbnü'd-Debbâğ ve Abdurrahman b. Yahyâ el-Attâr zikredilmektedir.

İbn Şa'bân, yaşadığı dönemde Mısır'da Mâlikî fakihlerinin imamı ve Mâlikî fıkhi-

nı, özellikle de bu alandaki rivayetleri en iyi bilen kişi olarak kabul edilirdi. Fıkıh ve hadiste yetişkin, edebiyat ve tarih başta olmak üzere birçok ilim dalında da ehliyet sahibi bir kimseydi. Bununla birlikte Arapça'da güçlü olmadığı ve hatalı ifadelerinin bulunduğu, eserlerinde İmam Mâlik'le görüştüğü bilinmeyen kimselerden rivayette bulunarak İmam Mâlik'ten mezhepte kabul görmemiş ve sika râvilerce onaylanmamış bazı garip görüşlere yer verdiği belirtilerek tenkit edilmiştir (Kâdî İyâz, II, 293-294; İbn Ferhûn, II, 194). İbn Hazm ise İbn Şa'bân'ın, bazı rivayetlerinde değişiklik ve kitaplarında karışıklığın bulunması bakımından Hanefîler'den Abdülbâkî b. Kânî'ya benzediğini söyler. Ancak Zehebî, İbn Hazm'ın onu hangi sebepten dolayı zayıf olarak değerlendirdiğini anlayamadığını ifade etmektedir (*Mizânü'l-İtidâl*, IV, 14).

Kaynaklar İbn Şa'bân'ı sünnete bağlı, ibadete düşkün, hak bildiği yolda cesaretle yürüyen bir kimse olarak tanıtır. Fâtımîler'in Mısır üzerinde tehditlerini arttırdığı bir dönemde yaşayan İbn Şa'bân'ın onlar hakkında ağır sözler söylediği belirtilir. Kâdî İyâz, Fâtımî Halifesi Muiz-Lidî-nillâh'ın Mısır'a girmeden önce İbn Şa'bân'a 100 miskal altınla birlikte bir mektup gönderdiğini, fakat İbn Şa'bân'ın bu mektubu başındaki besmele kısmını kesip ayırdıktan sonra yaktığını ve parayı da geri gönderdiğini kaydeder (*Tertibü'l-medârik*, II, 293-294). Buna karşılık Endülüs Emelî Halifesi II. Hakem'in her yıl İslâm ülkelerindeki ilim adamlarına gönderdiği hediyeler arasında Mısır ulemâsına da birçok hediye ile birlikte 100'er miskal altın gönderdiği, İbn Şa'bân'a ise bunların iki katını yolladığı ve onun da bu hediyeleri kabul ettiği bilinmektedir. Kayrevan hâkimi de İbn Şa'bân'a hediyeler göndermiş, fakat İbn Şa'bân onları geri çevirmiştir. İbn Şa'bân 16 Cemâziyelevvel 355 (10 Mayıs 966) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Karâfe Kabristanı'na defnedildi. Makrîzî ise onun 16 Cemâziyelâhir'de öldüğünü belirtir.

Kaynaklar İbn Şa'bân'ın onu aşkın eserinden söz eder. Bunlar arasında *ez-Zâhi's-Şa'bânî* (Fıkıh sahasında telif ettiği en meşhur kitabıdır), *Ahkâmü'l-Kur'an*, *el-Muhtasar*, *Menâkıbü Mâlik*, *Şüyûhu Mâlik*, *er-Ruvâtü 'an Mâlik* (Zehebî bu eseri gördüğünü söyler, bk. *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 79), *el-Menâsik*, *en-Nevâdir*, *es-Sünen kable'l-vuğû* ve *el-Mevâ'iz* sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 293-294; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 474; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 26; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 78-79; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 351-380*, s. 131-132; a.mlf., *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 14; a.mlf., *el-Muğnî*, II, 625; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzeheb*, II, 194-196; İbn Kurfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1983, s. 217; Makrîzî, *el-Mukâffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1991, VI, 531-532; Mahtûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 80; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 140; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 335; H. R. Idris, "Deux juristes kairouanais de l'époque zirîde: Ibn Abî Zaid et Al-Qâbisî (X^e-XI^e siècle)", *Annales de l'institut d'études orientales*, XII, Alger 1954, s. 137.

▲ KEMAL YILDIZ

İBN ŞAHİN

(ابن شاهين)

Ebü Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî (ö. 385/996)

*Nâsihu'l-hadîş ve mensûhu*h adlı eseriyle tanınan hadis hafızı.

Babasının kaydına göre Safer 297'de (Kasım 909) Bağdat'ta doğdu. Bazı kaynaklarda bu tarihin 277 (890) olarak gösterilmesi (İbnü'l-Cezerî, I, 588; Dâvûdî, II, 2), sözü edilen kayıttaki "tis'in" kelimesinin "seb'in" şeklinde okunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Aslen Merverrüzlu olup yetişmesinde büyük emeği geçen anne tarafından dedesi Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf b. Şâhin'e nisbetle İbn Şâhin diye tanındı. Kendisine hadisi sevdiiren dedesiyle bir muhaddis olan babası sayesinde küçük yaşta hadis meclislerine katıldı. Kendi ifadesine göre 308'de (920) hadis yazmaya başladı. Bu sıralarda Ebü'l-Kâsım el-Begavî, İbn Ebû Dâvûd ve İbn Saîd el-Hâşimî'den hadis dinledi. Otuz yaşında iken hadis öğrenimi için Basra, Mısır, Dimaşk, Remle, Asker, Humus, Rakka, Vâsıt, Ahvaz, Übülle ve Trablus'a seyahatler yaptı. İbnü'l-Bâğandî, İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî, İbn Mücâhid, İbn Mahled el-Attâr, İbn Şenebûz, İbn Dürüsteveyh, İbn Ukde, İbnü'l-Bühülûl, Ahmed b. Süleyman b. Zebbân, İbn Ebû Sâbit diye bilinen Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed ve Ebü'l-Leys Nasr b. Kâsım el-Ferâidî gibi hocalardan ders aldı. Kendisinden oğlu Ubeydullah ile Ebû Bekir Muhammed b. İsmâil el-Verrâk, Mâlinî, Berkânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Cevherî, ha-

dis hâfızı Hasan b. Muhammed el-Hallâl, İbnü'l-Mühtedî-Billâh, Ebû'l-Kâsım Ali b. Muhassin et-Tenühî, Ebû Ya'lâ el-Halîlî hadis ve kıraat konularında istifade ettiler. Vâiz lakabıyla da anılan İbn Şâhin 12 Zilhicce 385'te (7 Ocak 996) Bağdat'ta vefat etti ve Bâbü'lharb'de Ahmed b. Hanbel'in kabri civarında defnedildi. İbnü'l-Cevzî vefat gününü 21 Zilhicce (16 Ocak) olarak zikretmiştir.

Ailesinden gelen büyük bir kütüphaneye sahip olduğu belirtilen İbn Şâhin'in ilmi kişiliği konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Bekir Muhammed b. İsmâil el-Verrâk, Hatîb el-Bağdâdî, Berkânî, Mâlinî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, Ahmed b. Muhammed el-Atîkî gibi âlimlerle İbnü'l-Cezerî hadis rivayetinde onu güvenilir olarak değerlendirirken bazan hatasında ısrar ettiği, fıkıh bilgisi yeterli olmadığı halde Şâfî gibi tanınmış fakihlerin bir konudaki görüşleri zikredildiğinde kendisinin Muhammed'in mezhebinden olduğunu söylediği kaydedilmiştir. Dârekutnî, İbn Şâhin'in tefsire dair eserini tashih etmesi için kendisine getirdiğini, ancak Ebû'l-Cârûd'un tefsirini esas alıp yaptığı nakillerde hatalarını tesbit ettiğini zikretmiştir. Dâvûdî ve Berkânî de onun kendisine olan aşırı güveni yüzünden kitaplarındaki rivayetleri kaynakları ile karşılaştırmadığını belirtmiş, Berkânî ayrıca mümkün olduğu kadar onun eserlerinden uzak durduğunu belirtmiştir. Şah Velîyyullah ed-Dihlevî de İbn Şâhin'in kitaplarını pek önemli bulmayan âlimlerden biridir. Bütün bu değerlendirmeler, Zehebî'nin de dediği gibi onun hadisin inceliklerini bilen bir muhaddis sayılmakla birlikte birçok rivayeti bulunan dürüst bir âlim olduğunu göstermektedir. İbn Şâhin'in en önemli hizmeti, Selef âlimlerinin eserlerinin daha sonraki nesillere intikaline vesile olmasıdır. Sadece Ebû'l-Kâsım el-Begavî'den 700 veya 800 cüz tutarında malzeme toplaması onun bu gayretini ortaya koymaktadır.

Eserleri. 1. *Nâsihu'l-hadis ve mensû-ħuh (en-Nâsih ve'l-mensûħ mine'l-hadis)*. Konusunda birkaç kaynak eserden biri olup günümüze ulaşan dört nüshasından sadece biri dikkate alınarak Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Amman 1408/1988), Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut 1412/1992) tarafından neşredilmiş, Ali Osman Koçkuzu'nun eserinin dört nüshasından faydalanıp hazırladığı tenkitli çalışma ise henüz yayımlanmamıştır. İbn Abdülhak el-Vâsîti esere

bir muhtasar yazmıştır. 2. *Târîhu es-mâ'i's-sikât mimmen nuķile 'anhümü'l-ilm*. 1569 râvinin güvenilirlik derecesi hakkında, daha çok Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in görüşleri esas alınarak kısaca bilgi verilen bu alfabetik eseri Subhî es-Sâmerrâî (Küveyt 1402/1982) ve Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beirut 1406/1986) neşretmiş, eserin seksen sayfalık bir kısmını Sa'dî el-Hâşimî *Nuşûş sâķiħa min Ṭabaķāti esmâ'i's-sikât li'bn Şâhin* adıyla yayımlamıştır (Medine 1407/1987). 3. *et-Terģib fi fezâ'ili'l-a'mâl ve sevâbi zâlik*. Kısaca *et-Terģib* diye de anılan ve türünde günümüze ulaşan ilk kitap olma özelliğini taşıyan eser 581 merfû, mevkûf ve maktû' rivayeti ihtiva etmekte, senedleriyle birlikte nakledilen haberler arasında sahih, hasen, zayıf hatâta mevzû olanlar da bulunmaktadır. Eser Sâlih Ahmed Muslih el-Vaîl tarafından neşredilmiştir (Demmâm 1415/1995). 4. *Şerħu mezâhibi Ehl's-sünne ve ma'rifeti şerâ'i'd-dîn ve't-temessüki bi's-sünen*. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn büyüklerinin Ehl-i sünnet inancına dair görüşlerinin nakledildiği eserin günümüze ulaşan son üç cüzünde (18-20. cüzler) aşere-i mübeşşerenin ve Ehl-i beyt'in faziletine ve görüşlerine yer verilmektedir. Abdullah b. Muhammed el-Busayrî'nin *el-Kitâbü'l-Laṭîf li-şerħi mezhebi Ehl's-sünne ve ma'rifeti şerâ'i'd-dîn ve't-temessüki bi'd-dîn* adıyla üzerinde yüksek lisans tezi hazırlayarak tahkik ettiği eseri (1405/1985, el-Câmiatü'l-İslâmiyye şu'betü'l-akide) ayrıca Âdil b. Muhammed yayımlamıştır (Kahire 1415/1995). 5. *Fezâ'ilü Fâtımatî'z-Zehrâ' (Fezâ'ilü seyyideti'n-nisâ' ba'de Meryem Fâtıma bint Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem)*. Hz. Fâtıma ile ilgili otuz yedi hadisi ihtiva etmekte olup Muhammed Saîd et-Turayhî (Beirut 1405/1985), Ebû İshak el-Huveynî (Kahire 1411/1990) ve Bedr b. Abdullah el-Bedr (*Mecmû' fihî min muşannefâti'l-hâfız Ebi Ḥafş 'Ömer b. Ahmed b. Şâhin* içinde, Küveyt 1994, s. 9-65) tarafından neşredilmiştir. 6. *Fezâ'ilü şehri ramazân*. Otuz altı rivayetten meydana gelen eseri Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Zerkâ [Ürdün] 1408/1988) ve Bedr b. Abdullah el-Bedr (Küveyt 1994) *Mecmû'* (yk. bk.) içerisinde (s. 119-183) yayımlamıştır. 7. *el-Eḫâdişü'l-efrâd*. Eserin doksan beş hadis ihtiva eden beşinci cüzü günümüze ulaşmış olup Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından *Mecmû'* içerisinde (s. 185-325) neşredilmiştir. 8. *el-Fevâ'id*. Yirmi dokuz rivayetin yer aldığı eseri Bedr

b. Abdullah el-Bedr *Mecmû'* içerisinde (s. 67-117) yayımlamıştır. 9. *Târîhu es-mâ'id-ḡu'afâ' ve'l-kezzâbin*. 722 râvi hakkında kısa değerlendirmelerin bulunduğu bu alfabetik eser Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî tarafından neşredilmiştir (Medine 1409/1989). 10. *Zikru men ihṭelefe'l-'ulemâ' ve nuķ-ķādü'l-hadis fihî fe-minħum men veg-şekahû ve minħum men da'afehû ve men ķile fihî ḡavlân* (nşr. Ebû Muâz Târik b. Avdallah Muhammed, Kahire 1412/1992). 11. *Kitâb fi'l-ferec ba'de'ş-şidde*. Julian Joel Obermann tarafından İbrânce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (New Haven 1933). 12. *Cüz' min ḡadisih*. Talebesi İbnü'l-Mühtedî-Billâh'ın İbn Şâhin'den yazdığı kırk beş hadisi ihtiva eden eseri Bedr b. Abdullah el-Bedr *Mecmû'* içerisinde (s. 327-393) neşretmiştir. 13. *el-Emâli*. Eserin bazı cüzleri Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Elbânî, s. 62). 14. *Rubâ'ıyyât*. Bu eserin bazı kısımları da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (*Mecmû'*, nr. 107, vr. 170-182). 15. *Fazlü zikri lâ ilâhe illallah* (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, *Mecmû'*, nr. 136-8). 16. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Süyûtî'nin *Münteha't-tefâsîr* adıyla kaydettiği eserin 1000 cüz hacminde ve yaklaşık 15.000 sayfa olduğu rivayet edilmektedir. Zehebî eserin kendi döneminde Vâsî'ta bulunduğunu belirtmektedir (*A'lamü'n-nübelâ'*, XVI, 434). 17. *el-Müsnedü'l-kebîr (es-Sünne)* (Zirikî, V, 40). 1300 veya 1500 cüz hacminde olduğu söylenmiştir. 18. *et-Târîhu'l-kebîr*. Hadis râvilerinin biyografilerine dair kısa bilgiler ihtiva eden 150 cüz hacmindeki eserden Hatîb el-Bağdâdî geniş iktibaslarla bulunmuştur. 19. *ez-Zühd ve'r-reķâ'ik*. 100 cüz olduğu belirtilmektedir.

İbn Şâhin'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Müsnedü Ebî Ḥanîfe, Kitâbü'ş-Şalât, ed-Delâ'il, el-Cenâ'iz fihî sevâbü'l-marîz ve şabruħu 'ale'l-belvâ, el-Erba'ün, en-Naşıħa, et-Terģib fi'z-zikr, Kitâbü'd-Du'â', Fezâ'ilü'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, Kitâbü'l-Büķâ' ve fazlü men bekâ min ḡaşyeti'l-lâh, Kitâbü Fazli't-tevâzu' ve zemmi'l-kibr, Kitâbü'l-Ḥilm ve fazlihi ve mâ fihî, el-'Aḡl ve fazlühû, es-Seḡâ' ve'l-cûd ve fazlü zâlike, Kitâbü's-Şabr ve mâ fihî mine's-şevâb, Kitâbü Birri'l-vâlideyn, Kitâbü Zemmi şehveti'd-dünyâ, Kitâbü Hıfzi'l-lisân, Ma'rife-tü'ş-şahâbe, Mu'cemü'ş-şüyüh, Men revâ'an ebihî mine's-şahâbeti ve't-tâbi'in, Zikrû'l-mevt, Keşfü'l-memâlik.*

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Şâhin, *Târîhu esmâ'i'd-â'afâ' ve'l-kezzâ-bin* (nşr. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kâşgarî), Medine 1409/1989, neşredenin girişi, s. 23-32; a.mlf., *Fezâ'ilü Fâtımatî'z-Zehrâ'* (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî), Beyrut 1405/1985, s. 5-15; a.mlf., *et-Terğîb fi fezâ'ilü'l-a'mâl ve şevâbî zâlik* (nşr. Sâlih Ahmed Muslih el-Vaîl), Demmâm 1415/1995, neşredenin girişi, s. 11-49; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 298; XI, 265-268; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, IV, 291; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), XLIII, 531-538; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XIV, 378; a.mlf., *Telbisü İb-lis*, s. 123; Zehebî, *el-İber*, II, 166-167; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 431-435; a.mlf., *Tezki-retü'l-huffâz*, III, 987-990; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 588; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 283-285; a.mlf., *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marâşlî), Beyrut 1414/1994, I, 337, 533; II, 9, 101, 139, 172, 194, 195, 225, 255, 258, 465; a.mlf., *el-İşâbe*, I, 3, 351; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 2; Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ümmâl*, I, 22, 36; *Keşfü'z-zunûn*, II, 3374, 1426, 1735, 1920; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 781; *İzâhu'l-meknûn*, I, 302; Brockelmann, *GAL*, I, 165; *Suppl.*, I, 276; Yûsuf el-İş, *el-Hatîb el-Bagdâdî*, Dimaşk 1364/1945, s. 95, 103, 109; a.mlf., *Fihrisü mahtûâtü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye*, Dimaşk 1366/1947, s. 71-72; Mübârekfûrî, *Mu-kaddimetü Tuhfeti'l-ahezî* (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1383/1963, I, 292; Sezgin, *GAS*, I, 209-210; a.e. (Ar.), I, 425-426; Elbânî, *Mahtûât*, s. 62-63; Subhî es-Sâlih, *Ulûmü'l-âdîs ve muştalahuh*, Beyrut 1977, s. 117; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 391, 392; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), V, 40; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Buhûş fi târihi's-sünneti'l-müşerrefe*, Medine 1405/1984, s. 67, 93, 100; Ali Ekber Ziyâî, "İbn Şâhin", *DMBİ*, IV, 62.



ALİ OSMAN KOÇKUZU

İBN ŞÂHİN ez-ZÂHİRÎ

(bk. HALİL b. ŞÂHİN).

İBN ŞÂKİR el-KÜTÜBÎ

(bk. KÜTÜBÎ).

İBN ŞÂS

(ابن شاس)

Ebû Muhammed Celâlüddîn
Abdullah b. Necm b. Şâs b. Nizâr
el-Cüzâmî es-Sa'dî
(ö. 616/1219)

Mâlikî fakihî ve hadis âlimi.

Emîr olan dedesine nisbetle İbn Şâs diye anılmıştır. Mısır kadılarında Ebû Ali Takıyyüddin Hüseyin b. Abdürrahim (ö. 685/1286) onun torunudur. Kahire'de yetişen İbn Şâs önce hadis okudu, daha son-

ra fıkıh tahsiline ve Mâlikî fikhini öğrenmeye yöneldi. Hadis ve fıkıhın yanı sıra Arapça ve kuraat ilimlerinde de derinleşen İbn Şâs'ın kendilerinden ders aldığı hocalarından yalnız ikisinin adı bilinmektedir. Öğrencisi Münzirî'nin belirttiğine göre bunlardan biri fıkıh âlimi Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Yûsuf el-Mâlikî, diğeri de Fustat'taki el-Câmiu'l-atîk'in hadis hocalarından olan İbn Berrî eş-Şâfî'dir (*et-Tekmile*, II, 469).

İbn Şâs, yaşadığı dönemde Mısır'da Mâlikî fikhini en iyi bilenlerden biri ve aynı zamanda hadis ilminde üstat sayılıyordu. el-Câmiu'l-atîk'e bitişik Mâlikî medresesinde bir müddet ders verdi ve birçok öğrenci yetiştirdi. Hadis âlimi Zekiyyüddin el-Münzirî bunlardan biridir (Süyûtî, I, 355). Kâdilkudât Ebü'l-Kâsım Sadreddin Abdülmelik b. İsâ el-Mârânî ile halefi Şerefeddin b. Muînüddeve'nin yanında şahitlik ve kâtiplik görevinde bulunan İbn Şâs, bir ilim adamı olmasının yanı sıra aynı zamanda mücadeleci bir şahsiyetti. 616 (1219) yılında Dimyat şehrine hücum eden Haçlılar'ın şehri muhasara altına alması ve halkı yiyeceksiz bırakması üzerine harekete geçip cihad ilân eden Eyyübîler'den el-Melikü'l-Muazzam ve kardeşine katılarak Dimyat şehrinin savunmasında bulunmuş ve aynı yılın Cemâziyelâhir veya Receb ayında (Ağustos veya Eylül 1219) savaş meydanında şehid olmuştur. Bazı kaynaklarda şehâdetinin 610 (1213) yılında vuku bulduğu kaydedilir.

Eserleri. İbn Şâs'ın günümüze ulaşan tek eseri *İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne*'dir. Mezhep fikhinin muteber ve meşhur kaynaklarından sayılan eser daha çok *el-Cevâhir* adıyla tanınır. Daha sonraki dönemde birçok Mâlikî fakihî İbn Şâs'ın bu eserin faydalanmış. İslâm dünyasının birçok yerinde elden ele dolaşan kitap özellikle Mâlikî muhitinde hayli yaygınlık kazanmıştır. İyi bir sistematiğe sahip olan eserde yer alan atıflardan, müellifin daha önceki Mâlikî fıkıh literatürünü incelediği ve burada mevcut bilgi ve görüşleri yeni bir üslûpla derlediği anlaşılmaktadır. Ortaya konulan görüşlerin Mâlikî mezhebinin ana kaynaklarından alınmasına özen gösterilmiş, daha önceki Mâlikî müelliflerinin çoğunun takip ettiği Sahnûn'un *el-Müdevvene*'sinin şerh ve ta'likî usulünde ısrar edilmeyip fıkıhla ilgili meselelerin kolayca anlaşılmasına imkân verecek bir düzenleme yapılmıştır. Ayrıca görüşlerin küllî kaide, hikmet-i teşrî' ve makâsıdla olan ilişkilerine de temas edil-

miştir. Tertip bakımından İmam Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'inin örnek alındığı eserde lafız veya mâna yönüyle birçok küllî kaideye yer verilmiş ve bunlar bir sonraki dönemde daha gelişecek olan kavâid literatürüne kaynaklık etmiştir. *İkdü'l-cevâhir*'in kısmen yeni bir tertiple hazırlanmış olması, Mâlikî mezhebi tarihinde esere karşı gösterilen ilginin gerçek âmili olmuştur. Çoğu Tunus'ta olmak üzere çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan kitap Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân ve Abdülhafız Mansûr tarafından neşredilmiştir (I-III, Beyrut 1995). Muahhar kaynaklarda İbn Şâs'a *Kerâmâtü'l-evliyâ'* adında bir eser daha nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi 'âlimi'l-Medîne* (nşr. Muhammed el-Hâdî Ebü'l-Ecfân – Abdülhafız Mansûr), Beyrut 1995, neşredenlerin girişi, I, 17-59; Münzirî, *et-Tekmile*, II, 468-469; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 61; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXII, 98-99; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 35; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 86; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzhreb*, III, 443-444; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 306; Süyûtî, *Hüsnü'l-muâhâdara*, I, 355, 454; *Keşfü'z-zunûn*, I, 613; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 69; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 459; *İzâhu'l-meknûn*, II, 324; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 165; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 286; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VI, 158-159; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî*, II, 230; M. Âbid el-Fâsî, *Fihrisü mahtûâtü Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârülbeyzâ 1400/1980, I, 337-339; Muhammed et-Tâhir er-Rızkî, "İbn Şâs hayâtühü ve âşâruh", *Mecelletü Câmi'ati'z-Zeytûne*, sy. 1, Tunus 1992, s.107-128; Abbas Salara, "İbn Şâs", *DMBİ*, IV, 55.



MUHAMMED EL-HÂDÎ EBÜ'L-ECFÂN

İBN ŞÂZÂN el-BAĞDÂDÎ

(ابن شاذان البغدادي)

Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. İbrâhîm
b. el-Hasen el-Bezzâz el-Bagdâdî
(ö. 425/1034)

Hadis âlimi.

12 Rebûlevvel 339'da (29 Ağustos 950) Bağdat'ta doğdu. Dördüncü nesilden dedesi Şâzân'a nisbetle İbn Şâzân diye tanındı. Babası gibi muhtemelen kendisinin de bez ticaretiyle meşgul olmasından dolayı Bezzâz lakabıyla anıldı. Kendisi gibi İbn Şâzân diye bilinen ve güvenilir bir muhaddis olan babası (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 429-430) onu beş yaşında hadis tahsiline başlattı. Ebû Bekir eş-Şâfîî, Da'lec b. Ahmed, İbn Kânî, Ebû Amr İbnü's-Semmâk, Ebû Bekir Ahmed b. Süleyman el-Abbâdânî, Ca'fer el-Huldî, Nec-

câd, Meymûn b. İshak, Ebû Süleyman el-Harrânî, Gulâmu Sa'leb başta olmak üzere çok sayıda muhaddisten rivayette bulundu. Aynı zamanda muhaddis olan Kadî İbn Kânî'den fıkıh ve hadis, müfessir Ahmed b. Kâmil'den kıraat, tefsir ve fıkıh, İbn Miksem el-Attâr'dan kıraat öğrendi. Kendisinden Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Berkânî, İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, Sâbit b. Bündâr gibi muhaddisler hadis rivayet etti. Erken yaşta hadis tahsiline başlaması ve uzun yıllar hadis öğretmesi sebebiyle "müsnidü'l-İrâk" diye tanınmış olup hadis münekkidleri onu sika ve sadûk terimleriyle değerlendirmişlerdir. İtikadda Eş'arî, fıkhıta Hanefî mezhebini tercih ettiği, Küfeliler'in görüşünü benimseyerek nebîz içtiği, ancak ömrünün sonuna doğru bu alışkanlığından vazgeçtiği rivayet edilir. İbn Şâzân 30 Zilhicce 425'te (15 Kasım 1034) Selh'te vefat etti ve Bâbüddeyr Kabristanı'na defnedildi. Cenazesinde Hatîb el-Bağdâdî de hazır bulunmuştur.

Eserleri. 1. *el-Meşyehatü'l-kübrâ*. Hocalarından âli isnadla aldığı hadisleri ihtiva eden eserin bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunmakta olup *el-Muntekâ min hadîsi İbn Şâzân* adıyla kaydedilen bu nüshanın *el-Meşyehatü'l-kübrâ*'nın bazı bölümleri olduğu söylenmektedir (birinci kısım, Mecmua, nr. 88, vr. 86-95; ikinci kısım, Mecmua, nr. 78, vr. 123-136; beşinci ve son kısım, Hadis, nr. 297, vr. 235-246). 2. *el-Meşyehatü's-suğrâ* (*el-Meşyehatü's-şagîre*). İbn Şâzân'ın kendilerinden hadis dinlediği hocalarının birer hadisini kaydettiği eserin bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de (Hadis, nr. 347, vr. 46-61), diğer bir nüshası da Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (AY, nr. 674) bulunmaktadır. 3. *el-Hadîs*. Eserdeki hadislerden Ebû'l-Kâsım Abdülazîz b. Ali el-Ezci (ö. 444/1052) tarafından yapılmış seçmeleri ihtiva eden bazı kısımlar Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Hadis, nr. 248, vr. 10-28; Mecmua, nr. 31/3, vr. 101-114, 115-128; nr. 78/6, vr. 125-135; nr. 79, vr. 104-109; nr. 88, vr. 86-96). 4. *el-Efrâd*. Üç imlâ meclisindeki rivayetlerini ihtiva eden eserin Hasan b. Ali b. Müzhib b. Ebû Ali İbn Şâzân'ın semâ kaydının da bulunduğu bir nüshası ile (Mecmua, nr. 90, vr. 21-38) baş tarafı eksik diğer bir nüshası (Mecmua, nr. 37, vr. 79-84) Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır. 5. *Cüz' min hadîsi İbn Şâzân*. Ebû Galib Muhammed b. Hasan el-Bâküllânî'nin kendisinden yaptığı rivayetlerle (Mecmua, nr. 1139,

vr. 1-26) hadis cüzlerinin sekizinci kısmını ihtiva eden bazı bölümleri Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Umumi, nr. 9411, vr. 1-26). Müellifin Ebû İmrân Ahmed b. Abdülcebâr el-Utâridî, Gulâmu Halîl Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed el-Bâhilî, Ebû'l-Hasan b. Fazl b. Semh el-Bûsirâî ve Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ömer b. Muâviye'nin hadislerini ihtiva eden cüzünün bir nüshası da aynı kütüphanede kayıtlıdır (Mecmua, nr. 75, vr. 135-146). 6. *Hadîsü Ebî Sehl Ahmed b. Muhammed b. 'Abdillâh b. Ziyâd el-Kattân 'an şüyûhîh*. Ebû Sehl el-Kattân'ın rivayetlerini ihtiva eden eserin dördüncü kısmının bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 85, vr. 227-258). 7. *Hadîsü Şu'be (b. el-Haccâc)* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 90, vr. 1-13). Bunların yanında *Fevâ'idü İbn Kânî* ve *ğayrih* adıyla hocası İbn Kânî' ve diğer bazı kimselerin nâdir rivayetlerini bir araya getirmiş olup 496'da (1103) istinsah edilen eksik bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de kayıtlıdır (Hadis, nr. 297, vr. 151-168). İbn Şâzân, ayrıca İbn Mâce'nin *Târîhu'l-hulefâ'* adlı eserine Müktefi-Billâh'tan sonraki beş halifeyi Ebû Bekir eş-Şâfiî ile birlikte ilâve etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 279-280; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VIII, 335; İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, s. 245-246; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam (Atâ)*, XV, 250; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 445; Zehbî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 429-430; XVII, 415-418; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1075; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, II, 38-39; L. Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven 1956, s. 78; Sezgin, *GAS*, I, 187-188, 229-230; Elbâni, *Mahtûât*, s. 60-62; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 626; Yâsîn Muhammed es-Sewâs, *Fihrisü Mahtûâtü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: Mecâmî'*, Dimaşk 1403/1983, I, 278; Zirikî, *el-A'lâm (Fetullah)*, I, 86; II, 180; Ali Bettekon, "İbn Şâzân", *DMBİ*, IV, 49-50.



ALİ TOKSARI

İBN ŞÂZÂN en-NİSÂBÜRÎ (ابن شاذان النيسابوري)

Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân
b. Halîl el-Ezdi en-Nisâbüri
(ö. 260/874)

İmâmîyye Şiâsî'nin
erken devir kelâm ve fıkıh âlimi.

II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinde doğduğu tahmin edilmektedir. Arap asıllı bir aileden olup Nişâbur'ludur. 193 (809) yılından sonra babasıyla birlikte gittiği Bağdat'ta tahsiline başladı. İlk olarak İsmâil

b. Abbâd'dan Kur'an dersleri aldı, ayrıca Muhammed b. Ebû Umeyr'den bazı eserler okudu. Ardından Küfe'ye geçti; Hasan b. Ali b. Faddâl, Hasan b. Mahbûb, Safvân b. Yahyâ, Nasr b. Müzâhim'in öğrencisi oldu. Birkaç yıl sonra Vâsıt'a geçti. Hocaları arasında Muhammed b. Cumhur ve Hammâd b. İsâ gibi muhaddislerin ismi geçtiği dikkate alınırsa Basra'ya da gittiği söylenebilir. İbn Şâzân'ın on iki imamdan Ali er-Rizâ, Muhammed el-Cevâd ve Ali el-Hâdî'ye talebelik yaptığı ve kendilerinden rivayette bulunduğu nakledilir, ancak bu bilgileri ihtiyatla karşılayan yazarlar da vardır. İbn Şâzân tahsilini tamamladıktan sonra Nişâbur'a döndü ve ilmî faaliyetlerini yürütmek üzere burada ikamet etti. Abdullah b. Tâhir zamanında Şii olması sebebiyle Nişâbur'dan sürgün edildiyse de ardından tekrar memleketine geldi. Beyhak'ta bulunduğu sırada yörenin Hâricîler'i tarafından öldürülmek istendi ve onlardan kaçmaya çalışırken 259'da (873) hastalandı, ertesi yıl vefat edip Nişâbur'da defnedildi. Kaynaklarda İbn Şâzân künyesiyle zikredilen Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî, Ebû'l-Fazl Ali b. Hasan b. Ahmed ve Fazl b. Şâzân er-Râzî gibi Şii âlimleri bazı müelliflerce İbn Şâzân en-Nisâbüri ile karıştırılmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 287; *A'yânü's-Şî'a*, II, 266).

Hadis, tefsir ve fıkıh dair eserler de yazmakla birlikte İbn Şâzân'ın ilmî şahsiyetinde ağır basan taraf onun bir Şii kelâmcısı olmasıdır. Her ne kadar Eş'arî ve Şehristânî, İbn Şâzân'ın hadis nakleden Şii bir müellif olduğunu belirtirlerse de (*Ma-kâlât*, s. 63; *el-Milel*, I, 190) Şii müellifler kelâmcı yönünü öne çıkarırlar. Ehl-i sünnet, Havâric, Kerrâmîyye, Mu'tezile, Gâliyye ve Mürcie gibi mezheplerle Hıristiyanlık, Seneviyye gibi İslâm dışı gruplara karşı reddiyeler yazan İbn Şâzân'ın bazı itikadî görüşleri şöyledir: Müslümanlar biri Ehl-i sünnet, diğeri Şiâ olmak üzere başlıca iki mezhebe ayrılır. Farklı gruplardan oluşan Ehl-i sünnet kendi içinde birbirini eleştirmekle birlikte rivayet ettikleri hadisleri kabul eder ve birlikte namaz kılarlar. Buna karşılık Şiiler'in şahitliğini ve naklettikleri hadisleri reddedip arkalarında namaz kılmazlar. Ehl-i sünnet'e göre Allah, son peygamberi vasıtasıyla insanlara dinî ve dünyevî konularda muhtaç oldukları bütün hükümleri bildirmiş, Hz. Peygamber de bunları bilememiş veya bildiği halde açıklamamıştır. Ashap ve tâbiînin kendi re'yelerine dayanarak ortaya koydukları hükümler de sünnettir, bu

anlayışa muhalefet eden herkes bid'atçı ve sapık kabul edilir. Ehl-i hadisin ilâhî sıfatlara dair naklettikleri rivayetler bütünüyle Allah'a ve Resulü'ne yapılmış iftiralardan ibarettir (*el-İzâh*, s. 3-4, 30). Ehl-i sünnet'in re'ye başvurmak gerektiğine dair ileri sürdüğü rivayetler de asılsızdır. Nitekim Kur'an'ın, ilâhî hükümleri bir tarafa bırakıp insanların arzularına tâbi olmayı yasaklaması (*el-Mâide* 5/49) bunu teyit edici mahiyettedir. Akla başvurmayı câiz görmek vahye olan ihtiyacı ortadan kaldırır ve akli istidlâl yapan kimseleri peygamberden üstün hale getirir (*a.g.e.*, s. 110-111). Ayrıca re'y ve akıl insanların ihtilâfa düşmesine yol açar; halbuki Kur'an-ı Kerim, fikir ayrılığına düşenlerin ilâhî rahmetten mahrum kalacağını haber vermektedir (*Hûd* 11/118). Resûl-i Ekrem'in ihtilâfı teşvik ettiğini ileri sürmek ona ve getirdiği dine yapılabilecek en büyük kötülüktür, zira ihtilâf insanları savaşa ve mahvolmaya götürür (*a.g.e.*, s. 124-125). Ehl-i sünnet'in müslümanların çoğunluğunu oluşturması onların hak yolda bulunduğu delil teşkil etmez, çünkü kâfirler de yeryüzünde en büyük çoğunluğu oluşturmaktadır. Ehl-i sünnet bir taraftan zina eden, adam öldüren ve büyük günah işleyen, dolayısıyla Allah'a ve Resulü'ne isyan eden kimsenin tekfir edilemeyeceğini iddia etmiş, diğer taraftan halifeye başkaldırının kâfir olacağına hükmederek açık bir çelişkiye düşmüştür. Bu ise mühlidlerin İslâm'a yönelttiklerinden daha kötü eleştirilerin yapılmasını mümkün kılan bir husustur (*a.g.e.*, s. 190). Ehl-i sünnet'in hilâfete ilişkin iddiaları da Hz. Peygamber'in bu konuda hiçbir tâlimat vermediği, dolayısıyla Kur'an'da yer alan ilâhî buyruğa muhalif davrandığı anlamı taşır. Kur'an'da, ölüm vakti geldiği zaman geride bırakacakları hayır konusunda vasiyette bulunmanın Allah'tan sakınanlara emredildiği beyan edilmiştir (*el-Bakara* 2/180). Buna göre Allah'tan en çok sakınan biri olarak Resûl-i Ekrem'in İslâm için hayırların en büyüğü olan hilâfet gibi önemli bir konuda herhangi bir vasiyette bulunmadığını ileri sürmek onu ilâhî buyruğa uymamakla itham etmektir (*a.g.e.*, s. 200). Kur'an'ın toplanması, hilâfet, rec'at, cuma namazı, avlanma, Hz. Peygamber'in hanımları, hadlerin tatbiki, mirasın taksimi, günahların affı, peygamberlerin ismeti, müt'a nikâhı, talâk gibi konularda Ehl-i sünnet'in çelişkili görüşler benimsediğini gösteren ve kendilerince muteber sayılıp nakledilen rivayetler mevcuttur.

Allah, maddî cisimler gibi olmamakla birlikte zihnin dışında mevcut bulunan bir varlık anlamında cisimdir. O zâtıyla arştadır, fakat yaratıklara benzemez. İlâhî sıfatlar te'vil yöntemiyle bilinemez, bu konudaki nasların aynen benimsenmesi gerekir. Kelime-i şehâdet getirdikten sonra kişinin Allah'tan gelen bütün vahiyleri ikrar edip ilâhî hücceti tasdik etmesi gerekir. İmam nasla belirlenir. Bu konudaki naslar, ilk imamın Hz. Ali olduğunu ve onun soyundan gelen on bir kişi ile devam edeceğini gösterir. İmamların kesintisiz bir şekilde ilâhî bilgilere mazhar olmaları söz konusu değildir. Esasen dinî hususlarda insanların muhtaç oldukları bilgiler Kur'an'da ve Sünnet'te mevcuttur. Bununla birlikte imamlar da ilâhî ilham alarak bilgilerini Hz. Peygamber'in kaynağına dayandırır.

Nasçı bir yöntem benimsediği anlaşılan (bk. AHBÂRİYYE) İbn Şâzân'ın Ehl-i sünnet'e yönelttiği eleştirilerde bu muhafazakâr tutumunun büyük etkisi vardır. Ayrıca onun mezhep taassubuna kapılarak objektif davranmadığı da dikkat çekmektedir. Devlet başkanlığı gibi sosyolojik değişimlere ve müslüman toplumların tercihlerine bağlı bir hususun belli bir ailenin on iki ferdine tahsis edilip sınırlandırılması, İslâm'ın evrenselliğiyle bağdaşmadığı gibi on dört asırlık İslâm tarihinin gerçeklerine de uymamaktadır. Aynı zamanda İmâmiyye'nin fakihleri arasında zikredilen İbn Şâzân fıkhıta da nasçı bir yöntem benimsemiştir. İmâmiyye kaynaklarınca nakledilen bazı hadislerin isnad zincirinde yer alan İbn Şâzân imamlardan nakillerde bulunmuş, Hişâm b. Hakem ve Yûnus b. Abdurrahman gibi nakilci âlimlerin halefi kabul edilmiştir.

Eserleri. İbn Şâzân'ın bazı müelliflerce 180 civarında olduğu belirtilen eserlerinin belli başlıları şunlardır: 1. *el-İzâh*. Başta imâmet olmak üzere Ehl-i sünnet'in çeşitli itikadî ve fikhî görüşlerinin eleştirildiği eserde Mu'tezile, Cebriyye, Mürcie gibi mezheplerin görüşleri de tenkide tâbi tutulmuştur. Eser, Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî tarafından zengin dipnotlar ilâvesiyle yayımlanmıştır (Tahrân 1395). 2. *İşbâtü'r-rec'a*. Eserin bir kısmını *Muhtaşaru İşbâtü'r-rec'a* adıyla Seyyid Bâsim el-Müsevî neşretmiştir (*Türâşünâ*, sy. 2/15 [Kum 1409], s. 201-222).

İbn Şâzân'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *er-Red 'alâ ehli't-ta'fil*, *er-Red 'ale'l-ğulât*, *er-Red 'alâ Muhammed b. Kerrâm*, *er-Red 'ale'l-Mürçî'e*, *er-Red 'ale'l-Bâtiniyye ve'l-*

Karâmiya, *er-Red 'ale'l-Eşam*, *er-Red 'ale's-geneviyye*, *er-Red 'ale'l-müşellise*, *er-Red 'ale'l-Mennâniyye*, *el-Gaybe*, *Erba'u mesâ'il fi'l-imâme*, *el-İsti-tâ'a*, *el-A'râz ve'l-cevâhir*, *Kitâbü'l-İmân*, *Kitâbü't-Tevhîd*, *Mârifetü'l-hü-dâ ve'd-dalâl*, *el-Va'd ve'l-va'id*, *Mesâ'ilü hudûşî'l-âlem*, *el-İmâme*, *Kitâbü'l-İlel*, *el-Ferâ'izü'l-kebir*, *el-Ferâ'izü'l-evsat*, *el-Ferâ'izü'l-şagîr*, *Kitâbü'l-Müt'ateyn*, *el-Meş' 'ale'l-huffeyn*, *es-Sünen*, *eş-Talak*, *Tefsîrü'l-Fazl b. Şâzân*, *Kitâbü'l-Kırâ'ât* (bu son eserin Fazl b. Şâzân er-Râzî'ye ait olabileceği de belirtilmiştir).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Şâzân en-Nisâbü'ri. *el-İzâh* (nşr. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahrân 1395, s. 3-4, 30, 110-111, 124-125, 190, 200; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 63; İbn Bâbeveyh, *el-Hişâl*, Kum 1403, s. 58; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 287; Ahmed b. Ali en-Necâşi, *er-Ricâl*, Bombay 1317, s. 216; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, Kum 1381/1961, s. 420; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 190; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 1201; Abbas el-Kummî, *Sefinetü'l-bihâr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Murtazâ), II, 368; Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şî'a*, Tahrân, ts. (Şerikâtü'n-neşr ve't-tubâati'l-İrâkıyye), s. 377; A'yânü's-Şî'a, II, 266; Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânîfi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, II, 332, 490; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, III, 31-43; Abdullâh Ni'me, *Felâsifetü's-Şî'a*, Beyrut 1987, s. 358-363; Ahmed Pâketçi, "İbn Şâzân", *DMBİ*, IV, 50-52.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İBN ŞEBBE

(ابن شبة)

Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe
en-Nümevri el-Basri
(ö. 262/876)

Tânîhu'l-Medîneti'l-münevvere adlı
eseriyle tanınan şehir tarihçisi,
fakih ve muhaddis.

1 Receb 173'te (24 Kasım 789) Basra'da doğdu. Asıl adı Zeyd olan babasına Şebbe denilmesinin sebebi, annesinin çocukken ona söylediği ninnide "şebbe" (büyüyüp yiğit olmak) kelimesinin sık sık geçmesidir. Benî Nümevri kabilesinin mevlâsı olan İbn Şebbe, ilk öğrenimini doğduğu yerde babasının ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Asmaî, Muhammed b. Beşşâr b. Bürd gibi âlimlerin yanında yaptı. Daha sonra Abadan (Hatîb, XI, 209) ve Bağdat'a gitti. Burada Abdülvehhâb es-Sekafî, Muhammed b. Ca'fer Gunder, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ali b. Âsım, Yezid b. Hârûn ve şeyhi Ebû Âsım en-Nebîl gibi birçok âlimden hadis ve ahbâr aldı. Ayrıca başta fi-

kıh olmak üzere diğer dinî ilimlerle Arap dili ve edebiyatı tahsil etti; kıraatle de ilgilenip Cebele b. Mâlik'ten eğitim gördü. Ardından Sâmerrâ'ya yerleşti ve çeşitli konularda eser telifine başladı. 212 (827) yılında birçok muhaddis ve fakih gibi halku'l-Kur'ân konusunda İbn Şebbe de basıkı ve işkenceye mâruz kaldı ve, "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir" şeklinde görüş bildirdiği için halifenin adamları tarafından kitapları parçalandı. Bunun üzerine evine kapanarak bir ay hiç kimseyle konuşmadı. Bu hadise dolayısıyla söylediği bir şiir kendisinin aynı zamanda iyi bir şair olduğunu göstermektedir (a.g.e., XI, 209-210). 24 veya 26 Cemâziyelâhir 262 (25 veya 27 Mart 876) tarihinde Sâmerrâ'da vefat etti; ölüm yılını 263 (877) ve 264 (878) olarak verenler de vardır (İbn Hallikân, III, 440; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, s. 371).

Başta Yahyâ b. Maîn ve Dârekutnî olmak üzere İbn Şebbe'den bahseden hemen bütün cerh ve ta'dîl âlimleri, onun hadis ve ahbâr rivayetinde sika bir şahsiyet ve rivayetleri birbirine karıştırmayan güvenilir bir muhaddis olduğunda ittifak etmiştir. Kendisinin hadis alanlar arasında İbn Mâce, İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû'l-Abbas es-Serrâc, Ebû Nuaym el-Cürcânî, Muhammed b. Ahmed el-Esrem, Harâtî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Ebû Dâvûd, Muhammed b. Mahled gibi ünlü râviler bulunmaktadır. Ayrıca birçok müellif onun eserlerinden faydalanmış ve özellikle şehir tarihi ve siyasî tarih konularında verdiği çeşitli bilgileri kitaplarında kullanmışlardır. Bunlardan Belâzürî *Ensâbü'l-eşraf*'ına İbn Şebbe'den otuz ayrı rivayet almış (Muhammed Câsim el-Meşhedânî, s. 307), Taberî, daha çok Abbâsî Halifesi Mansûr'un dönemini yazarken onun *Ahbârü'l-Manşûr* adlı eserinden geniş iktibaslarla bulunmuş (*Târîh*, İndeks), Ebû'l-Ferec el-İsfahânî *el-Eğânî*'sinde, Yâkût el-Hamevî *Mu'cemü'l-büldân*'ında, Semhûdî *Vefâ'ü'l-vefâ*'ında ve İbn Hacer *el-İşâbe*'sinde onun kitaplarından derledikleri çeşitli bilgileri zikretmişlerdir.

Eserleri. İbn Şebbe'nin günümüze ulaşan tek eseri *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*'edir. Hadis rivayetindeki isnad usulüne bağlı kalarak kaleme alınan ve zamanımıza kadar gelmiş en eski Medine tarihi olan eser üç ana bölümden meydana gelir; ancak her üç bölümün de başı ve sonu eksiktir. Birinci bölüm (I, 3-375; II, 379-651) Hz. Peygamber'in Medine'deki hayatı üzerinedir ve cenaze namazı ile

başlamaktadır. Resûl-i Ekrem'in nelerinde ve nasıl cenaze namazı kıldırıldığına dair haberlerin yer aldığı bu kısımdan sonra Cebrâil'in makamı, kıssa ve kıssa anlatanlar, Mescid-i Nebevî'nin çevresindeki yolların yapılması ve mescid âdâbiyla ilgili hususlar, Mescid-i Dirâr, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescidler ve diğer yerler, Uhud dağı, Cennetü'l-baki', bazı sahâbîlerin kabirleri, bayram namazı kıldırılan namazgâhlar, Akik vadisi ve Medine kuyuları, Medine'nin isimleri ve vadileri, Resûlullah'ın sadakaları ve Hayber ile Fedek'in durumu, Medine'deki bazı kabîlelerin konak ve mahalleleri, Medine için söylenmiş şiirler, şehirdeki çarşı ve pazarlar, Hz. Peygamber'in siyer sahasına giren çeşitli faaliyetleri, şahsî özellikleri, şiirle methedilmesi, isimleri ve kabilesinin üstünlükleri gibi konulara yer verilmiştir. Bu bölümde aktarılan haberler Medine tarihine dair günümüze ulaşmış en eski yazılı bilgilerdir. Kitabın ikinci bölümü (II, 654-782; III, 785-949) Hz. Ömer, üçüncü bölümü ise (III, 952-1147; IV, 1149-1315) Hz. Osman dönemine aittir. İbn Şebbe'nin, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'yi çalışmasına dahil edip etmediği yazma eksik olduğu için anlaşılammamaktadır. Fakat bunlardan Hz. Ali'yi bugüne ulaşmayan *Kitâbü'l-Kûfe* adlı eserinde ele almış olması muhtemeldir. Hz. Ömer'e ait kısma klasik anlayışa uygun bir şekilde halifenin nesebiyle başlanmakta, ardından hilâfet dönemine geçilerek onun çeşitli konulardaki icraatı anlatılmaktadır. Aynı üslûbun Hz. Osman'a ayrılan üçüncü bölümde de devam ettiği görülür. Bu bölüm geniş biçimde dönemin karışıklıklarını ve fitne olayını incelemektedir. Ancak Hz. Peygamber dönemini işleyen birinci bölümde Medine'ye çok geniş yer verilmesine karşılık bu iki bölüm Medine şehir tarihinden ziyade iki halifenin dönemlerini ele alan birer tarih kitabı niteliğindedir. Eserin günümüze bir tek yazma nüshası ulaşmış (Medine'de Seyyid Muhammed Mazhar el-Farûkî'nin özel kütüphanesi, tarih, nr. 157) ve bunun Fehîm Muhammed Şeltût tarafından tahkiki neşri yapılmıştır (I-IV, Cidde 1399/1979; Beyrut 1410/1990; Kum 1410/1368 hş.). Zehebî'nin, "Ancak yarısını görebildim" (*A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 371) dediği *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*'nin zamanımıza kadar gelen nüshasını İbn Hacer'in istinsah ettiği anlaşılmaktadır (neşredenin girişi, I, s. mim).

İbnü'n-Nedîm, müellifin günümüze intikal etmeyen diğer eserlerini şu isimler-

le kaydetmektedir: *Kitâbü'l-Kûfe*, *Kitâbü'l-Başra*, *Kitâbü Mekke*, *Kitâbü Ümerâ'i'l-Kûfe*, *Kitâbü Ümerâ'i'l-Başra*, *Kitâbü Ümerâ'i'l-Medîne*, *Kitâbü Ümerâ'i Mekke*, *Kitâbü's-Sultân*, *Kitâbü Maqtelî 'Osmân*, *Kitâbü'l-Küttâb*, *Kitâbü's-Şi'r ve's-Şu'arâ*, *Kitâbü'l-Eğânî*, *Kitâbü't-Târîh*, *Ahbârü'l-Mansûr*, *Kitâbü Muhammed ve İbrâhîm ibney 'Abdillâh b. Hâsan*, *Kitâbü eş'ârî's-Şu'râ*, *Kitâbü'n-Neseb*, *Kitâbü Ahbâri Benî Nümeyr*, *Kitâbü Mâ-yesta'cimü'n-nâs fihi mine'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-isti'âne bi's-Şi'r ve mâ câ'e fi'l-luğa*, *Kitâbü'l-istizâm li'n-naḥv ve men kâne yelḥunü mine'n-naḥviyyîn* (*el-Fihrist*, s. 169).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, neşredenin girişi, I, ze-ayn; Taberî, *Târîh*, bk. İndeks; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, VI, 116; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 169-170; Hâtîb, *Târîhu Bağdâd*, XI, 208-210; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XVI, 60-62; Nevevî, *Tehzîb*, I/2, s. 16-17; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 440; Zehebî, *Tezkiretül-huffâz*, II, 516-517; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 369-372; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXI, 386-390; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 460-461; Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbiḥ*, s. 639, 641, 692; Süyûtî, *Ṭabakâtü'l-huffâz* (Ömer), s. 225-226; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 146; Zirîkî, *el-A'lâm*, V, 206-207; *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 780; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, VII, 286; Fehîm Muhammed Şeltût, "Târîhu'l-Medîneti'l-münevver", *Dirâsât fi Târîhi'l-Cezireti'l-'Arabiyye: Mesâdiru Târîhi'l-Cezireti'l-'Arabiyye*, Riyad 1379/1979, I/2, s. 3-7; Sezgin, *GAS* (Ar.), I/2, s. 205-207; Muhammed Câsim el-Meşhedânî, *Mevâridü'l-Belâzürî*, Mekke 1407/1986, I, 306-313; Mustafa Fayda, "İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medine-i Münevver Tarihi", *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 167-180; İnâyetullah Fâtihî Nejad, "İbn Şebbe", *DMBİ*, IV, 67-68.



MUSTAFA FAYDA

İBN ŞEBİB

(bk. MUHAMMED b. ŞEBİB).

İBN ŞEDDÂD, Abdülazîz

(عبد العزيز ابن شداد)

Ebû Muhammed (Ebû'l-Arab) İzzüddîn Abdülazîz b. Şeddâd b. Temîm es-Sanhâcî (ö. 582/1186'dan sonra)

Kuzey Afrikalı tarihçi.

Zirîler hânedanına mensup olup Temîm b. Muiz b. Bâdis'in torunu, Ebû'l-Fütûh Yahyâ b. Temîm'in yeğenidir. Hayatının önemli bir bölümünü, Zirîler'in Mehdiye-

deki son emîri Hasan b. Ali es-Sanhâcî'nin (1121-1148) maiyetinde geçirdi. Mehdiye'nin 543'te (1148) bu hükümdar tarafından Normanlar'a teslim edilmesine şahit oldu. Onunla birlikte yardım istemek üzere Merakeş'e Muvahhidler Devleti'nin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'nin yanına gitti; 551 (1156) yılında da Palermo'da bulunduğu bilinmektedir. Daha sonra Dimaşk'a yerleşti ve ölünceye kadar orada yaşadı. Bu arada Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir'den hadis okudu ve 567'de (1172) ondan rivayet için icâzet aldı (İbnü'l-Fuvatî, IV/1, s. 213). 582 (1186) yılında, Mehdiyeli bir hemşehrisinin verdiği İfrîkiye'de gelişen bazı olaylarla ilgili bilgileri kaydetti (Ticânî, s. 14).

İbn Şeddâd'ın, asıl adı *Kitâbü'l-Cem' ve'l-beyân fî aḥbâri'l-Kayrevân ve men fihâ ve fî sâ'iri bilâdi'l-Mağrib mine'l-mülûk ve'l-a'yân* olan ve *Târîhu'l-Mağrib, Târîhu İfrîkiyye ve'l-Mağrib, Aḥbârü'l-Kayrevân* adlarıyla da tanınan tek eseri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte İbn Hallikân, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Makrîzî, Abdullah b. Muhammed et-Ticânî ve Ebü'l-Fidâ gibi müellifler tarafından kaynak olarak kullanılan ve bazı kısımları iktibas edilerek hakkında çeşitli bilgiler verilen kitabın (meselâ bk. Ticânî, s. 14, 341, 346, 347 vd.; Nüveyrî, XXIV, 156, 157 vd.) İbn Şeddâd'ı Kuzey Afrika'nın seçkin tarihçilerinden biri yaptığını ve mahallî tarih türünün en güzel örneklerinden olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklardan öğrenildiğine göre, muhteva itibarıyla eserin önemli bir bölümü İbn Şeddâd'ın mensubu olduğu Zirîler hânedanıya ilgilidir ve kitap özellikle Zirîler hakkında ilk elden bilgi vermesi açısından değerlidir; yazar doğrudan yaşadığı veya gördüğü birçok hadiseyi aktarmıştır. Bazı konularda Şîlik karşıtı eğilim taşıdığı anlaşılan eserin Fâtîmî halifeleri ve nesepleri hakkındaki kısımları ise sonraki tarihçiler tarafından iktibas edilmekle birlikte aşırı bulunmuştur (meselâ bk. İbnü'l-Esîr, VIII, 27; İbn Saîd el-Mağribî, s. 34; Makrîzî, I, 37). Müellifin kaynakları arasında Atıyye b. Mahled b. Rebâh el-Mağribî, İbnü'l-Yesa' el-Endelüsî ve Rakik el-Kayrevânî gibi isimler yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 27; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 306; VI, 211; İbn Saîd el-Mağribî, *en-Nücümü'z-zâhire fî hulâ hazreti'l-Kâhire* (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1970, s. 34; Ticânî, *Rih-*

letü'l-Ticânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1958, s. 14-15, 341, 346, 347 vd.; İbnü'l-Fuvatî, *Telhîşu Mecma'i'l-âdâb* (nşr. Mustafa Cevâd), Dimaşk 1962, IV/1, s. 213; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIV, 156, 157 vd.; Makrîzî, *İtti'âzû'l-hunefâ* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 37; *Keşfü'z-zunûn*, I, 29, 601; *el-Hulelû's-sündüsiyye*, I, 460, 534; II, 23, 75; P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs*, London 1934, s. 34; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 575; B. Lewis, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1940, s. 57; H. R. Idris, *La Barbérie orientale sous les Zirides, X^e-XII^e siècles*, Paris 1962, I, s. XVIII-XIX; M. Talbi, "İbn Şeddâd", *El²* (İng.), III, 933; Muhammed Seyyidî, "İbn Şeddâd", *DMBİ*, IV, 77-78.

▣ SABRİ HİZMETLİ

İBN ŞEDDÂD, Bahâeddin

(بهاءالدين ابن شداد)

Ebü'l-Mehâsim (Ebü'l-İzz)

Bahâüddîn Yûsuf

b. Râfi' b. Temîm el-Mevsilî el-Halebî

(ö. 632/1234)

Eyyübî devlet adamı,
fakih ve tarihçi.

10 Ramazan 539 (6 Mart 1145) tarihinde Musul'da doğdu. Küçük yaşta babasını kaybettiği için dayılarının yanında büyüdü. Anne tarafından dedesi Şeddâd'a nisbetle İbn Şeddâd diye tanınır. Kur'an'ı ezberledikten sonra İbn Sa'dûn el-Kurtubî'den on bir yıl boyunca kırâat-ı seb'a ile hadis ve tefsir dersleri aldı. Kendisine hadis ve fıkıh okutan hocalar arasında Ebü'l-Berekât İbnü's-Şirâcî, Ebü'l-Fazl Abdullah et-Tûsî, Ebü'r-Rizâ Saîd eş-Şehrezûrî, Ebü Muhammed Abdullah es-Sanhâcî ve Ebü Bekir Muhammed el-Ceyyânî zikredilebilir. Daha sonra tahsilini ilerletmek amacıyla Bağdat'a giderek Nizâmiye Medresesi'ne girdi ve kısa süre içinde müîd olup (566/1171) yaklaşık dört yıl bu görevde kaldı. Bu arada Ebü'l-Hayr Ahmed el-Kazvîni ve Şühde el-Kâtibe gibi meşhur hocalardan ders aldı.

569 (1174) yılında Musul'a dönen İbn Şeddâd, Ebü'l-Fazl Muhammed eş-Şehrezûrî'nin kurduğu medresede hocalık yaptı. Bu arada Musul Atabegi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd tarafından Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a, Selâhaddîn-i Eyyübî'ye ve diğer bazı hükümdarlara elçi olarak gönderildi (*en-Nevâdirü's-sultâniyye*, s. 102, 111-112, 119). 583'te (1188) hac dönüşü Dimaşk'ta bulunduğu sırada Kevkeb Kalesi'ni kuşatan Selâhaddîn-i Eyyübî'nin daveti üzerine yanına gitti ve ona

Buhârî'nin çeşitli dualar içeren bir cüzünü okudu. Daha sonra Selâhaddîn-i Eyyübî'nin 27 Receb 583'te (2 Ekim 1187) Haçlılar'dan geri almış olduğu Kudüs'ü ziyaret etti ve *Fezâ'ilü'l-cihâd* adlı eserini sunduğu sultanın takdirini kazanarak yakın çevresine alındı (Cemâziyelevvel 584/Temmuz 1188). Selâhaddîn-i Eyyübî tarafından kazaskerliğe getirilen ve Kudüs kadılığına tayin edilen İbn Şeddâd onun ölümüne kadar (589/1193) yanından ayrılmadı; savaşlarda beraberinde bulunduğu gibi hadis ve fıkıh konularında danışmanlığını, bazan da elçiliğini yaptı. 585 (1189) yılında Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa'nın büyük bir Haçlı ordusuyla İslâm topraklarına doğru harekete geçtiği haberi üzerine yardım sağlamak amacıyla Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh ile diğer bazı hükümdarlara elçi olarak gönderildi (*a.g.e.*, s. 178-179). Haçlılar'la antlaşma yapıldıktan (588/1192) sonra da Kudüs'te bir Şâfiî medresesi kurmakla görevlendirildi.

İbn Şeddâd, Selâhaddîn-i Eyyübî'nin ölümünün ardından Halep'e gitti ve 591 (1195) yılında Halep Eyyübî Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Giyâseddin tarafından vakıfların idareciliği yanında Halep kâdilkudâtlığına tayin edildi; burada aynı zamanda bir vezir ve müsteşar konumundaydı. Eyyübîler'in hemen her konuda görüşlerine başvurduğu İbn Şeddâd, çeşitli bölgelerde hüküm süren bu büyük hânedanın fertleri arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla 593 (1197), 608 (1211) ve 613 (1216) yıllarında Halep'ten Kahire'ye gidip geldi; 629'da da (1232) el-Melikü'l-Azîz'le evlenen el-Melikü'l-Kâmil Nâsırüddin'in kızını Kahire'den getiren heyetin başkanlığını yaptı.

Kendisine verilen iktâ ve ihsanlardan elde ettiği gelirle Nüreddin Mahmud Zengî'nin kurduğu medresenin karşısına 601 (1205) yılında büyük bir Şâfiî medresesiyle bir dârülhadis yaptrın İbn Şeddâd'ın şöhreti birçok kişinin ilim tahsili için Halep'e gelmesine sebep oldu. Kahire'de bulunduğu sıralarda, yaşlılığı sebebiyle medresede ders veremediği günlerde de evinde ilim öğretmekten geri durmadı. Yetiştirdiği çok sayıdaki öğrenci arasında İbn Hallikân, Ebü Şâme el-Makdisî, İbn Vâsıl, Cemâleddin Ebü Abdullah el-Fâsî el-Mukrî, Zekiyyüddin Ebü Muhammed el-Münzirî, Kemâleddin İbnü'l-Adîm, Cemâleddin Muhammed es-Sâbûnî ed-Dimaşkî ve Şehâbeddin İsmâil el-Hazrecî el-Kavsî gibi

âlimler bulunmaktadır. Kaynaklarda din-
dar, faziletli ve cömert bir kişi olduğu
belirtilen İbn Şeddâd 14 Safer 632'de
(8 Kasım 1234) Halep'te vefat etti ve sağ-
lığında medresesiyle dârülhadisi arası-
na kendisi için yaptırdığı türbeye defne-
dildi.

Eserleri. 1. *en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-meĥâsinü'l-Yûsufiyye* (*Sîretü Şalâhiddîn, es-Sîretü'l-Yûsufiyye*). Selâhaddîn-i Eyyûbî ve dönemini anlatan kaynakların başında gelmektedir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hayatı ve kişiliğinden sonra sa-
vaş ve fetihleriyle dönemin önemli olaylarını ele alır. Bizzat ifade ettiğine göre (s. 141) İbn Şeddâd eserini, 584 (1188) yılına kadar güvendiği bazı şahısların nakillerine, o tarihten sonraki olaylar için ise ağırlıklı olarak kendi müşahedelerine dayandırmıştır. III. Haçlı Seferi için temel kaynaklardan biri olan ve gerek müslüman gerekse hristiyan tarafların sosyal ve idarî durumlarına dair birinci elden bilgiler veren kitapta bazı önemli tarihî belgeler de yer almaktadır (meselâ bk. s. 191-192, 202-204). Albertus Schultens'in Latince (Leiden 1732-1755), Baron MacGuckin de Slane'ın Fransızca (*RHC Or.*, III) çevirisiyle birlikte yayımladığı eseri, iki defa da Kahire'de basıldıktan sonra (1317, 1346) Cemâleddin eş-Şeyyâl tamamıyla (Kahire 1384/1964, 1415/1994), Muhammed Derviş ise bazı bölümlerini seçerek (Dimaşk 1979, 1987) tekrar yayımlamıştır. Kitap, Claude Reignier Conder tarafından da *The Life of Saladin or What Befell Sultan Yûsuf* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1897; Delhi 1988). 2. *Delâ'ilü'l-aĥkâm*. Ahkâm hadisleri hakkındadır. Konuları fıkıh bablarına göre sistematik düzenle seçilen hadisler, sahâbî râvileriyle birlikte verildikten sonra hangi hadis kaynaklarında buldukları, rivayet farklılıkları ve sıhhat açılarından ele alınmaktadır. Metinlerde geçen garîb kelimeler açıklandığı gibi hadisten çıkarılan fikhî hükümler de sıralanmakta ve arkasından sahâbenin, mezhep imamlarının ve diğer fakihlerin konuyla ilgili görüşleri yer verilmektedir. Eser Muhammed en-Nüceymî tarafından iki cilt (Beyrut 1412/1991), Muhammed Şeyhânî ile Ziyâdüddin el-Eyyûbî tarafından da dört cilt (Dimaşk-Beyrut 1413/1992) halinde neşredilmiştir. Nûreddin Muallim de ibadetlerle ilgili bölümün tahkikini konu alan bir doktora tezi hazırlamıştır (1412/1991, Câmîatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü's-şerîa [Mekke]). 3. *Melce'ü'l-ĥükkâm 'inde il-tibâsi'l-aĥkâm*. Kadılar ve kadılık göre-



Bahâeddin İbn Şeddâd'ın *Esmâ'ü'r-ricâl* adlı eserinden bir sayfa (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 255, vr. 2*)

viyle ilgilidir (Brockelmann, *GAL*, I, 386). Fâyiz Abdullah Muhammed Fâyiz eserin tahkikini esas alan bir doktora tezi hazırlamıştır (1414/1993, el-Câmîatü'l-İslâmiyye külliyyetü's-şerîa [Medine]). 4. *Fezâ'ilü'l-cihâd*. Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye ithaf edilmiştir (*en-Nevâdirü's-sultâniyye*, s. 141). 5. *Esmâ'ü'r-ricâlellezîne fi Mühezzebi's-Şirâzi*. Ebû İshak eş-Şirâzi'nin Şâfî fikhına dair *el-Mühezzeb* adlı eserinde geçen şahıslar hakkında olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Cârullah Efendi, nr. 255). 6. *Kitâbü'l-Aşâ*. Hz. Mûsâ ve Firavun'la ilgilidir (Brockelmann, *GAL*, I, 386). 7. *Dürûsü'l-ĥadîş*. İbn Şeddâd'ın 629 (1232) yılında Kahire'de verdiği hadis derslerinin notlarından oluşmaktadır (a.g.e., a.y.). 8. *el-Mûcezû'l-bâhir*. Fürû-i fıkıhla ilgilidir (İbn Hallikân, VII, 100). 9. *Kitâbü'l-Aĥfiyâ' mine'l-evliyâ'* (İbnü's-Şa'âr, X, 354). 10. *et-Tuĥfetü'l-Aziziyye* (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA :

Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultâniyye* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1415/1994, s. 102, 111-112, 119, 141, 178-179, 191-192, 202-204; ayrıca bk. neşreden giriş, s. 5-20; a.mlf., *Delâ'ilü'l-aĥkâm* (nşr. Muhammed Şeyhânî - Ziyâdüddin el-Eyyûbî), Dimaşk-Beyrut 1413/1992, neşredenlerin girişi, I, 10-25,

45-48; a.e. (nşr. Muhammed b. Yahyâ b. Hasan en-Nüceymî), Beyrut 1412/1991, neşredenin girişi, I, 3-9, 26-27; İbnü's-Şa'âr, *Kalâ'idü'l-cümân fi ferâ'idü şu'arâ'i ĥaĥze'z-zamân* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, X, 349-356; Münzirî, *et-Tekmilâ*, III, 384-385; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, III, 77, 82, 132, 135, 137, 164, 168, 175, 176, 185, 206, 207, 211; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 163; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, 84-100; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürüb*, III, 8-9, 70, 71, 212, 236, 237; IV, 254-255, 311, 313; V, 29-30, 89-92; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, VII, 176, 178, 184, 314; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXII, 383-387; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), III, 1216-1220; Safedî, *el-Vâfi*, XXIX, 196-203; Yâfîi, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 82-83; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), VIII, 360-362; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 115-117; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 96-97; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), VII, 276-277; Brockelmann, *GAL*, I, 386; *Suppl.*, I, 549-550; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 553-554; N. Elisséeff, *Nûrad-Din*, Damas 1967, I, 43-45; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 104, 173; H. A. R. Gibb, *Saladin: Studies in Islamic History*, Beirut 1972, s. 52-53, 74, 75, 121, 126, 160; a.mlf., *The Life of Saladin from the Works of 'Imâd ad-Din and Bahâ'ad-Din*, Oxford 1973, s. 2; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 11, 55, 133, 250, 262, 295-296, 366; a.mlf., *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 141, 147, 155; F. Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (trc. E. J. Costello), London 1984, s. XXIX; Adnan Sâdık Erzî, "İbn Şeddâd", *IA*, V/2, s. 825; Gamal el-Din el-Shayyal, "İbn Şeddâd", *EI²* (ing.), III, 933-934; Nâsir Güzeşte, "İbn Şeddâd", *DMBİ*, IV, 74-76.

CASİM AVCI

İBN ŞEDDÂD, İzzeddin

(عزالدین ابن شداد)

Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed
b. Alî b. İbrâhîm b. Şeddâd
el-Ensârî el-Halebî
(ö. 684/1285)

el-A'lâku'l-ĥaĥire adlı
eseriyle tanınan
Eyyûbîler ve Memlükler
dönemi tarihçisi.

6 Zilhicce 613'te (16 Mart 1217) Halep'te doğdu. Bazı kaynaklarda isim zincirinde değişiklik yapılarak babasının İbrâhîm, dedesinin Ali adlarıyla verildiği görülür. Çocukluğunu Halep'te geçirdi ve burada okudu; bir ara Bahâeddin İbn Şeddâd'ın öğrencisi oldu. 631 (1234) yılında ve daha sonra Dimaşk'a seyahatler yaptı (bk. *el-A'lâku'l-ĥaĥire* [nşr. Sâmî ed-Dehân], s. 188). Ardından kâtip olarak Halep'te Eyyûbî hükümdarlarından II. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un hizmetine giren İbn Şeddâd, 640 (1242-43) yılında

Harran'a vergi gelirlerini teftiş için gönderildi. Bu işte gösterdiği başarı ve şahsî yetenekleriyle el-Melikü'n-Nâsır'ın dikkatini çekip dostluğunu kazanarak yakın çevresine girdi. 649'da (1251) elçilik göreviyle Musul, Mardin ve el-Cezîre gibi bölge hükümdarlarına gönderildi (*el-A'lâku'l-ḥaṭîre* [nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre], III/1, s. 238-240); Safedî onun Hülâgû'ya da gönderildiğini söyler (*el-Vâfi*, II, 4). 657'de (1259) barış görüşmeleri yapmak üzere Meyyâfârikî'nî kuşatma altında tutan Hülâgû'nun oğlu Yeşmut'un yanına gitti; aynı zamanda el-Melikü'n-Nâsır'ın ailesini Dımaşk'tan Halep'e götürdü. Müzakerelerin sonuçsuz kalması ve Suriye'nin işgal edilmesi üzerine birçokları gibi o da 659 (1261) yılında Mısır'a kaçtı.

Mısır'da Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars ile veziri Bahâeddin Ali b. Muhammed'in (İbn Hannâ) dostluğunu kazanan İbn Şeddâd, 669 (1271) yılında Sultan Baybars'ın ve 672'de (1273) Vezir Bahâeddin'in Suriye seferlerine katıldı. Böylece bölgenin o günkü askerî, idarî ve içtimaiî durumu hakkında yeni bilgiler elde etme imkânı buldu. Baybars'ın ölümünden sonra vasiyeti uyarınca medrese ve türbesi için kurulan vakfın başına getirilen İbn Şeddâd, onun halefleri el-Melikü's-Sâid Nâsirüddin Bereke Han, el-Melikü'l-Âdil Bedreddin Sulamîş ve el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun ile de iyi ilişkilerini sürdürdü. 17 Safer 684 (24 Nisan 1285) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Mukattam dağının eteklerindeki kabristana gömüldü. Eyyübîler ve Memlûkler dönemlerinin önde gelen coğrafyacı, tarihçi ve kâtiplerinden olan İbn Şeddâd, Moğollar'ın ve Haçlılar'ın İslâm topraklarını tehdit ettikleri bir dönemde yaşamış ve eserlerinde bizzat kendi müşahedelerine dayanan birinci elden bilgileri vermeye özen göstermiştir.

Eserleri. 1. *el-A'lâku'l-ḥaṭîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*. 671-680 (1272-1281) yılları arasında Mısır'da kaleme alınmıştır. Suriye ve el-Cezîre'nin o dönemdeki durumuyla ilgili en önemli kaynaklardan olan eser temelde Halep, Kinnesrîn, Dımaşk, Ürdün, Lübnan, Filistin, Diyârırmudâr, Diyârırebîa ve Diyârıbekir'in coğrafya ve tarihlerine dairdir. Bölgenin genel coğrafi özellikleri ve topografyası, kültürel ve iktisadî durumu, tarihi, buraya hâkim olan devlet ve hükümdarlar; şehir, kasaba ve köyler, köprüler, kapılar, kaleler, surlar, cami ve mescidler, medreseler ve buralarda hocalık yapan

âlimler, han ve hamamlar, hastahaneler, hankahlar, mezar ve türbeler, kilise ve manastırlar üzerinde durulan hususlardır. Tarihî binalar bazan ayrıntılarıyla tanımlandığı gibi inşalarından o güne kadar geçirdikleri tamir faaliyetleri de açıklanır. Eserde İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Bizans'a yönelik askerî seferler de kronolojik sırayla kaydedilmiştir (*el-A'lâku'l-ḥaṭîre* [nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre], I/2, s. 196-335). İbn Şeddâd kitabın telifinde İbnü'l-Adîm, Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir ve İbnü'l-Ezrak el-Fârikî başta olmak üzere Belâzûrî, İbn Cerîr et-Taberî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbn Ebû Tay, İbnü'l-Kalânîsî, Azîmî, İbn Ebû'd-Dem, İbn Münkız ve Bahâeddin İbn Şeddâd gibi âlimlerden yararlanmıştır. Kendisinden faydalanan müellifler arasında Hasan b. Ahmed b. Züfer el-Erbîlî, İbnü'l-Mibred, Nuaymî, Şemseddin İbn Tolun ve İbn Kennân yer almaktadır. Eser ilk defa Henry Frederick Amedroz tarafından "Three Arabic Manuscripts on the History of the City of Mayyâfârikîn" adlı makaleyle (*JRAS*, [1902], s. 785-812) ilim âlemine tanıtılmıştır. Daha sonra Şarl Lûdf (Ch. Ledit) Avâsım ("el-A'lâku'l-ḥaṭîre li-'İzziddîn İbn Şeddâd", *el-Mesrûk*, XXXIII/2 [Beyrut 1935], s. 161-223, 586-608), Dominique Sourdel Halep (Dımaşk 1953), Sâmî ed-Dehhân Dımaşk (Dımaşk 1375/1956) ve Lübnan, Ürdün, Filistin (Dımaşk 1963), Yahyâ Zekeriyâ Abbâre el-Cezîre (III/1-2, Dımaşk 1978) ve Halep, Kinnesrîn, Avâsım, Sugûr, Humus (I/1-2, Dımaşk 1991) ve Anne-Marie Eddé Kinnesrîn, Avâsım, Sugûr ve Humus'la ("Vaşf li-şimâli Sûriye li-'İzzî'd-dîn İbn Şeddâd: el-A'lâku'l-ḥaṭîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre [La description de la Syrie du nord de 'Izz al-Dîn İbn Şeddâd]", *BEO*, XXXII-XXXIII [1980-1981], s. 265-402) ilgili kısımlarını yayımlamışlardır. Anne-Marie Eddé-Terrasse neşrettiği bölümü daha sonra Fransızca'ya çevirmiştir (*Description de la Syrie du nord*, Damas 1984). Eser bazan yanlışlıkla Bahâeddin İbn Şeddâd'a nisbet edilir (meselâ bk. Bahâeddin İbn Şeddâd, neşredenlerin girişi, I, 20, *Keşfü'z-zunûn*, I, 125, krş. I, 739; *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 554). 2. *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir (Sîretü'l-Meliki'z-Zâhir [es-Sîretü'z-Zâhiriyye], er-Ravzû'z-zâhir fî sîreti'l-aḥbârî'l-Meliki'z-Zâhir)*. Memlûk Sultanı I. Baybars'ın hayatı, şahsiyeti ve döneminin konuları; yalnız 670 (1271) yılından başlayıp sultanın ölümüyle (676/1277) sona eren II. cildi günümüze ulaşmıştır. Olayların Baybars merkezli olarak yıllara göre kaydedildiği eserde her yılın sonunda o yıl

vefat eden bazı önemli şahısların biyografilerine de alfabetik sırayla yer verilmiştir. Yoel Koch'un eserin tenkitli neşirini konu alan doktora tezinden sonra (*A Scholarly Edition of 'Izz al-Dîn İbn Şeddâd al-Halabî's Ms. on the Sultan Baybars I, I-III*, Bar-Ilan University, Ramat-Gan 1978) Ahmed Hutayt da aynı şekilde bir doktora tezi hazırlayarak eseri yayımlamıştır (*Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir [Die Geschichte des Sultans Baibars]*, Wiesbaden-Beyrut 1403/1983). M. Şerefettin Yaltkaya tarafından Türkçe'ye çevrilen eser (*Baybars Tarihi: al-Melik al-Zahir [Baybars] Hakkındaki Tarih İkinci Cildi*, İstanbul 1941), Brockelmann tarafından yanlışlıkla Bahâeddin İbn Şeddâd'a nisbet edilir (*GAL*, I, 386). 3. *el-Kur'atü's-Şeddâdiyye el-Himyeriyye (Tuḥfetü'z-zemen fî turaḥi ehlî'l-Yemen)*. Bir nüshası Patna'daki Khuda Bakhsh Oriental Public Library'de (nr. 1720) bulunmaktadır (a.g.e., I, 634). 4. *Cene'l-cenneteyn fî aḥbârî'd-devleteyn*. Müellifin *el-A'lâku'l-ḥaṭîre*'sinde adı geçen eserin ([nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre], III/2, s. 459) Eyyübîler ve Memlûkler'le (veya Hârizmşahlar) ilgili olduğu tahmin edilmektedir (a.g.e., I/1, neşredenin girişi, s. 30; Şeşen, s. 153). İbn Şeddâd'ın kendi ifadesinden bunların dışında İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh*'ine de bir zeyil yazdığı öğrenilmektedir (*el-A'lâku'l-ḥaṭîre* [nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre], III/1, s. 136). Bağdatlı İsmâil Paşa, *Kürümü't-tehânî lilefsîri's-seb'i'l-meşânî* adlı bir eseri de İbn Şeddâd'a nisbet etmektedir (*İzâhu'l-meknûn*, II, 352).

BİBLİYOGRAFYA :

İzzeddin İbn Şeddâd, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1403/1983, s. 72, 226; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-27; a.mf., *el-A'lâku'l-ḥaṭîre fî zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre), Dımaşk 1991, I/1, s. 7, 323; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-45; a.e., Dımaşk 1978, III/1, s. 136, 238-240; III/2, s. 459, 491-499; a.e.: *Târîhu medîneti Dımaşk* (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, s. 187-188; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 13-32; a.mf., a.e.: *Description de la Syrie du nord* (trc. Anne-Marie Eddé-Terrasse), Damas 1984, tercüme edenin girişi, s. XI-XLV; Bahâeddin İbn Şeddâd, *Delâ'ilü'l-aḥkâm* (nşr. Muhammed Şeyhânî - Ziyâdüddin el-Eyyübî), Dımaşk-Beyrut 1413/1992, neşredenlerin girişi, I, 20; Yünîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1380/1961, IV, 270-271; Zehebî, *el-İber*, III, 356; Safedî, *el-Vâfi*, II, 3-4; IV, 189-190; Yâfîi, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 201; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 305; İbnü'l-Furât, *Târîh* (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1939, VIII, 33, 34; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/1-2, s. 647; *Keşfü'z-zunûn*, I, 125, 739; İbnü'l-İmâd, *Şezerât (Arnâût)*, VII, 677-678; Cl. Cahen, *La Syrie du nord à l'époque*

des croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris 1940, s. 75-76; a.mlf., "XIII. Asır Ortalarında Cezire: İzzeddin b. Şeddâd'a Göre" (trc. Neşet Çağatay), *AÜİFD*, IV (1953), s. 93-106; Brockelmann, *GAL*, I, 386, 634; *Suppl.*, I, 883; *İzâhu'l-meknûn*, II, 352; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 554; I. Krachkovsky, *Târîhu'l-edebî'l-cog-râfiyyi'l-Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Moskva - Leningrad 1957, I, 369-370; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 107, 156, 171; Ramazan Şeşen, *Müstümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 152-153; D. Sourdel, "Les professeurs de madrasa au Alep aux XII^e-XIII^e siècles d'après Ibn Şaddâd", *BEO*, XIII (1949), s. 85-115; Ali Sevim, "İbn Şaddâd, 'İzz al-Dîn, al-A'lâk al-Hazîra fi zikr Umarâ' al-Şâm va al-Cazîra, Târîh Lubnân va al-Urdun va Filistin...", *TAD*, II/2-3 (1964), s. 291-301; Muhammed Saîd Rızâ, "İbn Şeddâd fi kitâbeti'l-A'lâkî'l-hâfîre-kısmü'l-Cezîre-: dirâse ve tahlîl ma'â nuşûş mine'l-mahtût", *el-Mü'errihu'l-Arabî*, XIV, Bağdad 1980, s. 124-155; Yoel Koch, "'İzz al-Dîn Ibn Şhaddâd and his Biography of Baybars", *AION*, XLIII/2 (1983), s. 249-287; Adnan Sâdık Erzi, "İbn Şeddâd", *İA*, V/2, s. 825; D. Sourdel, "İbn Şhaddâd", *EI²* (İng.), III, 933; Abdülmuhammed Rûh Bahşân, "İbn Şeddâd", *DMBİ*, IV, 77-78.



CASİM AVCI

İBN ŞEHRÂŞÛB

(ابن شهر آشوب)

Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî b. Şehrâşûb et-Tabersî el-Mâzenderânî es-Serevî (ö. 588/1192)

Tefsir, hadis ve nahiv alanındaki çalışmalarıyla tanınan Şîî âlim.

489 (1096) yılında İran'ın Mâzenderan bölgesindeki Sârî şehrinde doğdu. Ebû Abdullah künyesiyle ve Zeynüddin lakabıyla da anılır. Kur'an'ı ezberledikten sonra babası ve dedesinden ders okudu. Tahsiline devam etmek üzere ilmî seyahatlere çıktı. 508'de (1114) gittiği Horasan'da Fettâl en-Nisâbü'rî'nin rivayetlerini dinledi, Nişâbur'da Şahhâmî'den Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsnedü'l-kebîr*'ini dinleyip rivayet etti. 528-538 (1133-1143) yılları arasında Hârizm'de Zemahşerî'nin, Sebzevâr'da Şîî müfessiri Tabersî'nin derslerine katıldı, ardından Meşhed ve Beyhak'a gitti. Rey, Kâşân ve Hemedan gibi merkezleri dolaşıp bu yörelerdeki âlimlerden faydalandı. Hocaları arasında Ebû'l-Fütûh er-Râzî, Ziyâeddin Seyyid Fazlullah er-Râvendî, Ebû Şükr es-Saffâr, Ebû'l-Alâ el-Hemedânî gibi âlimler vardır. B. Scarcia Amoretti, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, dedesi Şehrâşûb vasıtasıyla İbn Şehrâşûb'un dolaylı olarak hocası sayılması gerektiğini ileri sürerse de (*EI²* [İng.], III, 935) Nasî-

rüddîn-i Tûsî. İbn Şehrâşûb'un ölümünden dokuz yıl sonra dünyaya gelmiştir. Bu hata, Nasîrüddîn-i Tûsî ile Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin aynı kişi zannedilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. İbn Şehrâşûb, muhtemelen 552'de (1157) Bağdat'a giderek Ebû'l-Vakt es-Siczi'nin rivayetlerini dinledi. Bağdat'ta bulunduğu sırada ilmî şahsiyetiyle, ayrıca etkili vaazlarıyla halifenin teveccühünü kazandı ve kendisine Reşîdüddin lakabı verilerek çeşitli mezheplere mensup çevrelerde itibar edilen bir âlim konumuna geldi. Halife Müstencid-Billâh devrinde de Bağdat'ta kaldıktan sonra Halife Müstazî-Biemrillâh'ın Hanbelî akaidini hâkim kılma çabalarından dolayı burayı terketti ve Hille'ye gitti (567/1171). Dört yıl sonra Musul'a geçti; Vezir Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed'in azledilmesi üzerine Hamdâniler devrinde Şîa'nın sığınacağı olan Halep'e gitti. Daha çok tefsir, rivayet ilimleri ve nahiv konularında meşhur olan İbn Şehrâşûb hayatının özellikle son on beş yılını ders vermekle geçirdi. Ebû Hâmid Muhammed b. Ebû'l-Kâsım el-Halebî ve Ebû'l-Hasan Ali el-Hillî yetiştirdiği meşhur öğrencilerdendir. İbn Şehrâşûb 22 Şâban 588'de (2 Eylül 1192) Halep'te vefat etti ve Cebelülcevsen'de Meşhed-i Hüseyin diye bilinen kabristana defnedildi.

Eserleri. 1. *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve muhtelifüh* (*Te'vilü müteşâbihi'l-Kur'ân*). 570'te (1174-75) tamamlanan eser Hasan el-Mustafavî'nin hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (Tahran 1369/1950). 2. *Me'âlimü'l-ulemâ*. Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye ait *el-Fihrist* adlı eseri tamamlayıcı mahiyette bir kitaptır. 1021 biyografi ihtiva eden eser Abbas İkbâl (Tahran 1353) ve Seyyid Muhammed Sâdik Âl-i Bahrülülüm (Beirut, ts. [Dârü'l-edvâ]) tarafından yayımlanmıştır. 3. *Menâkıbü Âli Ebî Tâlib*. Başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ali'ye, evlâtlarına, bazı sahâbi ve tâbiilere dair rivayetleri derleyen bir eser olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Bombay 1313; Beirut 1405/1985). 4. *Meşâlibü'n-nevâşib*. Şîa'ya muhalif grupları eleştirmek amacıyla yazılan eserin Tahran Seyyid Muhammed el-Muhîr Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur (*Me'âlimü'l-ulemâ*, neşredeninin girişi, s. 27). İbn Şehrâşûb'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Beyânü't-tenzîl*, *Esbâbü'n-nüzûl 'alâ mezhebi âli'r-Resûl*, *el-Mişâl fi'l-emşâl*, *el-Hâvî*, *el-A'lâm ve't-tarâîk*, *el-Minhâl*, *Erba'üne hadîş fi menâkıbi seyyideti'n-nisâ* *Fâtimate'z-zehrâ*, *Nuhabü'l-aşbâr*, *el-İnşâf*, *el-*

Mevâlid, *Şerhu Kitâbi'l-Fuşûl*, *Mâ'ide-tü'l-fâ'ide*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ* (nşr. M. Sâdik Âl-i Bahrülülüm), Beirut, ts. (Dârü'l-edvâ), neşredeninin girişi, s. 2-36; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 164; Firûzâbâdî, *el-Bûlğa* (nşr. Muhammed el-Misrî), Küveyt 1407/1987, s. 208-209; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 310; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 181; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1269; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât* (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392/1972, VI, 290-293; Muhammed b. Süleyman et-Tünükübünî, *Kışaşü'l-ulemâ*, Tahran 1396, s. 428-429; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1607; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 669; II, 102; *İzâhu'l-meknûn*, I, 69, 103; II, 288, 421, 427, 452, 560; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 710; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, VIII, 58-60; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beirut 1983, I, 332-333; a.mlf., *Sefînetü'l-bihâr*, Beirut, ts. (Dârü'l-Murtazâ), I, 726; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşâñifi's-Şîa*, Beirut 1403/1983, I, 426; II, 12, 239, 378, 395, 476; III, 177, 306; V, 91; VI, 236; X, 86; XIX, 10, 62, 73, 76; XX, 231; XXI, 98, 301; XXII, 318; XXIII, 154, 233; *A'yânü's-Şîa*, I, 82-83; II, 267; B. Scarcia Amoretti, "İbn Şahrâşûb", *EI²* (İng.), III, 935; Ahmed Paketçi, "İbn Şehrâşûb", *DMBİ*, IV, 90-92.



MUSTAFA ÖZ

İBN ŞENEBÛZ

(ابن سنيوز)

Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb el-Bağdâdî (ö. 328/939)

Şâz kıraatleriyle tanınan âlim.

248 (862) yılı civarında doğdu. Üçüncü ceddî Şenebûz'a nisbetle İbn Şenebûz künyesiyle meşhur oldu, ayrıca Şenebûzî nisbesiyle de anıldı. Kıraat ve hadis tahsil için Humus, Dimaşk ve Mısır gibi yerlere seyahatler yaptı (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 52-53); mücâvir olarak iki yıl Mekke'de kaldı (Yâkût, XVII, 18). Hârûn b. Mûsâ el-Ahfeş ed-Dimaşkî, Kunbül, b. Şâzân el-Cevherî, Ahmed b. Beşşâr el-Enbârî gibi âlimlerden arz yoluyla kıraat öğrendi. Ebû Müslim İbrâhim b. Abdullah el-Keccî, İshak b. İbrâhim ed-Deberî, Muhammed b. Hüseyin el-Humeynî, Abdurrahman b. Muhammed el-Hârisî gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden Ebû Bekir Ahmed b. Nasr eş-Şezâî, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ahmed eş-Şenebûzî, Ali b. Hüseyin el-Gadâirî, Muâfâ en-Nehrevânî kıraat tahsil ederken, Ebû Bekir İbn Şâzân, Ebû Tâhir b. Ebû Hâşim, Ebû Hafs İbn Şâhin ve diğerleri hadis rivayet ettiler.

İbn Şenebûz, Übey b. Kâ'b ile Abdullah b. Mes'ûd'a isnad edilen ve Hz. Osman'ın Mushaf'ına aykırı olan okuyuşları yüzünden bir heyet önünde sorgulanması do-

layısıyla meşhur olmuştur. Mâide sûresininin 118. âyetinin sonundaki “el-azîzü'l-hakîm” terkibini “el-gafûru'r-rahîm” diye okuması itirazlara yol açmış (Yâkût, XVII, 173), ayrıca bazı şâz kıraatleri namazda okumaya devam etmesi üzerine Irak şeyhülkurrâsı Ebû Bekir İbn Mücâhid durumu Vezir İbn Mukle'ye bildirmişti (İbn Şenebûz'un okuduğu şâz kıraatler için bk. Ebû Şâme, s. 190-191; İbn Hallikân, III, 427; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, II, 549-552). İbn Mukle'nin 1 Rebü'lâhir 323'te (10 Mart 935) hapse attığı İbn Şenebûz, bir hafta sonra içlerinde Ebû Bekir İbn Mücâhid'in de bulunduğu bir heyet önünde yapılan sorgulaması sırasında (İbn Hallikân, III, 426) önce yaptığı işi savunarak veziri ve İbn Mücâhid'i tahkir edici sözler söyledi, tahsil için Bağdat dışına çıkmadıklarını belirterek orada bulunanları cehaletle suçladı. Fakat İbn Mukle'nin emriyle kamçılanmaya başlanınca bundan böyle şâz kıraatleri okumayacağına dair söz verip tövbe etti; durum bir tutanakla tesbit edilerek orada bulunanlar tarafından imzalandı. Buna göre İbn Şenebûz, Hz. Osman'ın Mushaf'ına muhalefet etmesi halinde kanının emîrî'l-mü'minîne helâl olduğunu beyan etmiştir. İbn Mukle, İbn Şenebûz'un serbest bırakılıp evine gönderilmesi halinde halkın saldırısına uğrayabileceği şeklindeki uyarıyı dikkate alarak onu geceleyin gizlice Medâin'e gönderdi (İbn Hallikân, III, 428); Basra'ya gönderildiği de söylenmiştir (Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, II, 552). Öte yandan pek çok kişi İbn Şenebûz'a zulmedildiğini düşünmüş, gerek onun gerekse İbn Miksem'in okuyuşlarının mesnedi bulunduğunu ileri sürmüştür (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, VIII, 65). İbnü'l-Enbârî ve diğer bazı müellifler ise İbn Şenebûz'un kıraatleri için reddiyeler yazmışlardır (Yâkût, XVII, 168). Ebû Saîd es-Sîrâfî, onun dilde ve ilimde yetersiz kabul edildiğini söyledikten sonra dindar, ancak saf bir kişi olduğunu iddia etmiştir (a.g.e., a.y.). Ebû Şâme, İbn Şenebûz'un resm-i hatta aykırı olan kıraatini doğru bulmamakla birlikte kendisine reva görülen muameleyi de onaylamamıştır. Zehebî de onun re'yi ve ictihadı yüzünden kınanıp cezalandırıldığını belirtmiş, ictihadda hata yapmanın normal karşılanması gerektiğine işaret etmiştir. Zehebî ayrıca Muhammed b. Yûsuf el-Hâfîz'dan naklen, İbn Şenebûz'un kendisine gelen talebelere Ebû Bekir İbn Mücâhid'den okuyup okumadıklarını sorduğunu ve ondan okuyanlara ders vermediğini zikretmiştir (*Târîhu'l-İslâm*, s. 235). Ahmed b.

Muhammed el-Kastallânî'ye göre ise şâz kıraatleri okuyanlar kendi haline bırakılmamalı, İbn Şenebûz'un cezalandırıldığı gibi bu konudaki alışkanlıklarını sürdürenler de cezalandırılmalıdır.

İbn Şenebûz 3 Safer 328'de (19 Kasım 939) Bağdat'ta vefat etti. Ebû Bekir es-Sûlî ve İbnü'n-Nedîm onun hapiste öldüğünü yazmışlardır. Ebû Amr ed-Dânî *et-Teyssîr*'inde, Ahvâzî ve diğer bazı müellifler kıraate dair eserlerinde İbn Şenebûz'un rivayetlerine güvenmiş, Zehebî onu “şeyhülmukrîn, sika, sadûk, emin” gibi ifadelerle nitelendirmiştir. İbn Şenebûz'un kaynaklarda *Kitâbü Mâ hâlefe fihî İbn Keşîr Ebû 'Amr, Kırrâ'atü 'Alî, İhtilâfî'l-kurrâ, Şevâzzü'l-kırâ'ât ve Kitâbü İnfirâdâtih* adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sûlî, *Ahbârü'r-Râzi-Billâh ve'l-Müttaki-Lil-lâh* (nşr. J. Heywarth Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 62-63, 84-85, 139; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 154-157; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâ'ir* (nşr. Vedâd el-Kâdî), Beyrut 1408/1988, VIII, 65-66; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 280-281; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), III, 461; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam* (Atâ), XIII, 392-393; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XVII, 18, 167-173; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, II, 211; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 186-192; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 426-428; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 321-330*, s. 233-235; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 264-266; a.m.f., *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), II, 546-553; Safedî, *el-Vâfi*, II, 37-38; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 52-56; a.m.f., *en-Nesr*, I, 122-123; Kastallânî, *Letâ'ifu'l-İşârât* (nşr. Âmir es-Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 74; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 313-314; *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 34-35; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 328-329; R. Paret, “İbn Şanabüdh”, *EF²* (İng.), III, 935-936; Ali Ekber Ziyâî, “İbn Şenebûz”, *DMBİ*, IV, 88-89.

▲ TAYYAR ALTIKULAÇ

İBN ŞEREF el-KAYREVÂNÎ (ابن شرف القيرواني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. (Ebû) Saîd b. Ahmed b. Şeref el-Cüzâmî el-Kayrevânî (ö. 460/1067)

Kâtip, şair, edip ve tenkitçi.

390 (1000) yılında Kayrevan'da doğdu. Yemen'den Şam'a göç eden Cüzâm kabilesine mensuptur. Kuzey Afrika'nın fetihine katılan ailesi daha sonra Kayrevan'a yerleşmişti. İbn Şeref ilk tahsilini Kayrevan'da yaptı. Ebû İmrân el-Fâsî ile Ebû'l-Hasan el-Kâbisî'den fıkıh okudu; Ebû İshak el-Husrî ile Muhammed b. Ca'fer el-Kazzâz gibi âlimlerden başta dil ve ede-

biyat olmak üzere çeşitli konularda ders aldı. İfrîkiye Emîri Muiz b. Bâdis'in ilimleri, şiir, dil ve edebiyat alanlarında kendini çok iyi yetiştiren, ayrıca zekâsı, kabiliyeti ve sağlam karakteriyle dikkat çeken İbn Şeref'i himayesine aldı. İbn Şeref, bu sırada Divân-ı İnşâ reisi Ali b. Ebû'r-Ricâl ile İbn Reşîk el-Kayrevânî ve Muhammed b. Habîb el-Kalânîsî gibi edip ve âlimlerle tanıştı (*Resâ'ilü'l-intikâd*, neşredenin girişi, s. 9). Bir ilim, kültür ve sanat merkezi olan Kayrevan'da bulunması onu daha çok okuma ve araştırmaya sevketti. Emîr Muiz b. Bâdis'in İbn Şeref'in yanı sıra İbn Reşîk'e de iltifat etmesi iki âlim arasında zıtlasma ve hicivleşmeye yol açtı. Ancak İbn Şeref ve İbn Reşîk'in aralarındaki rekabeti yansıtan risâleleri günümüze ulaşmamıştır.

İbn Şeref, Muiz b. Bâdis'le beraber Mehdiye'ye, ardından da Sicilya'ya gitti. İbn Reşîk, Muiz b. Bâdis'in himayesine girmeden önce İbn Şeref'le dostça yazıştıklarını, İbn Şeref'in Sicilya'ya geçmesinden sonra aralarındaki rekabetin tekrar dostluğa dönüştüğünü söylemektedir. İbn Şeref'in Sicilya'dan İbn Reşîk'e yazdığı mektupta kendisini özlediğini belirterek Sicilya'ya gelmesini istemesi de bunu doğrulamaktadır. İbn Reşîk mektubu alınca Sicilya'ya gitti; iki dost burada bir süre kaldıktan sonra İbn Şeref Endülüs'e dönmeyi teklif ettiyse de İbn Reşîk Sicilya'da kalmak istediğini bir şiirle kendisine bildirdi. Bunun üzerine tek başına Endülüs'e dönen İbn Şeref çeşitli şehirleri dolmasının ardından İşbiliye'ye (Sevilla) yerleşti ve 1 Muharrem 460'ta (11 Kasım 1067) burada vefat etti. Oğlu Ebû'l-Fazl Ca'fer de edip ve şairdi.

İbn Şeref V. (XI.) yüzyılda Kayrevan'ın en güçlü edip, şair ve tenkitçisi olarak kabul edilir. İbn Reşîk ile birbirlerini övücü sözleri de bulunmakta, özellikle İbn Reşîk'in İbn Şeref'in şairliğinden ve şiirlerinden övgüyle söz ettiği görülmektedir (*İnmû-zecü'z-zamân*, s. 340). Ancak İbn Fazlullah el-Ömerî, aralarındaki rekabeti dikkate alarak İbn Şeref'in meziyetlerinin İbn Reşîk'in söylediklerinden çok daha fazla olabileceğine işaret etmiştir (*Divân*, neşredeninin girişi, s. 25-26). Kayrevan, Sicilya ve Endülüs'te divan kâtipliği yapan İbn Şeref edebî bir üslûpla kaleme aldığı eserlerinde secili ifadelerle yer vermişse de dili akıcıdır (Mustafa Abdülvâhid, s. 20). Onun şiirlerinin çoğunu medih, gazel, mersiye, tasvir, fahr, zühd ve itâb türü şiirleri oluşturur. Az sayıda hicivleri de vardır. Kayrevan'dan ayrıldıktan sonra bu şehre her

zaman hasret duymuş, onun için mersiyele ve özlem şiirleri nazmetmiştir. Ayrıca Muiz b. Bâdis'in beğenisini kazanan lugaz şiirleri de yazmıştır.

Eserlerinden geniş bir kültüre sahip olduğu anlaşılan İbn Şeref nesirde daha çok makâme türünü benimsemiş, bu tür yazılarında Bediüzzaman el-Hemedânî ile Harîrî'de olduğu gibi toplumsal konular üzerinde durmuştur. Aynı zamanda iyi bir edebiyat eleştirmeni olan İbn Şeref'e göre tenkit bir ilim değil bir zevk ve kabiliyettir (*Resâ'ilü'l-intikâd*, s. 38). Nesirde daha çok anlama önem verirken şiir tenkidinde lafız, mâna, vezinle ilgili birtakım esasları dikkate almış, bunlar için bazı ilkelere ortaya koymaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. Dîvân. İbn Şeref'in beş büyük ciltten meydana geldiği rivayet edilen divanı günümüze ulaşmamıştır. Hasan Zikrî Hasan'ın çeşitli eserlerde bulunan şiirlerini bir araya getirmek suretiyle oluşturduğu *Dîvân* (Kahire 1983) 600 beyitten ibarettir. Nâşir, alfabetik sıraya koyduğu şiirlerdeki yazım hatalarını düzeltmiş, bazı yerlerde açıklamalar yapmıştır. Abdülaziz el-Meymenî'nin, İbn Reşîk ve İbn Şeref'in şiirlerinden seçmeler yaparak *en-Nütef min şî'ri İbn Reşîk ve zemîlihî İbn Şeref* adıyla yayımladığı eserde (Kahire 1343) İbn Reşîk'in daha fazla şiiri bulunmaktadır. **2. Resâ'ilü'l-intikâd fi nakdi's-şî'r ve's-şu'arâ'** (*Mesâ'ilü'l-intikâd*). İbn Şeref'in hayatının sonlarında Sicilya'da iken kaleme aldığı anlaşılan eser (*Resâ'ilü'l-intikâd*, s. 21), Ebû'r-Reyhân Salt b. Seken adını verdiği hayalî bir şahsa yazdığı edebî tenkide dair mektuplardan meydana gelmekte olup Bediüzzaman el-Hemedânî'nin *Maķâmât*'ına nazîre olarak telif edilmiştir. Eserde, Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde yaşayan elliden fazla şairin şiirlerinin mukayesesi ve eleştirisi yapılmıştır. *Resâ'ilü'l-intikâd*, ilk defa Tunus'ta bulunan bir nüshaya dayanılarak Hasan Hüsnî Abdülvehhâb tarafından neşredilmiş (*Mecelle-tü'l-Muktebes*, Dimaşk 1330, s. 40-100), bu neşir Selâhaddin el-Müneccid tarafından gözden geçirilip hataları düzeltilerek tekrar yayımlanmıştır (Beyrut 1404/1983). Eser, yanlışlıkla İbn Şeref'in diğer bir kitabının ismi olan *A'lâmü'l-keļâm* adıyla da neşredilmiştir (Kahire 1344). Bu yanlışlığa, söz konusu neşre esas olan *Resâ'ilü'l-intikâd* nüshası üzerine bu adın yazılmış olması sebep olmuştur (Mustafa Abdülvâhid, s. 26). Muhammed Kürd Ali'nin de yayımladığı eseri (*Resâ'ilü'l-bulegâ* içinde, Dimaşk 1365/1949, s. 302-344)

Charles Pellat Fransızca tercümesiyle birlikte *Questions de critique littéraire* adıyla neşretmiş (Cezayir 1953), Umberto Rizzitano ise eser ve müellif hakkında bir girişle birlikte *Resâ'ilü'l-intikâd*'ı İtalyanca'ya çevirmiştir (bk. bibl.). Eserin aslinin çok hacimli olup önemli kısmının günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir (*Resâ'ilü'l-intikâd*, neşredenin girişi, s. 7-8). **3. Ebķârü'l-efķâr.** İsbiliye Emiri Mu'tazid İbn Abbâd'a takdim edilen eser mev'iza, atasözü, kısa hikâye vb. seçme parçalarından oluşur (yazma nüshası için bk. *DMBİ*, IV, 83). İbn Şeref'in diğer eserleri de şunlardır: *A'lâmü'l-keļâm*, *Lumahu'l-müllah*, *Maķâmât*, *Târîhu İbn Şeref* (a.g.e., IV, 83). Sâliha Muhammed Ali el-Hafâci, *er-Rûhu'l-İslâmiyye fi şî'ri İbn Şeref* adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1403, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Şeref el-Kayrevânî. *Dîvân* (nşr. Hasan Zikrî Hasan), Kahire 1983, neşredenin girişi, s. 19-32; a.mlf., *Resâ'ilü'l-intikâd* (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Beyrut 1404/1983, neşredenin girişi, s. 5-18; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *Ünmûze-cü'z-zamân* (nşr. M. el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Tunus 1406/1986, s. 340-346; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XIX, 37-43; Süyûtî, *Buğyetü'l-uv'ât*, I, 114; Safedî, *el-Vâfi*, III, 97; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî fi'l-Magrib*, Beyrut 1982, s. 109-130; Mustafa Abdülvâhid, *İbn Şeref el-Kayrevânî*, Mekke 1402/1982; M. Tâhâ el-Hâcîrî, *İbn Şeref el-Kayrevânî*, Beyrut 1983; Abduh Abdülaziz Kalkîle, *el-Belâtu'l-edebi li'l-Mu'iz b. Bâdis*, Riyad 1983, s. 179-185, 884-888; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, IV, 564-565; İhsan Abbas, *Târîhu'n-naķdî'l-Arabî 'inde'l-Arab*, Beyrut 1404/1983, s. 461-469; Umberto Rizzitano, "İbn Saraf al-Qayrawani e la sua Risalah al-Intiqad", *RSO*, XXXI (1956), s. 51-72; Ch. Pellat, "İbn Şaraf al-Kayrawani", *EF*² (İng.), III, 936-937; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Şeref Kayrevânî", *DMBİ*, IV, 81-84.



İBRAHİM SARMİŞ

İBN ŞEREF el-MAKDİSİ

(ابن شرف المقدسي)

Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. İbrâhîm b. Muhammed el-Makdisî (ö. 852/1448)

Şâfiî fakihî.

782'de (1380) Kudüs'te doğdu. Burada Kur'ân-ı Kerîm ve çeşitli ilimlere dair bazı temel eserleri ezberledi. Ebû'l-Hayr İbnü'l-Alâî'den hadis, Şehâbeddin İbnü'l-Hâim'den matematik ve ferâiz dersleri aldı. Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Şemseddin el-Kalkaşendî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin derslerine

devam etti. Hocaları arasında özellikle matematik âlimi İbnü'l-Hâim'den çok faydalandı. Muhtemelen 814 (1411) yılından sonra çıktığı hac yolculuğundan dönüşünde ilim tahsili için Kahire'ye gitti. Kahire'de Veliyyüddin el-İrâkî'nin torunlarının eğitimiyle ilgilendi. İrâkî'nin, Celâleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bülkinî ve Şerefeddin İbnü'l-Küveyk gibi âlimlerin derslerine katıldı. Burada ve Dimaşk'ta Sâlihiyye Medresesi'nde ders verdi, hocası İbnü'l-Hâim'in matematikle ilgili eserlerini okuttu. Kudüs'e döndükten sonra öğretim faaliyetini sürdürdü ve 13 Rebîülâhîr 852 (16 Haziran 1448) tarihinde vefat etti. Başta matematik ve fikh olmak üzere ferâiz, fikh usulü, nahiv ve edebî ilimlerde bilgi sahibi olan İbn Şeref'in öğrencileri arasında İbn Hassân, İbn Ebû Şerîf, Bîkâî ve Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî gibi âlimler yer almaktadır. İbn Şeref'in Şâfiî fikhıyla ilgili *Şerhu Behcetü'l-Hâvî ve Şerhu Tehzîbi't-Tenbîh* adlı eserleriyle İbnü'l-Hâim'in matematiğe dair *Miftâhu'l-hisâb*'ının ihtisarı olan *Esnânü'l-Miftâh*, *et-Tavzîh 'alâ Elfiyeti'l-Birmâvî* ve *Tabakâtü's-Şâfiîyye* adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

İbnü'l-Hâim, *el-Ma'âne fi 'ilmi'l-hisâbi'l-havâ'i* (nşr. Hudayyir Abbâs Muhammed el-Münşidâvî), Bağdad 1988, s. 33; Sehâvî, *et-Tibrü'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*, Kahire, ts., s. 236-237; a.mlf., *ed-Dav'ü'l-lâmi*, II, 284-286; Süyûtî, *Naẓmü'l-ikyân*, Beyrut 1927, s. 92; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halil*, Kahire 1866, s. 521-522; *Keşfü'z-zunûn*, I, 492, 627; II, 1769; *İzâhu'l-meknûn*, I, 81; II, 79; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 302; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, II, 256-257; Ca'fer Secâdî, "İbn Şeref", *DMBİ*, IV, 79-80; *el-Kâmüsü'l-İslâmî*, IV, 80; *Mu.Fs.*, III, 414.



KÂMİL YAŞAROĞLU

İBN ŞEREFŞAH

(bk. HASAN b. ŞEREFŞAH).

İBN ŞEYBE

(ابن شيبه)

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Şeybe b. es-Salt es-Sedûsî eş-Şeybî (ö. 262/875)

Hadis hâfızı.

180 (796) veya 182'de (798) Basra'da doğdu. 200 (815) yılından sonra hadis öğrenmeye başladı. Ebû'l-Velîd et-Tayâlisî, Affân b. Müslim, Yezîd b. Hârûn, Ravh b.

Ubâde, Ezher b. Sa'd, Ebû Âmir el-Akadî, Ali b. Medîni, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerden ders aldı. Kendisinden torunu Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb ile Yûsuf b. Ya'kûb el-Ezrak ve başkaları hadis rivayet ettiler. Tahsilini tamamladıktan sonra Bağdat'a yerleşip burada ve Sâmerrâ'da hadis okutan İbn Şeybe'nin sika olduğunda ittifak edilmiştir. Mâlikî mezhebine mensup bir fâkih olan İbn Şeybe, Mâlikî fıkhnı İmam Mâlik'in talebelerinden öğrendi. Bu mezhebe dair eserler yazdığı rivayet edilmekteyse de kaynaklarda bu konuda herhangi bir kitabından söz edilmemiştir. Halife Mütevekkil-Alellah İbn Şeybe'yi Bağdat'a kadılıkudât tayin etmek istedi, ancak Ahmed b. Hanbel'in onun bid'atçı olduğunu ileri sürmesi üzerine bundan vazgeçti. İbn Şeybe'nin, hocası Ahmed b. Muazzel'in telkiniyle halku'l-Kur'ân meselesinde **tevakkuף*** etmesi yüzünden İbn Hanbel'in onu suçladığı belirtilmektedir. Bu tutumu sebebiyle halkın İbn Şeybe'den yüz çevirdiği ve eseri *el-Müsnedü'l-kebir*'e ilgi göstermediği sanılmaktadır. Kitabın fazla ilgi görmemesini çok hacimli olmasına bağlamak da mümkündür. Varlıklı ve cömert bir kimse olduğundan İbn Şeybe'nin eserinin temize çekilip istinsah edilmesi için kırk kâtip tuttuğu, bunları kendi evinde barındırdığı, bu iş için on binlerce dinar harcadığı ve sonunda muhtaç hale geldiği belirtilmektedir. İbn Şeybe 13 Rebiülevvel 262'de (16 Aralık 875) Bağdat'ta oğluna ders verirken vefat etti.

İbn Şeybe'nin bilinen tek eseri *el-Müsnedü'l-kebirü'l-mu'allel*'dir. İbnü's-Salâh'ın müsned türü çalışmaların en mükemmeli olarak nitelediği eserde (*Ulümü'l-hadis*, s. 253) her hadisin farklı rivayetleri bir araya getirilmiş ve râvilerin ihtilâfları belirtilmiştir. Müellif her sahâbînin müsnedine onun biyografisini kaydettikten sonra başlamış, rivayet ettiği hadislerin mevcut olan illetlerini göstermiş, âli ve nâzil olanları zikretmiş, seneddeki ricâli tanıtarak onların cerh ve ta'diline dair bilgi vermiştir. Zehebî, yaklaşık otuz cildi kaleme alınmış olan eserin yarım kaldığını, tamamının 100 cildi bulacağını, bundan daha güzel bir müsnedin yazılmadığını, eserin Ammâr b. Yâsir'in müsnedini ihtiva eden bir cüzünü elde ettiğini söylemiş (*A'lâmü'n-nübelâ*?, XII, 476, 479; *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 577), bazı kaynaklarda ise eserin tamamlandığına, sadece muallal olan kısmın ikmal edilemediğine işaret edilmiştir. İsmâil Paşa *el-Müs-*

ned'in beş cilt olduğunu söylemektedir (*Hediyetü'l-ârifin*, II, 537). Ayrıca eserin 200 cüzden meydana gelen Ebû Hüreyre müsnedinin Mısır'da bulunduğu ve Hz. Ali'nin müsnedinin beş cilt tuttuğu kaydedilmekte olup (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*?, XII, 478) "Müsnedü Emîri'l-mü'minin "Ömer b. el-Hatâtâb" adlı bölümünün onuncu cüzü Sâmi Haddâd tarafından tahkik edilmeden (Beyrut 1940), Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından tahkiki olarak (Beyrut 1405/1985) yayımlanmıştır. Kitabın diğer kısımlarının günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatib, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 281-283; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 416; Kâdi İyâz, *Terîbü'l-medârik* (nşr. Abdülkâdir es-Safârâvi), Rabat 1983, IV, 150-154; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), III, 237; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, V, 43; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, II, 344-345; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, s. 63, 253; İbn Abdülhâdî, *Ulemâ'ü'l-hadis*, II, 272-274; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*?, XII, 476-479; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 577-578; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzeheb*, Kahire 1329-30, s. 355; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 161; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1678-1679; *İzâhu'l-meknûn*, II, 482; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 537; Kettânî, *er-Risâletü'l-müste'rafe*, s. 69; Sezgin, *GAS*, I, 144; a.e. (Ar.), I, 278-279.



KEMAL SANDIKÇI

İBN ŞİHÂB ez-ZÜHRÎ

(bk. ZÜHRÎ, İbn Şihâb).

İBN ŞÜBRÜME

(ابن شبرمة)

Ebû Şübrüme Abdullâh b. Şübrüme
b. et-Tufeyl ed-Dabbî
(ö. 144/761)

Fâkih ve kadî.

72 (691-92) yılında dünyaya geldi (Şîrâzî, s. 84; İbn Hacer, V, 251). Vefat ettiğinde seksen altı yaşında olduğunu bildiren bir rivayete göre (Vekî', III, 124) 58'de (678) doğması muhtemel olmakla birlikte genellikle Ebû Hanîfe'nin akranı olarak zikredilmesi ilk görüşü doğrulamaktadır. Mudar kabilesinin Benî Dabbe kolundan ve meşhur Arap hatibi Münzir b. Dirâr'ın soyundan olup babası Şübrüme'nin Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'yi gördüğü ve İbn Mes'ûd'dan hadis rivayet ettiği belirtilmektedir. İbrâhim en-Nehâî, Hammâd b. Ebû Süleyman ve Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî gibi Kûfe'nin önde gelen âlimlerinden fıkıh tahsil eden İbn Şübrüme, Ca'fer es-Sâ-

dık'ın meclisinde beraber bulunduğu Ebû Hanîfe'den, ayrıca Rebiâtürre'y'den faydalandı. Enes b. Mâlik, Şa'bî, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, İbrâhim en-Nehâî, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, İbn Sîrîn, Nâfi', Atâ b. Ebû Rebâh ve İbnü'l-Münkedir gibi birçok âlimden hadis rivayet etti. Kaynaklarda Hasan-ı Basrî'den rivayette bulunduğu belirtilmekle birlikte (Yahyâ b. Maîn, II, 312; Fesevî, II, 45; Vekî', III, 48, 52-53, 116) Buhârî, Süfyân'dan naklen İbn Şübrüme'nin Hasan-ı Basrî'nin meclislerine katılmadığını kaydeder (*et-Târîhu'l-kebir*, V, 117). İbn Şübrüme'den oğlu Abdülmelik, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, İbnü'l-Mübârek, Ma'mer b. Râşid, Süfyân b. Uyeyne, İsâ b. Râşid ve Cerir b. Abdülhamîd gibi âlimler hadis nakletmişlerdir. Bir rivayete göre İbnü'l-Mübârek meclislerine katılmakla birlikte ondan rivayette bulunmamıştır (İbn Hacer, V, 251).

Emevîler ve Abbâsîler döneminde önemli görevlerde bulunan İbn Şübrüme, Hişâm b. Abdülmelik'in Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafi tarafından 120 (738) yılında Kûfe kadılığına getirildi; 122'de (740) azledilip beytül-mâl görevlisi olarak Sicistan'a gönderildi. Son Emevî halifesi Mervân'ın Irak valisi olan Ebû Hâlid İbn Hübeyre'nin görev teklifini önce kabul etmediyse de 127 (745) yılında Irak'ta iç karışıklıklar baş gösterince vali, içlerinde İbn Şübrüme'nin de bulunduğu fâkih ve kadıları toplayıp çeşitli görevlere tayin etti. Abbâsîler iktidara geçince Ebû'l-Abbas es-Seffâh'ın yeğeni olup onun tarafından Kûfe valiliğine getirilen veliahdı İsâ b. Mûsâ, Sicistan'dan dönen İbn Şübrüme'yi mezâlim mahkemesi hâkimliğine, İbn Ebû Leylâ'yı kadılığa tayin etti. Yemen'de de görev yapan İbn Şübrüme'nin oradaki görevinin mahiyeti hakkında kaynaklar farklı bilgiler verir. Yahyâ b. Maîn, Ebû'l-Abbas es-Seffâh tarafından Yemen kadılığı ile birlikte diğer bazı görevlere (*et-Târîh*, II, 312), İbn Sa'd Yemen valiliğine getirildiğini (*et-Tabakât*, VI, 350), Vekî' ise Yemen'e tayin edilen bir âmilin veziri gibi bir konumda gönderildiğini, ikinci bir rivayete göre de kadî olarak görevlendirildiğini kaydeder (*Ahbarü'l-kuğât*, III, 109-110). Mansûr döneminde Kûfe civarındaki Sevâd arazisi kapsamına giren haraç bölgesine kadî olarak tayin edilen İbn Şübrüme, ayrıca Kûfe'nin devlet gelirlerinin gerekli yerlere harcanması görevini de yürüttü. Kûfe'nin kasaba-

larına kadı tayini yetkisine de sahip olan İbn Şübrüme, İbn Hübeyre ve İsa b. Müsâ'nın Kûfe'de şurta görevi teklifini kabul etmemiştir. İbn Abdürabbih'in onun istemeyerek Basra kadılığı yaptığı şeklindeki verdiği bilgi (*el-İkdu'l-ferid*, II, 365) diğer kaynaklarca doğrulanmaz.

Çağdaş birçok fakihin aksine yöneticilerden hediye alan İbn Şübrüme kadılık görevini isteyerek kabul etmiş, bu görevi kabul etmemekte direnen Ebû Hanîfe'yi de eleştirmiştir (Bezzâzî, II, 105). Ancak İbn Şübrüme, kadılık görevini idamı göze almadan kabullenmeye kalkışmaması gerektiğini söyler (Vekî', I, 24), adalatten tâviz vermez ve görevini en doğru biçimde yerine getirmeye çalışırdı. Yöneticiler kendisine büyük saygı ve güven duyardı. Kûfe Valisi İbn Hübeyre, Kur'an'ı yanlış yorumlayarak isyan eden ve pek çok cana kıyan Hâriciler hakkında İbn Ebû Leylâ ile İbn Şübrüme'den fetva alarak hareket ettiği (*a.g.e.*, III, 81-82) ve İbn Şübrüme'nin Ebû Müslim-i Horasânî'nin güvendiği kişiler arasında yer aldığı (İbn Hamdûn, II, 476; IX, 262) bilinmektedir.

İbn Şübrüme, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr ve onun yakın çevresiyle bazı meseleler müzakere edecek kadar yakınlık kurmuşken hayatının sonlarına doğru Irak valisi ve Abbâsî veliahdı olan İsa b. Müsâ'dan dolayı araları açıldı. Ebû Ca'fer el-Mansûr, halifelik iddiasında bulunan amcası Abdullah b. Ali'yi yakalatarak İsa'ya gönderdi ve ardından öldürülmesini emreden bir mektup yolladı. İsa da bunun kendisine yönelik bir komplo olduğunu söyleyen İbn Şübrüme'nin tavsiyesine uyarak onu hapsedti, halifeye de öldürüldüğünü bildirdi. Daha sonra İbn Şübrüme'nin olaydaki rolünü öğrenen Halife Mansûr kendisini öldürmeye yemin etti. Bunu haber alan İbn Şübrüme saklandı ve İsa tarafından gönderildiği Horasan'da vefat etti. Kaynakların hemen hepsi onun 144'te (761) öldüğünü belirtirken Vekî' ikinci bir rivayet olarak 145 (762) tarihini kaydeder (*Ahbârü'l-kuğât*, III, 107, 148). İbn Şübrüme'nin 148 (765) yılında, Musul'da Hassân b. Mücâlid el-Hemdânî idaresinde ayaklanan Hâriciler hakkında görüşleri alınmak üzere Mansûr'un isteğiyle Ebû Hanîfe ve İbn Ebû Leylâ ile birlikte Kûfe'den Bağdat'a çağrıldığı şeklindeki bilgi (Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, s. 206; İbnü'l-Esîr, V, 585), onun belirtilen tarihte vefat etmesi ve Bağdat'ın daha

sonra yerleşime açılması gibi sebeplerle doğru değildir. Zâhidâne bir hayat yaşayan, gösterişe ve lükse önem vermeyen İbn Şübrüme'nin vefatında sahip olduğu bütün malı 17 dirhem karşılığında satılmıştır (Vekî', III, 112).

İbn Şübrüme fıkıh alanındaki bilgisiyile tanınmış olup ictihad seviyesine ulaşmış bir âlimdi. Hammâd b. Zeyd ondan daha fakih bir Kûfeli görmediğini söylemiş (*a.g.e.*, III, 73; Şîrâzî, s. 84), Süfyân es-Sevrî de, "Fakihlerimiz İbn Şübrüme ile İbn Ebû Leylâ'dır" demiştir (Ahmed b. Hanbel, II, 436; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 117). Câhiz İbn Şübrüme'yi fakih, âlim, kadı, râvi, şair, hatip ve nesep âlimi olarak nitelendirdikten sonra bu özelliklerinden dolayı Şa'bî'ye benzetildiğini kaydeder (*el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 336). Mis'ar b. Kidâm ise onu Kâdî Şüreyh'e benzetirdi (Vekî', III, 37).

Çağının iki temel fıkıh ekolünden ehl-i re'ye mensup olan İbn Şübrüme Irak ekolünün temel anlayışlarını savunur ve istidlâllerinde, bu ekolün fikhî istidlâl geliştirme ve kıyaslama yöntemini ifade eden "eraeyte" ibaresini kullanırdı (*a.g.e.*, III, 71, 83). Bununla birlikte güneşe ve aya ibadet edilmesine kıyasın yol açtığını söylediği şeklindeki rivayet (bk. Hatîb, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, I, 186) onun fikhî düşünceleri ve uygulamaları dikkate alındığında gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü İbn Şübrüme'nin benzerlerle ve kıyasla hükmedilmesini tavsiye eden bir beyit söylediği diğer kaynaklar yanında aynı kaynaktan da yer alır (*a.g.e.*, I, 204; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, III, 39; Vekî', III, 97). Cessâs da, "Hammâd, Hakem ve onlardan sonra İbn Şübrüme ile İbn Ebû Leylâ'nın olaylar hakkında kıyası câiz gördüklerini nasıl biliyorsak Şa'bî'nin kıyası kabul ettiğini de öyle biliyoruz" diyerek bu konuda bir şüphe bulunmadığını belirtmiştir (*el-Fusu'l*, IV, 67).

İbn Şübrüme, fikirlerine ihtilâf-ü'l-fukahâ türü eserlerde yer verilen sayılı müctehidlerden biri olmakla birlikte görüşleri etrafında bir mezhep teşekkül etmemiştir. Gerek rivayet ettiği hadisler gerekse fikhî konulara ilişkin görüşlerinin diğer büyük müctehidlerinki kadar fazla olmasında yürüttüğü resmî görevlerin etkisi bulunmalıdır. Fıkıha dair görüşleri daha çok kadılık yaptığı süre içinde ortaya çıkmış, bunların önemli bir kısmını Vekî' *Ahbârü'l-kuğât* adlı eserinde kaydetmiştir. Yine bir kısım ictihadları bilhassa Ha-

nefi mezhebi kitaplarında, bazı hilâfiyyât eserlerinde ve diğer fıkıh kitaplarında nakledilmiştir.

Hukuk alanında daha çok uygulamalarıyla dikkati çekmiş olan İbn Şübrüme, kadılık tecrübesiyle adli bazı tedbirlerin alınmasına öncülük etmiştir. Yalancı bir şahidi mescidde cezalandıracak kadar şahitlik müessesesi üzerinde titizlikle durarak şahitleri gizlice soruşturur, delilleri yazar ve şahitlerin ifadelerini ayrı ayrı alırdı. Hatta alenî soruşturmada ilgililerin baskı altında beyanda bulunabileceği endişesiyle şahitlerin güvenilirliklerini gizlice araştıran soruşturan ilk hâkimin kendisi olduğu kaydedilir. Süyûtî, şahitleri gizlice soruşturan ilk hâkimin Mısır Kadısı Gavs b. Süleyman el-Hadramî (ö. 168/784-85) olduğunu söylerse de (*el-Vesâ'il*, s. 111) İbn Şübrüme'nin ondan önce kadılık yaptığı bilindiğine göre Süyûtî Mısır kadılarını kastetmiş olmalıdır. Bilirkişilerin varlığı kararın hâkimi bağlayıcı olmadığını savunan İbn Şübrüme mahkemeye celp edilemeyen sanıklar hakkında giyabî hüküm verirdi.

İctihadlarında sosyal gerçekliğe ayrı bir önem veren İbn Şübrüme'nin, çağdaş birçok fakihin aksine karısının nafakasını karşılayamayacak kadar fakir olan bir kimsenin evliliğine hâkim kararıyla son verilemeyeceğini, İslâm ülkesine izinle giren bir gayri müslimi öldüren müslümana kıyas uygulanacağını (Fesevî, III, 547), ergenlik yaşına girmemiş küçük kız çocuğunu velisinin evlendiremeyeceğini söylemesi (Tahâvî, II, 257), aile vakıflarını meşrû kabul etmesi (İbn Kudâme, VIII, 191) ve alışverişlerde şart ileri sürme serbestliğini tanıması (Vekî', III, 46-47) gibi bazı önemli ictihadları vardır. Son görüşü, sözleşme serbestliğini kabul etmesi ve günün ihtiyaçlarına elverişli olması sebebiyle *Mecelle* hazırlanırken gündeme gelmiş, ancak Hanefî mezhebinin görüşü tercih edilmiştir. İbn Şübrüme'nin, küçükler üzerindeki velâyetin onların menfaatini koruma amacıyla tesis edildiği, bulûğa ermemiş çocukların evlendirilmesinin böyle bir yarar taşımadığı için câiz olmayacağı şeklindeki görüşü ise 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde esas alınmış (md. 7), günümüz İslâm ülkeleri de genelde bu yönde kanunlaştırmaya gitmiştir. İbn Şübrüme mest üzerine mesketmez ve Hz. Âişe'nin de mesketmeye karşı olduğunu rivayet ederdi (Vekî', III, 49, 89, 127). Namazda tahiyat okumayan

kimsenin Allah'ı zikretmesinin yeterli sayılacağını, âdet haline getirilmedikçe bir ihtiyaçtan dolayı namazların cemedilmesinin câiz olduğunu söylediler (İbn Kudâme, III, 137).

İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, Ebû'l-Hasan el-İclî, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi hadis otoriteleri İbn Şübrüme'nin sika bir râvi olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Hibbân da onu güvenilir saymakla birlikte yanıldığını belirtir. İbn Şübrüme'nin rivayet ettiği hadis sayısı yetmiş civarındadır. Vekî, onun isnadının ve kendisinden önceki nesilden rivayetinin az olduğunu, mûsned ve merfû rivayetlerinin ve ona ilişkin haberlerin hemen hepsini bir araya getirmeye çalıştığını belirttiğinden sonra bu rivayetleri senedleriyle birlikte kaydeder (*Aḥbârü'l-kuḍât*, III, 37-52). Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*'inde İbn Şübrüme'nin rivayetiyle istişhâd etmiş ve *el-Edebü'l-müfred*'de kendisinden rivayette bulunmuş, Tirmizî dışındaki *Kütüb-i Sitte* imamları da onun rivayetlerine kitaplarında yer vermişlerdir.

İbn Şübrüme'nin, döneminde ortaya çıkan kelâm problemlerine dair görüşleri hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Mu'tezile mezhebinin ilk imamlarından Amr b. Ubeyd kendisine cihada ve emir bi'l-ma'rûfa teşvik eden bir mektup yazmış, İbn Şübrüme de konu hakkındaki görüşlerini bir şiirle ifade ederek ona göndermiştir. Bu şiirde belirtildiğine göre İbn Şübrüme, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri "nâfile" (bir rivayete göre ise farz) sayar, âciz olduğu için yerine getiremeyenleri mâzur görür ve kınanmalarını tasvip etmez, bunun halka kılıç çekerek yapılamayacağını söyler (Vekî, III, 91-92). Dolayısıyla emir bi'l-ma'rûfu mezheplerinin beş temel esasından biri sayan Mu'tezile'den ve bu yolda kılıç çekmeyi mubah sayan Hâriciler'den farklı düşünmekte ve şiirin bütünlüğü dikkate alındığında onun emir bi'l-ma'rûfun hükmünü "nâfile" saydığı rivayeti daha doğru görünmektedir. Nitekim cihad eden müslümanları Allah yolunun yardımcıları olarak niteliklemeyle birlikte cihadın vâcib olmadığını savundu (Tahâvî, III, 509). Ancak İbn Şübrüme'nin, emir bi'l-ma'rûfu yerine getirebilmek için güçlü olmayı ve bir zarar gelmesi ihtimalinin bulunmamasını şart koştuğu anlaşılmaktadır (Buhârî, "Tefsîr", 8/6; "Fiten", 20). Öte yandan İbn Şübrüme'nin, Hz. Ali'den kendisine sahih yolla gelen bir hadisi diğerlerine tercih

ettiğini söylemesi (Vekî, I, 91), Zeyd b. Ali'den rivayette bulunması (*a.g.e.*, III, 75) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin onu Şîi imamlarından Ebû Muhammed Ali b. Hüseyin ve Ca'fer es-Sâdik'in öğrencileri arasında sayması (*Ricâlü't-Tûsî*, s. 97, 228), Ehl-i beyt ile ilişkisini ve onlara sevgisini ortaya koysa bile Şîi düşüncüyü desteklediğini göstermez. Emevî ve Abbâsîler döneminde resmî görev almış olması, hadisçilerin onun bir fırkaya mensubiyetini belirtmemeleri gibi hususlar esas alındığında İbn Şübrüme'nin itikadî görüşlerinde Selef yolunu benimsediği söylenebilir.

İbn Şübrüme'den günümüze herhangi bir eser intikal etmiş olmamakla birlikte bazı kaynaklarda ona nisbet edilen biri hadis ilmine, diğeri ferâize dair iki yazılı metinden söz edilir. Bir devlet adamının Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislerin kaynağını sorması üzerine kendisinde bulunan bir kitaptan naklettiğini belirtmiştir (Vekî, III, 117). Kâtib Çelebi ise Ebû Hanîfe zamanında İbn Ebû Leylâ ile İbn Şübrüme'nin ferâize dair eser yazdıklarını kaydeder (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1245). Şairliğinden de söz edilen İbn Şübrüme'nin şiirlerinden bir kısım örnekler çeşitli eserlerde günümüze ulaşmıştır (İbn Sa'd, VI, 351; Câhiz, I, 337; III, 146; İbn Kuteybe, s. 494; Vekî, III, 90-101; İbn Hamdûn, II, 99).

BİBLİYOGRAFYA :

Dârimî, "Muḥaddime", 24, 51; Buhârî, "Şehâdât", 20, "Tefsîr", 8/6, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 34, "Talâk", 4, "Fiten", 20, "Aḥkâm", 31; a.mlf., *et-Târîhu'l-kebir*, V, 117; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 208, 350-351; Yahyâ b. Ma'in, *et-Târîh*, II, 312-313; Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh* (Ömerî), s. 361, 421; Ahmed b. Hanbel, *el-'İlel* (Vasiyullah), I, 252, 376-377, 419, 488; II, 436, 538; III, 39, 205, 478; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 98, 336-338; II, 146, 315; III, 146; İclî, *es-Şikât*, s. 259-261; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, I, 128, 703; II, 24, 45, 610-615, 674, 677, 708, 709, 813; III, 102, 171, 547, 549; IV, 217; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 470-471, 494; Vekî, *Aḥbârü'l-kuḍât*, I, 5, 24, 91, 358; III, 26, 36-129, 131, 132, 148, 356; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 159, 179, 191; Tahâvî, *Muḥtaşaru'l-İhtilâfi'l-ulemâ'* (nşr. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut 1416/1995, II, 257; III, 331, 386, 509; ayrıca bk. I-V, tür.yer.; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-tâdil*, V, 82; İbn Abdürabbih, *el-İkdû'l-ferid*, II, 228, 365, 466; III, 150, 176, 183, 204; IV, 45, 124; VI, 335; Yezid b. Muhammed el-Ezdi, *Târîhu'l-Mevşil* (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 181, 206-207; İbn Hibbân, *es-Şikât*, VIII, 364; Cessâs, *el-Fuḣûl fi'l-uḣûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşmî), Küveyt 1994, II, 173; IV, 67; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî* (nşr. M. Sâdik Âli-i Bahrülulûm), Kum 1961, s. 97, 228; Hatib, *Târîhu Bağdâd*, VII, 255, 258; XIII, 315-316; a.mlf., *el-*

Fakih ve'l-mütefakkih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1400/1980, I, 186, 204; II, 129, 198; İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1414/1993, XXX, 74-75; Şirâzî, *Ṭabakâtü'l-fukahâ'*, s. 84; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye* (nşr. İhsan Abbas - Bekir Abbas), Beyrut 1996, II, 99, 476; VII, 211, 228, 243, 290; VIII, 154, 155, 286; IX, 262, 280; İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (nşr. Abdullah b. Abdüllmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî), Kahire 1992, III, 137; VIII, 191; XV, 459; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 228, 249, 528, 585; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XV, 76-80; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, V, 232; VI, 347-349; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 141-160*, s. 193-195; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, II, 105, 497, 499; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, V, 250-251; Süyûtî, *el-Vesâ'il ilâ ma'rifeti'l-evâ'il* (nşr. İbrâhîm el-Adevî - Ali Muhammed Ömer), Kahire 1980, s. 111; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1245; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973, s. 37-38; J.-C. Vadet, "İbn Şubruma", *EP* (İng.), III, 938; Nâsır Güzeşte, "İbn Şubruma", *DMBİ*, IV, 64-65.



ŞÜKRÜ ÖZEN

İBN ŞÜHEYD

(ابن شهيد)

Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd el-Eşcaî el-Kurtubî (ö. 426/1035)

Ediv, şair ve devlet adamı.

382'de (992) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Soyu Gatafân kabilesinin Eşca' koluna dayanır. 162 (778) yılından önce Endülüs'e gelip yerleşen atası Şüheyd, Emevî yönetiminin yüksek seviyeli memurlarındandı. Oğlu İsâ I. Muhammed zamanında (852-886) vezirlik yaptı. İbn Şüheyd'in büyük dedesi Şüheyd b. İsâ, III. Abdurrahman döneminde vezirliğe getirilmiş (317/929), yine vezirlik yapan dedesi Ebû Ömer Ahmed 327 (939) yılında "zü'l-vizâreteyn" unvanını aldı. İyi bir edip olan dedesinden edebiyata ve şiire dair ilk dersleri alan İbn Şüheyd dedesi sayesinde Emevî idaresiyle yakın ilişki kurdu. *et-Târîhu'l-kebir fi'l-aḥbâr 'ale's-sinîn* adlı eseriyle tanıyan babası Ebû Mervân Abdülmelik de Âmirî Hükümdarı İbn Ebû Âmir el-Mansûr'a vezirlik yaptı ve uzun süre valilik görevinde bulundu. İbn Şüheyd, babasının 393'te (1003) vefatı üzerine Âmirîler'den Mansûr b. Ebû Âmir'in ve daha sonra onun oğulları Abdülmelik el-Muzaffer ile Abdurrahman el-Me'mûn'un himayesine girdi. İyi bir eğitim gördü; şiir, edebiyat, tarih, fıkıh, felsefe ve tıpla ilgilendi.

İbn Şüheyd'in hocaları hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Ancak eserlerinden Doğulu ve Endülüsü âlim ve şairlerin ki-

taplarını ve divanlarını okuduğu, bunlardan büyük ölçüde istifade ettiği anlaşılmaktadır. Aristokrat bir çevrede yetişmesi İbn Şüheyd'e devrin ileri gelen devlet ricâli, ilim adamı, edip ve şairleriyle tanışma ve onlardan faydalanma imkânı sağladı. Kurtuba sarayında düzenlenen ilmi ve edebî meclislere katıldı. Eski ve yeni şairlere ait divanları inceleyerek kültürünü geliştirdi. Özellikle edebiyat ve şiirde temayüz ederek çocuk denecek yaşta ünlü edip ve şairlerle yarışacak seviyeye ulaştı. Son hâmisî Abdurrahman el-Me'mûn, Emevî hilâfetinin merkezi Kurtuba'ya yaptığı saldırıda yenilip öldürüldüğünde henüz on yedi yaşında idi. İbn Şüheyd bu olaydan sonra Emevî hükümdarlarına karşı mesafeli davranmaya başladı. Aşırı hür düşünceli oluşu, gayri ciddi ve dine aykırı davranışları, alaycı ve keskin dili, edip ve şairleri insafsızca eleştirmesi gibi sebepler yüzünden Hammûdîler devrinde bir süre hapsedildi. Onun bu davranışları maddî sıkıntılarla karşılaşmasına, dost ve arkadaş çevresini yitirmesine yol açtı.

Âmirîler döneminde şeref pâyesi olarak kendisine verilen "sâhibü's-şurta" makamı dışında (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 195) herhangi bir göreve getirilmeyen İbn Şüheyd'i, Hammûdîler'in 413 (1023) yılında Kurtuba'dan uzaklaştırılmasından sonra kırk yedi gün tahtta kalabilen Emevî Halifesi V. Abdurrahman (b. Hişâm) vezir olarak tayin etti (a.g.e., I, 50). V. Abdurrahman'dan sonra hilâfete getirilen Müstekfî-Billâh III. Muhammed (b. Abdurrahman), önceki halifeyi öldürtüp vezirlerini de hapsetmeye başlayınca sıranın kendisine geleceğini anlayan İbn Şüheyd, Kurtuba'yı terk ederek Mâleka'da (Malaga) hüküm süren Hammûdî hânedanından Yahyâ b. Hammûd'a sığındı. III. Muhammed'in hilâfetten uzaklaştırılması üzerine 416 (1025) yılında Kurtuba'ya geri döndü. İki yıllık bir aradan sonra Emevîler'den III. Hişâm (b. Muhammed) halife olduğunda İbn Şüheyd'i kendisine danışman tayin etti. Son Emevî halifesi III. Hişâm'ın 422'de (1031) hilâfetten düşürülmesiyle İbn Şüheyd'in devlet yönetiminde üstlendiği görevler de son buldu. Hayatının son üç yılında edebî çalışmaların yanında Kurtuba'da düzenlenen ilim ve edebiyat meclislerine devam eden İbn Şüheyd 425 (1034) yılının başında felç oldu. Bu dönemde, hastalığının da etkisiyle Aliah'a yönelerek tam bir teslimiyet ve tevazu içerisinde O'ndan mağfiret dileyen

şiirler yazdı. 29 Cemâziyelevvel 426 (11 Nisan 1035) tarihinde vefat etti.

Kendisinden önceki şairlerin işlediği konuları onlardan farklı şekil ve ifadelerle ele alan İbn Şüheyd medih, hicâ, fahr, gazel, tasvir, risâ, mücûn, hamriyyât, zühd ve hikemiyyât gibi geleneksel temaları içinde yaşadığı zamana, çevreye ve çağının zevklerine uygun bir yaklaşımla yenilemiştir. Şiiri bir kazanç vesilesi veya bir eğlence vasıtası olarak değil sevinç, mutluluk, üzüntü ve kızgınlığını dile getirmek için kullanmıştır. Şiirlerinde zaman zaman mâna ve lafızlarla oynadığı ve okuyucuyu düşünmeye sevkettiği görülmektedir. Ancak İbn Şüheyd, şöhretini şiirinden çok edebî nesirlerine ve risâlelerine borçludur. Risâlelerinde kullandığı hayal içerikli hikâye üslubu bu üslubun Arap nesrinde görülen ilk örneklerindedir. Edebî tenkit ağırlıklı nesirlerinde daha çok kişileri ve hayvanları tasvir eden İbn Şüheyd'in nesriyle Câhiz'in nesirleri arasındaki benzerlik onun Câhiz'den etkilenmediğini göstermektedir.

İbn Şüheyd mükemmel şiir ve nesrin ilkelerini tesbite çalışmış, bu ilkelerin dışına çıkan edip ve şairleri şiddetle eleştirmiştir. Ona göre şiir söylemek ve nesir yazmak, ezberlemek ya da öğrenmekle değil doğuştan gelen bir yetenekle mümkündür (Ahmed Dayf, s. 55; Zekî Mübârek, I, 330; II, 58). Bundan dolayı şiir ve nesir sanatlarını öğretenleri ve öğrenmeye çalışanları eleştirmiş (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 240), fizikî özelliklerle yetenek arasında ilişki olduğunu söyleyerek insanın biyolojik yapısının düşünce sistemine de yansıdığını ispata çalışmıştır (a.g.e., I, 243).

Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar olan şiirin her türünden faydalanan İbn Şüheyd, şiirin ve nesrin zamanın ve zevklerin değişmesiyle hissedilir bir değişim geçirdiğini belirtmiş (a.g.e., I, 237-238), edebî eleştiri konusunda ortaya koyduğu görüşlerde taklitçiliği şiddetle eleştirmiştir. Çalışmalarında Doğu'yu esas aldığından Endülüs'e has yeni bir edebî akıma karşı çıkmış, bu sebeple Endülüs'e özgü müveşşah türü şiire ve zecellere iltifat etmemiştir.

Eserleri. 1. *Risâletü't-tevâbi' ve'z-zevâbi'* (*Seceretü'l-fükâhe*). İbn Şüheyd bu eserinde cinler âlemine yaptığı hayalî bir seyahati anlatır. Zühreir b. Hümeir adındaki cini vasıtasıyla Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar gelen şair ve yazarların cinleriyle ilgi kurar, onlara şiir ve nesirlerinden parçalar okumak sure-

tiyle üstünlüğünü tasdik ettirir. Bu arada dil, edebiyat, şiir, nesir ve edebî tenkit hakkındaki görüşlerini dile getirir; bu konulardaki görüşlerini savunur, hasımlarını alaya alarak onları tenkit eder. Cinleri vasıtasıyla önceki edip ve şairlerle yaptığı yarışma niteliğindeki edebî tartışmaları zikreder. İbn Şüheyd, bu eserini yazarken Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân ve Risâletü't-Terbî'* ve *'t-tedvir*'inden, Bedüzzaman el-Hemedânî'nin *Maķâ-mât*'ı gibi eserlerden etkilenmiş olmalıdır. İbn Şüheyd kendisinden sonraki birçok edibe ilham kaynağı olmuştur. *Risâletü'l-gurân*'ında uhrevî âleme hayalî yolculuğunu anlatan Ebü'l-Alâ el-Maarrî ile (Karaaslan, s. 46-59) *İlâhî Komedya*'nın yazarı Dante Alighieri bunlar arasında sayılabilir. *Risâletü't-tevâbi'*den günümüze sadece İbn Bessâm'ın *ez-Zahîre*'de naklettiği bölümler ulaşmıştır (I, 245-281, 283-301). Butrus el-Bustânî, *ez-Zahîre*'deki bu parçaları bir araya getirerek müellif ve eseri hakkında yaptığı araştırma ile birlikte yayımlamış (Beirut 1951, 1966, 1980), aynı parçaları Tefvîk Hamdî de neşretmiştir (Tunus, ts.). *Risâletü't-tevâbi'*i Elias Teres İspanyolca'ya (Barcelona 1956), James T. Monroe İngilizce'ye (Berkeley 1971) tercüme etmiştir. Risâle üzerinde Abdülaziz Şübeyl tarafından *el-Binyetü'l-kaşasiyye fi Risâletü't-tevâbi' ve'z-zevâbi'* adıyla bir çalışma yapılmıştır (Tunus 1990). 2. *Divânü İbn Şüheyd*. Şairin çeşitli kaynaklarda dağınık halde bulunan şiirleri Charles Pellat (Beirut 1964), Ya'kûb Zekî (Kahire 1969) ve son olarak da Muhyiddin Dîb (Beirut 1417/1997) tarafından derlenerek yayımlanmış, James Dickie, Ya'kûb Zekî'nin derlediği divanı İspanyolca'ya çevirmiştir (Cordoba 1977). 3. *Hânâtü 'Aḥḥâr* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Kahire 1951). İbn Şüheyd'in *el-Halvâ*, *el-Berd* ve *'n-nâr ve'l-ḥatab*, *Keşfü'd-dek* ve *İzâhu's-şek* adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

İbn Şüheyd hakkında yapılan başlıca çalışmalar şunlardır: Charles Pellat, *İbn Şüheyd el-Endelüsî: Hayâtühû ve ârâ'ühû* (Amman 1965); Hâzım Abdullah Hidir, *Ebû 'Âmir b. Şüheyd el-Endelüsî: Hayâtühû ve edebühû* (Bağdad 1984); İbn Şüheyd *el-Endelüsî* (Bağdad 1984); Mustafa Aydın, *İbn Şüheyd ve Edebî Kişiliği* (doktora tezi, 1992, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdullah Sâlim el-Mi'tânî, *İbn Şüheyd el-Endelüsî ve cühûdühû fi'n-naḥdî'l-edebî* (İskenderiye 1994).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Şüheyd, *Risâletü'l-tevâbi'* ve *z-zevâbi'* (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1951, neşredenin girişi, s. 7-113; Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, II, 41-58; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Tâvî et-Tançî), Kahire 1386/1966, s. 133-136; Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Maṭmaḥu'l-enfûs ve mesraḥu't-te'ennûs fî mülehi ehlil-Endelûs*, İstanbul 1302, s. 19-22; İbn Bessâm eş-Şenterîni, *eş-Zâhire*, I, 32, 191-336; İmâdüddin el-İsfahânî, *Harîdetü'l-kaşr ve cerîdetü'l-âşr* (nşr. Âzertâş Âzernûş), Tunus 1972, III, 555-561; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 191-194; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebe'*, III, 220-224; İbn Dihye, *el-Muṭrib* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 158-163; İbnü'l-Ebbâr, *İ'tâbü'l-küttâb* (nşr. Sâlih el-Eşter), Beyrut 1406/1986, s. 201-203; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 116-118; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib* (nşr. Şevkî Dayf), Kahire 1953, I, 78-85; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 501-502; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 144-148; Makkarî, *Nefhu't-îb*, I, 356-362, 380-382, 621-623; III, 244-246, 358-362; R. Dozy, *Historie de los musulmanes de espana*, Madrid 1984, III, 274-278; Ahmed Dayf, *Belâgatü'l-'Arab fî'l-Endelûs*, Kahire 1342/1924, s. 43-60; Zekî Mübarek, *en-Neşrû'l-fennî fî'l-karnî'r-râbi'*, Beyrut 1352/1934, I, 317-332; II, 58, 368-387; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 429; Ahmed Emîn, *Zuhurü'l-İslâm*, Kahire 1966, III, 210-215; Sezgin, *GAS*, III, 679-698; Şevkî Dayf, *el-Fen ve mezâhibüh*, Kahire 1977, s. 321-324; Don José Manuel Contiente Ferrer, "Consider Acciones en Terno a las Relaciones entre la Risâlat al-Tawâbi' wa-l-zawâbi' de Ibn Şuhayd Y la Risâlat al-Gufrân de al-Ma'arri", *Actas de las jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Madrid 1981, s. 125-133; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribî'l-'Arabî*, Rabat 1403/1983, III, 51-63; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, IV, 454-461; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Mücezz fî'l-edebî'l-'Arabî ve târîhih*, Beyrut 1985, III, 68-89; İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebî'l-Endelûsî*, Beyrut 1985, s. 270-302, 334-340; a.mlf., "İbn Şüheyd el-Endelûsî ve Şâtil Bella", *Ebhâş*, XIX/3-4, Beyrut 1966, s. 395-407; Nasuhi Ünal Karaaslan, *Ebû'l-Alâ el-Ma'arri*, Erzurum 1989, s. 46-61; *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 335-342; M. Abdülmün'im Hafâcî, *el-Edebü'l-Endelûsî*, Beyrut 1412/1992, s. 612-617; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, III, 404; Ahmed Heykel, *el-Edebü'l-Endelûsî*, Kahire 1994, s. 367-394; Abdülkerîm Halife, *İbn Hâzım el-Endelûsî*, Beyrut, ts., s. 56-59; Ch. Pellat, "İbn Hâzım, İbn Şuhayd et la Poésie Arab", *al-Mulk*, III, Cordoba 1963, s. 89-98; a.mlf., "İbn Şuhayd", *Eİ²* (İng.), III, 938-940; James Dickie, "İbn Şuhayd", *al-Andalus*, XXIX, Madrid 1964, s. 243-310; a.mlf., "The Diwân of Ibn Shuhaid al-Andalusî", *BSOAS*, XXXV (1972), s. 144-145; Tefvîk Bekâr, "Cedeliyyetü'l-mümâsele ve'l-mukâbele fî't-Tevâbi' ve'z-zevâbi' li'bn Şüheyd", *Mecelletü Dirâsât Endelûsiyye*, sy. 3, Tunus 1410/1989, s. 71-80; Selim Reyhân, "Fî't-te'âmül ma'a't-Tevâbi' ve'z-zevâbi' li'bn Şüheyd ve te'addüdi revâfidihâ", a.e., sy. 18 (1418/1997), s. 5-26; Yûnus Şenevân, "eş-Şûre ve mevzû'âtühâ fî şî'ri İbn Şüheyd el-Endelûsî", a.e., s. 27-47; Âzertâş Âzernûş - Mihrân Erzen-de, "İbn Şüheyd", *DMBİ*, IV, 94-99.



MUSTAFA AYDIN

İBN ŞÜREYH

(ابن شريح)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbîlî
(ö. 476/1084)

Kıraat âlimi.

392'de (1002) İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Mısır'dan gelerek Endülüs'e yerleşen Ebû'l-Abbas Tâcüleimme Ahmed b. Ali'den kıraat dersleri aldı. Ebû Amr Osman b. Ahmed el-Kaysetâî'den ve Muhammed b. Tayyib el-Kehhâl, Ahmed b. Muhammed b. Abdülazîz el-Yahsubî gibi hocalardan hadis dinledi. 433 (1042) yılında seyahate çıkarak Mısır'da âlî isnad sahibi Ebû'l-Abbas İbn Nefîs ile Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî'nin kıraat derslerine devam etti. İbn Nefîs'ten ayrıca hadis dinledi. Ebû Zer Abd b. Ahmed el-Herevî'den Buhârî'nin *el-Câmî'u's-şahîh*'ini okudu ve icâzet aldı (İbn Beşkûvâl, s. 533). Mısır'dan sonra hac farızasını yerine getirmek üzere gittiği Mekke'de bir müddet kalarak Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kantârî'nin kıraat derslerini takip etti. Mekki b. Ebû Tâlib'le görüşerek kendisinden faydalandı ve icâzet aldı.

İbn Şüreyh Endülüs'e döndükten sonra İşbîliye hatipliği görevini üstlendi; şeyhü'l-kurrâ oldu. *el-Kâfi* adlı eserini yazıp okutmaya başladı. Oğlu Ebû'l-Hasan Şüreyh ile İsâ b. Hâzım, Ebû'l-Abbas İbn Ayyûn kendisinden kıraat ve hadis tahsil eden öğrencileri arasında yer alır. Başta kıraat olmak üzere sarf, nahiv, hadis ve fıkıh alanlarında saygın bir yere sahip olan ve rivayetlerinde sika kabul edilen İbn Şüreyh 4 Şevval 476'da (14 Şubat 1084) İşbîliye'de vefat etti.

Eserleri. İbn Şüreyh'in günümüze ulaşan tek eseri *el-Kâfi fi'l-ḳarâ'âti's-seb'* adını taşımaktadır. Brockelmann, yazma nüshaları Hacı Selim Ağa Kütüphanesi ile (nr. 7, vr. 58-101) Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye'de (nr. 614) bulunan eserin Ebû Hafis Ömer b. Kâsım el-Ensârî'nin *Kitâbü'l-Muḳarrer* adlı kitabının kenarında neşredildiğini söylemektedir (*GAL Suppl.*, I, 722). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *et-Tezkîr* (*et-Tezkire*), *İhtişârü'l-Hüccce* (Ebû Ali el-Fesevî'nin *el-Hüccce fi'l-ḳarâ'âti's-seb'* adlı eserinin muhtasarıdır), *Tebşîratü't-tezkire*, *Nüzhetü't-tebşîra*.

BİBLİYOGRAFYA :

Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-ḳarâ'ât*, Kahire 1379/1960, s. 40-41; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, s. 553; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 81; Zehebî, *Ma'rifetü'l-ḳurrâ'* (Atıkulaç), II, 772, 824-825; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 554-555; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 153; a.mlf., *en-Neşr*, I, 67; Makkarî, *Nefhu't-îb*, II, 141; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1379; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, II, 74; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 722; Abdüsselâm Ahmed Kenûnî, *el-Medresetü'l-ḳur'âniyye fî'l-Mağrib mine'l-fethi'l-İslâmî ilâ İbn 'Aṭiyye*, Rabat 1981, I, 97.



AHMET MADAZLI

İBN TABÂTABÂ, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله ابن طباطبا)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. İbrâhîm b. İsmâil
(ö. 199/815)

Abbâsî Halifesi Me'mûn'un
ilk yıllarında
Kûfe'de isyan eden
Şii-Zeydî lider.

Muhtemelen Medine'de doğdu. Hz. Ali soyundandır. Babası (veya dedesi), dilindeki bozukluk yüzünden elbiseye "kabâ kabâ" (قبا قبا) diyeceği yerde "tabâ tabâ" (طبا طبا) demesi veya halk arasında hern anne hem de baba tarafından Hz. Ali soyundan gelenlere (Seyyidü's-sâdât) tabâ-tabâ denilmesi (*Eİ²*, III, 950) sebebiyle Tabâtabâ lakabıyla anılmış, oğlu Ebû Abdullah da İbn Tabâtabâ diye meşhur olmuştur.

Medine'de oturan İbn Tabâtabâ'nın hac için Hicaz'a gelen Nasr b. Şebes adlı Iraklı bir Şii ile tanışması hayatının seyrini değiştirdi. Bu yıllarda, Hârûnürreşid'in hilâfetinin son dönemiyle Emîn zamanında (809-813) uzunca bir süre sükkun içinde yaşayan Şiiler, Emîn ile Me'mûn arasındaki şiddetli mücadelenin sebep olduğu karışıklıkları fırsat bilerek özellikle Irak'ta yeniden faaliyete başlamışlardı. Nasr'ın asıl amacı, Ehl-i beyt mensupları içinde Abbâsîler'e karşı yürütülecek bir hareketin lideri olma vasfına sahip birini bulmaktı. Nasr, aradığı özelliklerin İbn Tabâtabâ'da bulunduğunu görünce onunla iş birliği yapmaya karar verdi. Abbâsîler'in Ali evlâdının hilâfet haklarını gasbettiklerini, onlara baskı yaptıklarını ve zulmettiklerini söyleyince bu sözlerden etkilenen İbn Tabâtabâ onunla el-Cezîre'de buluşup faaliyete başlamak için sözleşti. Kısa bir müddet sonra da bazı mensupları ile birlikte el-Cezîre'ye gidip Nasr ile buluştu. Taraftarlarını toplayıp durumu anlatan Nasr ise onlardan beklediği

ilgiyi göremedi. Bunun üzerine İbn Tabâtabâ'ya yakınlarını ikna edemediğini söyledi ve kendisine 5000 dinar yardım tahhüt ederek ondan özür diledi. İbn Tabâtabâ da Hicaz'a dönmek üzere el-Cezîre'den ayrıldı. Rakka'ya gelince, daha önce Emîn ile Me'mûn arasındaki mücadeleler sırasında İranlılar'ı vezir ve kumandan olarak görevlendirmesinden dolayı Me'mûn'a isyan eden Arap kumandanlarından Ebû's-Serâyâ eş-Şeybânî ile karşılaştı. İbn Tabâtabâ'nın durumunu öğrenen Ebû's-Serâyâ ona yardımcı olacağına dair söz verdi. Bunun için Hicaz'a dönme-yip Kûfe'ye yönelmesini, kendisinin de kısa sürede kuvvetleriyle birlikte oraya intikal edeceğini ve vaadlerini yerine getireceğini belirtti. Bu durum Mekke, Medine ve Mısır'da duyulunca Ehl-i beyt mensupları halkı İbn Tabâtabâ'ya biata çağır-dılar.


İbn Tabâtabâ ile Ebû's-Serâyâ ayrı ayrı yollardan Kûfe'ye hareket ettiler. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret eden Ebû's-Serâyâ, burada okuduğu hutbede Hüseyin'in zamanında bulunmayıp ona yardımcı olamayanlar için önemli bir fırsat doğduğunu, kendisinin onun ve ailesinin intikamını alacağını, bu konuda ısrabı olan kimselerin kendisine katılması gerektiğini belirtti. Ardından Kûfe'ye yönelerek orada İbn Tabâtabâ ile buluştu. 10 Cemâziyelâhir 199 (26 Ocak 815) tarihinde halifeliğini ilân eden ve emîrül-mü'minîn unvanını alan İbn Tabâtabâ Abbâsîler'in Kûfe valisini uzaklaştırarak beytül-mâle el koydu. Kûfeliler ve çevrede bulunan bedevî Araplar, çok sayıda Şii ve hilâfetin Ali evlâdının hakkı olduğuna inanan halk ayaklanmaya katıldı. Hareketin programı Ehl-i beyt'ten birine biat edilmesi, halkın Allah'ın kitabı ve resulünün sünnetine çağırılması, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ve Kur'an'ın hükmü ile hareket etmek olarak tesbit edildi. Hz. Hasan yahut Hz. Hüseyin soyundan gelen imamların liderliğinde zalim hükümdarlara isyanı gerekli gören Zeydîler de İbn Tabâtabâ'ya destek verdiler.

Abbâsîler'in Irak ve Arabistan valisi Hasan b. Sehl, ileri gelen kumandanlarından Züheyr b. Müseyyeb ed-Dabbî'yi 10.000 kişilik bir ordu ile Kûfe üzerine sevketti. İbn Tabâtabâ ağır hasta olduğu için savaşa katılamadı. Abbâsî ordusunu onun adına Ebû's-Serâyâ Kûfe dışında Karyei-şâhî denilen yerde karşıladı. Yapılan savaşta Abbâsî ordusu ağır bir yenilgiye uğradı. Savaş sonunda Kûfeliler pek çok ganimet elde ettiler. Ertesi gün Ebû's-Se-

râyâ İbn Tabâtabâ'yı ziyaret etti. İbn Tabâtabâ, Abbâsî ordusunu savaştan önce emana çağırmadığı ve onlara gece saldırdığı için haksızlık ettiğini söyleyerek onu kınadı. Ebû's-Serâyâ da bunun bir savaş taktiği olduğunu söyledi. İbn Tabâtabâ ona Ehl-i beyt'in haklarını korumasını, kendi yerine onların en hayırlısını geçirmesini, eğer ihtilâf olursa Ali b. Ubeydullah'ı görevlendirmesini vasiyet etti ve 1 Receb 199'da (15 Şubat 815) öldü. Cenazeyi gece defnettiren Ebû's-Serâyâ onun ölümünü birkaç gün halktan gizledi. Taberî, İbn Tabâtabâ'nın Ebû's-Serâyâ tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü kaydeder (*Târîh*, VIII, 529). Ebû'l-Ferec el-İsfahânî ise bir süreden beri hasta olan İbn Tabâtabâ'nın bu hastalığın sonucunda öldüğü görüşündedir (*Maḳâtilü't-Tâlibiyîn*, s. 525).

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kübi, *Târîh*, II, 445; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VIII, 528-529; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 244; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Maḳâtilü't-Tâlibiyîn* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts., s. 518-532; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 302-305; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXII, 191-193; XXV, 73; Mahmûd Şâkir, *et-Târîhu'l-İslâmî*, Beyrut 1411/1991, V, 202-203; İbn Inebe, *Umdetü't-Tâlib*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 199; Sümeire Muh-târ el-Leysî, *Cihâdüş-Şî'a*, Beyrut 1398/1978, s. 320-325; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 95-96; Abdullah b. Ali el-Müsnid, *el-Aleviyyûn fi'l-Hicâz*, Kahire 1412/1992, s. 215-222; Fikret İşıtan, "Me'mûn", *İA*, VII, 694; B. Scarcia Amoretti, "İbn Tabâtabâ", *EP* (İng.), III, 950-951; Ali Öngül, "Ebû's-Serâyâ eş-Şeybânî", *DİA*, X, 343.

 MUSTAFA ÖZ

İBN TABÂTABÂ, Ebû Ca'fer

(bk. İBNÜ'T-TIKTAKÂ).

İBN TABÂTABÂ, Ebû'l-Hasan

(أبو الحسن ابن طباطبا)

Ebû'l-Hasen Muhammed
b. Ahmed b. Muhammed
b. İbrâhîm Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî
(ö. 322/934)

Münekkit, edip ve şair.

İsfahan'da doğdu. Hz. Hasan'ın soyundandır. Tabâtabâ lakabıyla anılan büyük dedesi İbrâhîm'e (İbn Hallikân, I, 130) nisbetle İbn Tabâtabâ diye tanınır. İsfahan'da yetişen İbn Tabâtabâ, öğrenimini şehrin önde gelen edip ve âlimlerinin yanın-da tamamladı. Hayranı olduğu şair halife Abdullah b. Mu'tez ile görüşmeyi çok arzuladığı halde yolculuğa çıkmaya cesaret edemediğinden bu isteğine ulaşamadı.

İbnü'l-Mu'tez'in divanının hayatının sonlarına doğru Ma'mer adında bir tanıdığı-nin evinde görebildi. Kısa süre içinde göz gezdirdiği bu divanın 187 beytini hemen orada ezberlemiş olması kaynaklarda hâfızasının gücüne delil olarak nakledilir (Yâ-küt, XVII, 144-145). Hayatı boyunca İsfahan'dan ayrılmayan İbn Tabâtabâ, bu şehirde vefat etti. Muhsin el-Emîn, İbn Tabâtabâ'yı Şîa'nın ileri gelen âlim ve şairleri arasında saymakla birlikte (*A'yânüş-Şî'a*, IX, 72) diğer kaynaklarda bu konuda herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.

Keskin bir zekâyâ, şiir, dil ve edebiyata karşı üstün yeteneğe sahip olan İbn Tabâtabâ bu vasıfları ve geniş kültürüyle devamlı övünmüş, söz ustalığında Mu'tezile büyüklerinden Vâsıl b. Atâ'dan daha üstün ve güçlü olduğunu yeminle ifade etmiştir (Abdülkâdir Şeyh İdrîs, L [1980], s. 139). İbn Tabâtabâ, edebî tenkitte gerçekçi ve yapıcı yaklaşımıyla aralarında Merzûbânî, Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Ali el-Merzûkî ve İbn Ebû'l-İsba' el-Mısrî gibi âlim ve sanatkarların bulunduğu birçok kimseyi etkilemiştir. Klasik Arap şiirinin geleneksel yapısı ve bütünlüğü üzerindeki tenkitçi yaklaşımları ve zamanına göre iyi tasarlanmış bir şiir nazariyesinin ilk şeklini ortaya koymuş olması bakımından Arap edebiyatı münekkitletlerinin önde gelen temsilcilerinden kabul edilir.

Arap edebiyatının bilhassa şiir ve şiir tenkidi sahasında ilmî çalışmaların yoğunlaştığı ve verimli sonuçların alındığı bir dönemde yetişen İbn Tabâtabâ, bir âlim ve edip olmasının yanı sıra şairliğinin de verdiği avantajla aynı alanın uzmanı olan İbn Kuteybe, İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme b. Ca'fer gibi çağdaşları arasında özgün fikir ve tesbitleriyle daha farklı bir konumdadır. Genellikle dil üzerinde uzman olan çağdaşları şiiri vezin, kafiye, i'rab ve lafız yönlerinden katı kurallar içinde ele alırken İbn Tabâtabâ şiire canlı bir varlık gibi yaklaşarak onu insana benzetmiştir. Ona göre insanların fizikî görünüşü, ses, akıl ve duyguları farklı olduğu ve bu özellikleriyle başkalarından ayrıldıkları gibi şiirler de okuyucunun zevk ve beğeni seviyesine göre değerlendirilir. Şiirde güzelliğin ölçüsü okuyucunun duygu ve zevkine bağlıdır. Sözü beden ve ruh arasındaki alâkayı göz önünde bulundurarak değerlendiren İbn Tabâtabâ, kelime ve ibarelerin şekilleriyle ifade tarzlarının sözün bedenini, mânalarının ise ruhunu teşkil ettiğini söyler. Ona göre güzel şiir yazabilmek için şekilden önce şairde şiire yatkın bir mizaç ve zevkin bulunması gerekir. Hatta bu iki

vasfa sahip şairler vezinden bile müstağni kalabilir. Aruz bilgisi yalnız başına şair olmaya yeterli değildir. Bu sanatta yetenek ve zevk en önemli unsurdur (*'İyârü's-şî'r*, s. 14-15).

Şiir tenkit ve değerlendirmesinde dikkat edilecek hususları vezin, mâna, lafız ve bağlama uygunluk olmak üzere dört ana madde altında toplayan İbn Tabâtabâ Araplar'ın tarih, siyer, nesep, eyyâm, menkıbe, örf ve âdet bilgilerini kapsayan geniş kültürüne, Arap dili, belâgatı ve edebiyatına ait ilimlere vâkıf olmayı şairler için ön şart olarak görür. Şiir yazacak olanlara öncelikle konunun zihinde olgunlaştırılmasını, daha sonra şiir sanatının araç ve gereçleri olan lafız, kafiye ve vezin seçilerek nazma geçilmesini öğütler.

Eski şairlerden tamamıyla uzak kalınmayacağını, yeni şairlerin onlardan etkilenmesinin tabii ve hatta zaruri olduğunu söyleyen İbn Tabâtabâ, bunların çok dikkatli ve titiz davranarak eski şairlerden aldıkları mâna, mefhum ve mazmunları kendilerine has üslûp ve nazım şekilleriyle yeniden üretebileceklerini, bunun intihal (sirkat) sayılmayacağı fikrini ortaya atan ilk münekkit olması ile de ayrı bir öneme sahiptir.

Şöhret peşinde koşan bazı çağdaş şairleri, ihsan ve iltifatlarını kazanmak istedikleri şahsiyetler için haksız ve mübalağalı methiyeler, hicivler ve gazeller söyledikleri veya güldürücü hikâyeler ve gayri ciddi nükteler yazdıkları için eleştiren İbn Tabâtabâ, sanat adına yapılan bu tür işlerin sağlam bir karakterden kaynaklanmadığını, gerçekleri aksettirmeyen, tabii-likten uzak çalışmalar olduğunu belirterek şiirde her zaman gerçekçiliği savunmuştur. Aynı zamanda iyi bir şair olan İbn Tabâtabâ'nın kendi ilmi ve şairliğiyle övündüğü fahriyeleri; övgü, yergi ve gazelleri; güneş, ay, yıldız, gece, bulut, bahçe, çiçek gibi tabiat tasvirine dair bazı parçaları kaynaklarda yer alır (Ebû Hilâl el-Askerî, I, 124, 130, 198, 212, 339, 340, 350, 360; II, 36; ayrıca bk. tür. yer.; Ebû İshak el-Husrî, II, 756-757; Yâkût, XVII, 146-149, 150, 156).

Eserleri. 1. *'İyârü's-şî'r* (*Mî'yârü's-şî'r*). İbn Tabâtabâ'nın edebî tenkit alanında değerini zamanımıza kadar koruyabilen en önemli çalışmasıdır. Eser, müellifin bazı şairlerle ilgili eleştirilerini ihtiva etmesinin yanı sıra şiiri lafız, mâna, vezin ve şekil yönünden incelemesi ve elde ettiği sonuçları sade bir üslûpla okuyucuya sunması bakımından da ayrıca önem taşır. İbn Tabâtabâ'nın bu eserinde ele aldığı başlıca konular şunlardır: Şiirin aletleri (şiirin alt yapısını oluşturan bilim ve kül-

tür şubeleri), şiir sanatı, mâna ile lafız arasındaki ilişkiler, şiirin ölçüsü, teşbih ve çeşitleri, muhkem ve başarılı şiirlerle zayıf ve tekellüflü şiirler, serika (intihal) meselesi, lafız güzel anlamı zayıf, anlamı düzgün vezni bozuk şiirler, şiirde lafız-mâna uygunluğu, matla' ve kafiyeyle dair konular. *'İyârü's-şî'r* Tâhâ el-Hâcîrî ve Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire 1376/1956), Abbas Abdüssâtîr (şerh ve tahkik, Beyrut 1402/1982) ve Abdülazîz el-Mâni' (Beyrut 1406/1985) tarafından neşredilmiştir. Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin *İşlâhu mâ fi Mî'yârü's-şî'r li'bn Tabâtabâ mine'l-haşa'* adıyla kaleme aldığı çalışma (İbnü'n-Nedîm, s. 172) günümüze ulaşmıştır. 2. *Dîvân*. Ebû Bekir es-Sülî tarafından hazırlanan (a.g.e., s. 222), İbn Hallikân'ın gördüğünü söylediği divan (*Vefeyât*, I, 130) bütünüyle zamanımıza kadar gelmemiştir (Sezgin, II, 635). Ancak *Dîvânü'l-me'ânî*, *Zehrü'l-âdâb*, *Muhâdarâtü'l-üdebâ'* ve *İrşâdü'l-erîb* gibi eserlerde şairin şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. Brockelmann divanın 1332'de (1914) Sayda'da yayımlandığını kaydediyorsa da (*GAL Suppl.*, I, 146) onun gösterdiği eser, İbrâhim b. Hüseyin et-Tabâtabâî (ö. 1318/1901) adlı başka bir şairin divanıdır (Serkîs, II, 1226). Câbir el-Hâkânî müellifin günümüze ulaşan şiirlerini *Şîru İbn Tabâtabâ el-'Alevî* adıyla yayımlamıştır (Bağdat 1975). 3. *Risâle fi'stihrâci'l-mu'ammâ* (*Kitâb fi'l-medhal fi marifeti'l-mu'ammâ mine's-şî'r*). Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 5300) altı varaklık bir nüshası bulunmaktadır. 4. *Kitâb fi takrîzi'd-defâtir*. Muhtemelen kitapların faziletine dair manzum bir eser olup İbnü'n-Nedîm'in müellife nisbetle zikrettiği yedi beyit (*el-Fihrist*, s. 23) bu eserden alınmış olmalıdır. 5. *Kitâbü'l-'Arûz*. Yâkût bunun önemli bir çalışma olduğunu söyler (*Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVII, 143). 6. *Senâmü'l-me'âlî*. Kaynaklarda adı geçen bu eserin muhtevası hakkında bilgi bulunmamaktadır. 7. *Kitâbü Tehzîbü't-tab'*. Çeşitli şairlerden seçilmiş şiirleri ihtiva eder (*'İyârü's-şî'r*, s. 7, 14). 8. *Kitâbü's-Şî'r ve's-şu'arâ'*. *Tehzîbü't-tab'* ile aynı eser veya aynı konuda yazılmış başka bir eser olması mümkündür.

İbn Tabâtabâ hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır: Abdüsselâm Abdülhafîz Abdülâl, *Naqdü's-şî'r beyne İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ el-'Alevî* (Kahire 1398/1978); Muhammed b. Abdurrahman er-Rebî, *İbn Tabâtabâ en-nâkıd* (Riyad 1399/1979); Şerîf Râgîb es-Süleyman, *İbn Tabâtabâ el-edîb en-nâkıd* (Amman 1401/1981); Abdullah Abdülke-

rîm el-Abbâdî, *el-İtticâhü'n-naqdî 'inde İbn Tabâtabâ* (İskenderiye 1410/1990).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Hasan İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şî'r* (nşr. Tâhâ el-Hâcîrî - Muhammed Zağlûl Sellâm), Kahire 1376/1956, neşredenin girişi, s. e-y; a.e. (nşr. Abbas Abdüssâtîr), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, s. 7-8; Âmidî, *el-Mü'telif*, I, 463; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ'* (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 427; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 23, 151, 172, 222; Ebû Hilâl el-Askerî, *Dîvânü'l-me'ânî*, Kahire 1952, I, 124, 130, 198, 212, 339, 340, 350, 360; II, 36; ayrıca bk. tür.yer.; Ebû İshak el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, II, 756-757; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVII, 143-156; İbnü'l-Kiftî, *el-Muhammedün mine's-şu'arâ'* (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Beyrut 1408/1988, s. 9-10; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 130; Safedî, *el-Vafl*, II, 79-80; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1226; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 146; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, *Me'âhidü't-teşîş* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1367/1947, II, 129-130; Sezgin, *GAS*, II, 634-635; Abdüsselâm Abdülhafîz Abdülâl, *Naqdü's-şî'r beyne İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ el-'Alevî*, Kahire 1978, s. 27-58; ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed İsmailoviç, *Felsefetü'l-istişrâk*, Kahire 1980, s. 296-299; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 420-423; *A'yânü's-Şî'a*, IX, 72-80; İhsan Abbas, *Târîhu'n-naqdî'l-edebî 'inde'l-'Arab*, Amman 1986, s. 133-145; a.mlf., "Ebn Tabâtabâ", *Eir*, VIII, 64-65; Mansour Ajami, *The Alchemy of Gibry*, Washington 1988, s. 13-17; K. Abu Deeb, "Literary Criticism", *Abbasid Belles-Lettres* (ed. J. Ashtiany), Cambridge 1990, s. 366-370; Abdullah Abdülkerîm el-Abbâdî, *el-İtticâhü'n-naqdî 'inde İbn Tabâtabâ*, İskenderiye 1410/1990; Abdülkâdir Şeyh İdrîs, "'İyârü's-şî'r li'bn Tabâtabâ", *Mecelletü'l-Fayşal*, L, Riyad 1980, s. 139-143; Tarrâd el-Kebîsî, "Fî's-Şî'rîyyeti'l-'Arabîyye: kurâ'a cedîde li-'İyârü's-şî'r li'bn Tabâtabâ", *el-Mevrid*, XIX/1, Bağdad 1990, s. 21-27; Rukayye İbrâhim Ahmed, "el-Ârâ'u'n-naqdîyye li'bn Tabâtabâ ve menhecühü fi 'İyârü's-şî'r", *Mecelletü'z-Zehrâ'*, sy. 8, Kahire 1990, s. 257-282; Vecîh Fânûs, "el-Musta-lah 'inde İbn Tabâtabâ ...", *el-Fikr*'l-'Arabî, XVI/79, Beyrut 1995, s. 198-210.

MEHMET SAMİ BENLİ

İBN TAĞRİBERDİ

(ابن تَغْرِيْبَرْدِي)

Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (ö. 874/1470)

Memlikler dönemi tarihçisi.

812 (1409-10) yılında doğdu. Kaynaklarda babası Emîr Seyfeddin Tağrîberdî'nin Anadolu asıllı (Rûmiyyü'l-asl) bir memlûk olduğu bildirilmiş, ancak milliyeti belirtilmemiştir. O dönemde bu tabir, Türkler'den başka Anadolu'da yaşayan diğer kavimleri de içine almakla birlikte isminin Türkçe olması (Tanrıberdî / Tanrıberdi

“Tanrıverdi”, bk. *IA*, XI, 705, 707), Türkçe’yi ve Türk tarihini çok iyi bilmesi onun Türk asıllı olduğunu göstermektedir. Annesi de Türk asıllıdır ve kocası gibi el-Melikü’z-Zâhir Berkuk’un âzatlilarındandır. Berkuk tarafından satın alındıktan sonra memlûkleri arasına katıldığı için onun unvanından dolayı Zâhirî nisbesiyle anılan Emîr Tağrıberdî, efendisinin âzat etmesinin ardından kapıkulu askerlerine (el-memâlikü’s-sultâniyye) dahil olmuş ve kısa sürede yükselerek hükümdara yakın emîrler arasına girmişti. Sultan ona verdiği değeri, kendisini Halep nâibliğine tayin edip el-Melikü’l-Mansûr Muhammed’in kızıyla evlendirmek suretiyle gösterdi. Berkuk’un ölümünden sonra yerine geçen oğlu el-Melikü’n-Nasır Ferec de onu ancak büyük emîrlere tevdi edilen (Kalkaşendî, IV, 180-184) Dimaşk nâibliğine getirdi ve ayrıca kızlarından biriyle evlendi.

İbn Tağrıberdî babasının vefatı sırasında henüz iki üç yaşlarında bulunuyordu; altı erkek kardeşin en küçüğü idi ve dört de kız kardeşi vardı. Önemli bir emîrin oğlu ve sultanın kayınbiraderi oluşu onu yetimliğinin mahrumiyetlerinden korudu. Babasının ölümünden sonraki ilk yıllarını, Hanefî kadısı Nâsirüddin Muhammed b. Adîm ile evli olan diğer ablasının yanında ve bu âlimin himayesinde geçirdi. İbnü’l-Adîm’in 819’da (1416) vefatından sonra ablasının yeni kocası Şâfiî başkadısı Celâleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bulkinî’nin himayesine girdi ve ölümüne kadar beş yıl da onun yanında kaldı. Böylece çocukluğunu zamanın iki önemli âliminin gözetiminde ve ilmi bir muhitte geçirdi. Onun tahsilini asıl yönlendiren Bulkinî olmuş, fakat buna rağmen kendisinden mezhebini değiştirmesini istememiştir. İbn Tağrıberdî tahsiline Kur’an’ı ezberlemekle başladı; ardından Hanefî fakihlerinden Şemseddin er-Rûmî, Kâdıkudât Bahâeddin Ebü’l-Bekâ ve Kâdıkudât Bedreddin Mahmûd el-Aynî’den fıkıh dersleri aldı. Yine zamanın Hanefî âlimlerinden Takıyyüddin eş-Şümûnnî’den nahiv, Kıvâ müddin Muhammed b. Muhammed ve Şehâbeddin Ahmed b. Ömerşah ed-Dimaşkı’den edebiyat, Muhyiddin Kâfiyeci’den meânî ve beyân okudu. İbn Hacer el-Askalânî, Mekke Kadısı Celâleddin Ebü’s-Saâdât İbn Zahîre ve İbn Arabşah gibi âlimlerin derslerine katıldı. Bu arada hadis âlimlerinden bazı temel hadis kaynaklarını dinledi. Ayrıca tasavvuf, astronomi, tıp, matematik ve mûsikîyle de ilgilendi; zamanın önemli mûsiki üstatları arasına girmeyi başardı. Daha sonra giderek tarih ilmine meylett ve dönemin meşhur

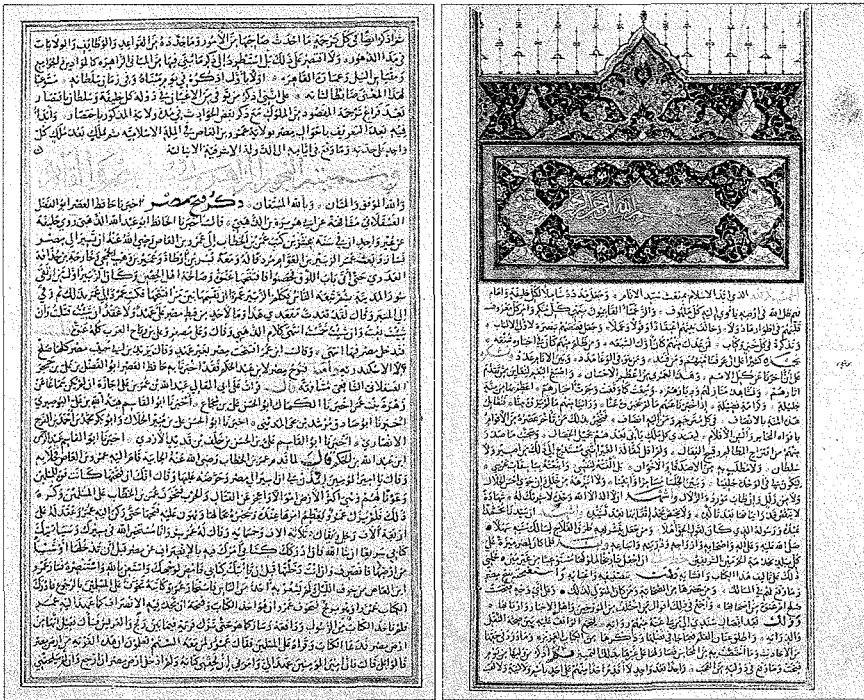
tarihçisi Makrîzî’nin öğrencisi oldu. Çok beğendiği hocasının metot ve üslûbunu örnek aldı; tarih sahasında Aynî, İbn Hacer ve Şehâbeddin İbn Arabşah’tan da çok istifade etti.

Babasının subaylarının himaye ve desteğine sahip olan İbn Tağrıberdî askerî sınıf içinde emîr oğullarının teşkil ettiği bir nevi ihtiyat kuvveti sayılan evlâd’ün-nâs sınıfına mensuptu ve kendisine maâş bağlanmış, ayrıca bazı iktâlar verilmişti. Aynı zamanda iyi bir asker olarak da yetiştirildiği için gençlik çağına ulaştığında hem ilmi hem de askerî sahada temayüz etmiş bulunuyordu. Yaşı ilerledikçe önemli devlet adamlarıyla ilişkileri yeni evlilik bağlarıyla daha da güçlendi. Sultan Ferec’in eşi olan kız kardeşi, onun ölümünden sonra Gazze, Hama ve Trablus valiliklerinde bulunan Emîr İnal en-Nevrûzî ile evlenmişti. Diğer bir eniştesi, Sultan el-Melikü’z-Zâhir Çakmak devrinde Dimaşk valiliğine getirilen Emîr Akboğa et-Timrâzî idi. On sultanın dönemini idrak eden İbn Tağrıberdî bu sultanların yakınları arasına girmeyi başarmıştı. Özellikle Barsbay, Çakmak, İnal ve Hoşkadem’in zamanlarında sık sık kaleye çıkar, av partilerine, âlim ve ediplerin toplantılarına katılırdı. Yakın dostu Çakmak’ın oğlu Muhammed yeğenlerinden biriyle evlenmiş ve İbn Tağrıberdî en önemli eserlerinden *el-Menhelü’s-şâfiî*’yi ona takdim için yazmıştı. 5 Zilhicce 874 (5 Haziran 1470) tarihinde ölen İbn Tağrıberdî, sağlığında Sultan el-Melikü’l-Eşref İnal Türbesi’nin yanına yaptırdığı ve kitaplarını vakfettiği türbesine gömülmüştür.

İbn Tağrıberdî, Makrîzî (ö. 845/1441) ve Aynî’nin (ö. 855/1451) vefatlarından sonra Mısır tarihçilerinin lideri durumuna gelmişti. Hayranlık duyduğu ve eserlerinde “şeyhimiz” diyerek andığı Makrîzî’nin açtığı Mısır tarihçiliği çığırını sürdürdü. Mısır tarihçiliğinin altın devri sayılan IX. (XV.) yüzyılın en başarılı tarihçilerinden biri olarak çok sayıda eser telif etti. İbn Tağrıberdî’nin biyografisini yazan talebesi Alâeddin İbnü’t-Türkmânî onu tarihçilerin umdesi ve zekâsıyla, güzel ahlâkıyla, asaletiyle büyük bir insan olarak tanıtır. İbn Tağrıberdî, aynı zamanda Arapça ve Türkçe şiirler yazan bir şair ve zamanın meşhur müzisyenlerinden biriydi. Fakat bu yaygın şöhretine rağmen İbn Tağrıberdî’nin, çağdaşları Şemseddin es-Sehâvî ve Ali b. Dâvûd es-Sayrafî tarafından ağır bir şekilde eleştirildiği görülmektedir. Sehâvî onun eserlerinin yanlışlarla dolu olduğunu, isimlerde ve kelimelerin yazılışında pek çok hata yaptığını, hatta tahriflerde

bulduğunu ve üslûbunda mübalağaya kaçtığını belirtir. Ayrıca Türk tarihi konusunda çok iddialı olduğunu, kendini önceki üç asırda yaşayan tarihçilerden üstün gördüğünü, hatta hocası Aynî’nin, zaman zaman kendi fikirlerinden faydalandığını söylediğini hatırlatarak gururu yüzünden onu tenkit eder (*ed-Dav’ü’l-lâmi’*, X, 306-308). Ancak Sehâvî’nin sözleri daha ziyade yıkıcı tenkit olarak görülmüş, bu sert eleştirileriyle ünlü âlimin, özellikle Makrîzî ve onun ekolüne mensup tarihçilere karşı düşmanca bir tavır takındığı kabul edilmiştir. Yine Sehâvî’nin çağdaş âlimleri tanıtırken çok sert davrandığı ve bu tavrın ilmi kiskançlıkla da alakalı olduğu yaygın bir kanaattir (M. Abdullah İnân, s. 124). Hatîb el-Cevherî ise *Nüzhetü’n-nüfûs* adlı eserinde “en değerli hocamız, tarih ilminde en büyük şeyhimiz” dediği (II, 321) İbn Tağrıberdî’yi *İnbâ’ü’l-heşr* adlı eserinde şiddetle eleştirmiş, onun avamdan bir şahıs gibi yeni yazı öğrenen kâtiplerden farksız biçimde pek çok imlâ hatası yaptığını, bazı harfleri ve kelimeleleri, bu arada âlimlerin isimlerini dahi yanlış yazdığını, bazan hocaları öğrenci, öğrencileri hoca gösterdiğini ve düzeltilemeyecek kadar çok sayıdaki bu hataları gören okuyucuların kitaplarını ellerinden bırakacağını ifade etmiş, ayrıca onun taraf tuttuğunu ve şiirlerinin de alt tabaka şairlerinkinden farklı olmadığını ileri sürmüştür (s. 177-181). Yazmaya başladığı ilk yıllarda, sonradan öğrendiği Arapça bakımından bazı hatalar yaptığı düşünülse bile pek çoğu günümüze ulaşan eserleri, İbn Tağrıberdî’nin ilmi derecesini ve müslüman Mısır’ın en büyük tarihçilerinden biri olduğunu ortaya koymakta ve modern tarihçilerin tamamı bu konuda aynı görüşü paylaşmaktadır.

Eserleri. 1. *en-Nücûmü’z-zâhire fî mülûki Mısır ve’l-Kâhire*. Müslüman Mısır tarihçilerinin yazdığı eserlerin en mükemmeli ve en hacimlilerinden olup Mısır’ın fethinden müellifin vefatından iki yıl öncesine kadar geçen sekiz buçuk asırlık dönemi ele alır. İbn Tağrıberdî mukaddimesinde, bu kitabı herhangi bir sultan veya emîrin isteği olmaksızın, kendi arzusuyla yazdığını söylemekteyse de sonlara doğru el-Melikü’z-Zâhir Çakmak’ın oğlu Emîr Muhammed’in teşvikiyle yazdığını açıklar. Amacı eserini onun sultanlığı zamanında bitirip kendisine takdim etmekti; ancak Emîr Muhammed genç yaşta ölünce bu arzusuna ulaşamadı. İbn Tağrıberdî, bu çalışmasında hocası Makrîzî’den farklı bir metot uygulayarak her sultanın dönemini ayrı bir bab şeklinde ele



İbn Tağrıberdî'nin *Nücümü'z-zâhire fi mülâki Mısır ve'l-Kâhire* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 924)

alıp bu dönemin siyasî ve içtimaî olaylarını kronolojik sırayla o sultanın vefatına kadar bir bütün halinde incelemiş, ayrıca her yılın sonunda o yıl ölen meşhurlar, imar faaliyetleri ve meydana gelen salgın hastalıklar, yangın, kıtlık gibi felâketler hakkında bilgi vermiştir; yer yer komşu ülkelerde yaşanan olaylara da temas ettiği görülür. Müellif, müslüman Mısır tarihinin fetihten IV. (X.) yüzyıla kadar geçen dönemini diğer tarihçilerden daha geniş olarak ele almış ve burada kurulan bağımsız devletleri daha geniş bir çerçevede tanıtmıştır; bu bakımdan eser Fâtımîler için zengin bir kaynaktır. Memlûkler döneminde eserini daha da genişletmiş ve bizzat şahit olduğu Nâsir Ferec – Eşref Kayıtbay zamanının âdetâ günlüğünü tutmuştur (Şâkir Mustafa, III, 171). Bu arada İbn Abdülhakem, İbn Zülak, Kudât, Müsebbihî, İbn Müyesser, İbn Aybek ve Makrîzî gibi Mısır tarihçilerinin eserlerinden naklederek fetihten itibaren her yılın olaylarının sonunda Nil sularının kabarma ve çekilme durumunu da vermiş ve bu sebeple Nil nehri tarihçisi unvanını kazanmıştır. İbnü'd-Dâye, İzzeddin İbnü'l-Esir, Ebû Şâme, İbn Vâsil, İbn Kesir, İb-

nü'l-Cevzî, Safedî, Şehâbeddin Ahmed en-Nüveyrî, Birzâli ve Zehebî gibi tarihçilerin eserleri onun en önemli kaynaklarını teşkil eder. *en-Nücümü'z-zâhire*'nin ilk olarak Theodor W. J. Juynboll ve B. F. Matthes tarafından 20-365 (641-976) yıllarına ait kısmı iki cilt halinde yayımlanmıştır (Leiden 1855-1861). Daha sonra William Popper, 366-566 (977-1171) ve 746-872 (1345-1467) yıllarına ait kısımlarını yine iki cilt halinde neşretmiş (Berkeley-Leiden 1909-1935), ayrıca 784-874 (1382-1469) dönemini ele alan bölümünden bazı kısımları İngilizce'ye çevirmiştir (*History of Egypt*, Berkeley 1954-1955). Edmond Fagnan ise Kuzey Afrika ile ilgili bölümlerini Fransızca'ya tercüme etmiştir (*en-Nadjoum ez-Zâhira*, Constantine 1907). Eserin tamamının neşri Mısır'da gerçekleştirilmiş. Dârü'l-kütübî'l-Misriyye 1930-1956 yılları arasında on iki cildini neşretmiş, daha sonra Fehîm Muhammed Şeltût XIII. (Kahire 1970), Cemâl Muhammed Muhriz – Fehîm Muhammed Şeltût XIV. (Kahire 1972), İbrâhim Ali Tarhan XV. (Kahire 1972) ve Cemâleddin eş-Şeyyâl – Fehîm Muhammed Şeltût XVI. (Kahire 1972) cildini yayımlamıştır. Mu-

ammed Hüseyin Şemseddin eserin tamamını yeniden neşretmiştir (I-XVI, Beyrut 1992). Osmanlılar'ın Mısır'ı fethi sırasında Yavuz Sultan Selim'in emriyle bu eserin İstanbul'a götürüldüğü ve Kemalpaşazâde tarafından Türkçe'ye çevrildiği söylenmekteyse de (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1932) bu tercüme hakkında bir bilgiye ulaşılamamıştır. 2. *el-Envârü'z-zâhire ve'l-kevâkibü'l-bâhire mine'n-Nücümü'z-zâhire. en-Nücümü'z-zâhire*'nin özeti olup iki nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2976, 2977). 3. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ına yazılmış bir zeyildir ve yazımında Bağdâdî, İbn Hallikân ve Safedî'nin metotlarına uyulmuştur. İbn Tağrıberdî girişinde, herhangi bir şahsın teşviki olmaksızın başladığını ifade ettiği kitapta önce ilk Memlûk sultanı el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybek'in biyografisini vermiş, daha sonra Memlûkler'in kuruluşundan 862 (1458) yılına kadar yaşayan 3000'e yakın sultan, emîr, âlim, şair ve sahalarında meşhur olan kişilerin hal tercümelerini alfabetik sırayla ele almıştır. Zaman zaman Mısır ve Suriye eşrafına ilâve olarak Doğu'da ve Batı'da hüküm süren müslüman -gayri müslim diğer devletlerdeki meşhur simalar hakkında da bilgi vermiştir. Kitabın sonunda ise öğrencisi Ahmed b. Hüseyin et-Türkmânî tarafından yazılan kendi biyografisi bulunmaktadır. Müellif eserinde övgü ve yergiye kaçmaksızın mutedil bir üslûp kullanmıştır. Çeşitli yazma nüshaları zamanımıza ulaşan kitabın önce I. cildi Ahmed Yûsuf Necâtî (Kahire 1956), ardından I, II, IV, VI ve VII. ciltleri Muhammed Muhammed Abdülazîz tarafından olmak üzere tamamı neşredilmiştir (Kahire 1984-1993). 4. *ed-Delilü's-şâfi 'ale'l-Menhelü's-şâfi*. Önceki eserin muhtasarı olup Fehîm Muhammed Şeltût tarafından yayımlanmıştır (I-II, Mekke 1980). 5. *Ĥavâdisü'd-dühûr fi meda'l-eyyâm ve's-şühûr*. İbn Tağrıberdî, mukaddimesinde bu eseri hocası Makrîzî'nin *es-Sülûk*'üne zeyil olarak hazırladığını belirtmiş, olayları hocası gibi yıllara göre verdiğini, ancak onun aksine anlatımlarını kısa tuttuğunu, hal tercümelerini ise daha geniş biçimde ele aldığını söylemiştir. Kitap, Makrîzî'nin *es-Sülûk*'ünün sona erdiği 844 (1440) yılından başlamakta ve 860 (1456) yılına kadar gelmektedir. *el-Menhelü's-şâfi*'ye yapılan atıflardan eserin ondan sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. William Popper ki-

tabin 845-874 (1441-1469) arasını ele alan bölümünü neşretmiş (I-IV, Berkeley 1930-1942), ardından bunu İngilizce'ye çevirmiş (History of Egypt, Connecticut 1967); tamamı ise İzzeddin Muhammed Kemâleddin tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1990). **6.** *Mevridü'l-lefâfe fimen veliye's-saltana ve'l-hilâfe*. Hz. Peygamber'den itibaren el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın oğlu el-Melikü'l-Mansûr Osman'ın saltanatının sonuna kadar geçen sürede halifelik ve sultanlık yapmış olan 143 şahsın hal tercümesini içine alır. İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazmakları bulunan eseri Joseph D. Carlyle neşretmiş (Cambridge 1792), ikinci bir neşri Nebîl Muhammed Abdülazîz Ahmed tarafından yapılmıştır (Kahire 1997). İbn Fehd Muhîbbüddin (ö. 954/1547), *Menhelü'z-zarâfe* adlı kitabını bu eserin zeyli olarak hazırlamıştır. Brockelmann, Hasan et-Tûlûnî'ye (ö. 923/1517) ait *en-Nüzhetü's-seniyye fi aḥbâri'l-hulefâ ve'l-mülûki'l-Mısrîyye* adlı kitabın *Mevridü'l-lefâfe*'nin muhtasarı olduğunu kaydetmektedir (GAL Suppl., II, 39). **7.** *el-Baḥrû'z-zâhir fi 'ilmi'l-evâ'il ve'l-evâḥir*. Hz. Âdem'den müellifin zamanına kadar gelen bir umumî tarihtir. Yıllara göre düzenlenen eserde Sayrafi'nin *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân*'ı eleştirilmiştir. Hatîb el-Cevherî ise İbn Tağrıberdî'nin bu kitabı, kendisinin *Nüzhe*'yi telifle başladığını duyunca ele aldığını söyler (*İnbâ'ü'l-heşr*, s. 178). Eserin bazı kısımları günümüze ulaşmış olup bunlardan 32-71 (652-690) yılları arasını konu alan kısmının yazma nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 1551), Mısır topografyası hakkında geniş bilgi veren III. cildinin yazması ise Dârü'l-kütübî'l-Mısrîyye'de bulunmaktadır (Abbas el-Azzâvî, I, 248). **8.** *Nüzhetü'r-re'y fi't-târîḥ*. On ciltten fazla olduğu bilinen ve yıl, ay, gün tertibine göre hazırlanan bu eserin sadece 678-747 (1279-1346) yıllarını kapsayan IX. cildi günümüze ulaşmış olup yazma bir nüshası Oxford Bodleian Library'dedir (Şâkir Mustafa, III, 172). **9.** *Menşe'ü'l-lefâfe fi men veliye'l-hilâfe*. Mısır'ın en eski dönemlerinden 719 (1319) yılına kadar gelen eserin bir nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 1770) kayıtlıdır (Brockelmann, GAL, II, 52). **10.** *es-Sükkerü'l-kâdîḥ ve'l-ıtrü'l-fâ'ih*. Müellifin tasavvufî şiirlerini içine alır. Brockelmann bir nüshasının Escorial Library'de (nr. 367) bulunduğunu zikretmiştir (a.g.e., a.y.).

İbn Tağrıberdî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Beşâre fi tekmi'l-İşâre* (Zehebî'nin *el-İşâre*'sine zeyil olarak hazırladığı, 700-870 | 1300-

1466] yılları arasını ele aldığı belirtilmektedir); *Tehârifü evlâdi'l-'Arab fi'l-esmâ'it-Türkiyye*; *el-İntişâr li-Luğati't-Tâtâr*; *Hilyetü's-şifât fi'htilâfi'l-esmâ' ve's-şinâ'ât* (Şiirlerle süslenmiş tarihî ve edebî bir eser olduğu söylenmiştir); *el-Envârü'z-zâhire fi'l-kevâkibi't-tâhire*; *Nüzhetü'l-elbâb fi'htilâfi'l-esmâ' ve'l-elkâb*. Bunlardan başka onun mûsiki ve matematiğe dair birer kitabından da bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3429, II, vr. 495°-496°; a.mlf., *en-Nücümü'z-zâhire*, Kahire 1929-56, neşredenin girişi; a.e. (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1992, neşredenin girişi, I, 3-54; a.mlf., *Ḥavâdisü'd-dühûr*, Kahire 1960, II, 118; Kalkaşendî, *Subḥü'l-a'sâ*, IV, 180-184; Hatîb el-Cevherî, *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fi tevâriḥi'z-zamân* (nşr. Hasan Habeşi), Kahire 1971, II, 320-321; a.mlf., *İnbâ'ü'l-heşr bi-enbâ'i'l-'aşr* (nşr. Hasan Habeşi), Kahire 1970, s. 175-182; Sehâvî, *ed-Ḍav'ü'l-lâmî*, Kahire 1954, II, 163, 164, 202; X, 305-308; İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-zühûr*, II, 118; Keşfü'z-zunûn, II, 1932; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 317-318; Şevkânî, *ed-Bedrü't-tâli*, II, 351-352; Amar Êmile, "La valeur historique de l'ouvrage biographique intitulé Al-Manhal as-sâfi", *Mélanges Hartwig Derenbourg* (ed. E. Leroux), Paris 1909, s. 245-254; Brockelmann, GAL, II, 51-52; Suppl., II, 39-40; a.mlf., "Ebû'l-Mehâsin", *İA*, IV, 90; *Hediyetü'l-'arifin*, II, 560; *İzâhu'l-meknûn*, II, 19; M. Mustafa Ziyâde, *el-Mü'erriḥûn fi Mısr fi'l-karni't-tâsi'î'l-hicrî*, Kahire 1954, s. 26-36; Ziriklî, *el-A'lâm*, IX, 295; W. Popper, "Sakhawi's Criticism of Ibn Taghri Birdi", *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma 1956, II, 371-389; a.mlf., "Abu'l-Mahâsin", *EI*² (İng.), I, 138; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 282; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayf), III, 194-196; Abbas el-Azzâvî, *et-Târîf bi'l-mü'erriḥîn fi 'ahdi'l-Moğol ve't-Türkmân*, Bağdat 1376/1957, I, 245-248; M. Abdullâh İnân, *Mü'erriḥü Mısrî'l-İslâmiyye*, Kahire 1388/1969, s. 114-126; D. P. Little, *An Introduction to Mamluk Historiography*, Wiesbaden 1970, s. 87-92; Şâkir Mustafa, *et-Târîḥu'l-'Arabî ve'l-mü'erriḥûn*, Beyrut 1990, III, 169-172; Mustafa Çuhadar, *Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf bin Tağrıbirdî*, *Hayât, Eserleri, Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalarının Tausifi* (doktora tezi, 1991), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmad Dar-rac, "La vie d'Abu'l-Mahâsin Ibn Tağrı Birdi et son oeuvre", *Alsl*, XI (1972), s. 163-181; V. F. Büchner, "Tanrı", *İA*, XI, 705, 707; M. Âsaf Fikret, "İbn Tağrıbirdî", *DMBİ*, III, 152-153.



MUSTAFA ÇUHADAR – İSMAIL YİĞİT

İBN TARÂR

(bk. MUÂFA en-NEHREVÂNİ).

İBN TARHAN

(bk. İBNÜ'S-SÜVEYDİ).

İBN TÂVÛS

(ابن طاووس)

Radiyyüddin Alî b. Mûsâ
b. Ca'fer b. Tâvûs
(ö. 664/1266)

İmâmiyye âlimi.

15 Muharrem 589 (21 Ocak 1193) tarihinde Hille'de doğdu. Nesebi baba tarafından Hz. Hasan'a, anne tarafından Hz. Hüseyin'e ulaştığı için "Zü'l-hasebeyn" diye anılmıştır. Irak'ta VII ve VIII. (XIII ve XIV.) yüzyıllarda çok sayıda âlim yetiştiren ve nakbüleşraflık görevini yürüten bir aileye mensuptur. Babaannesi, Şia'nın önde gelen âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin kızı veya torunudur. İbn Tâvûs, ilk öğrenimini babası Sa'düddin Mûsâ ve anne tarafından dedesi Verrâm b. Ebû Firâs en-Nehâî'nin gözetiminde yaptı. Yetişmesinde en etkili kişinin dedesi olduğunu belirten İbn Tâvûs, kendisinden Şeyh Müfid'in *el-Muḥni'a* adlı eserini okumuş ve naklettiği pek çok rivayeti ona dayandırmıştır. Ayrıca Es'ad b. Abdülkâhir el-İsfahânî, Hüseyin b. Ahmed es-Sûrâvî, Tâceddin Hasan b. Ali ed-Derbî, Sedîdüddin Sâlim b. Mahfûz ve Kemâleddin Haydar b. Muhammed el-Hüseynî gibi âlimlerden icâzet aldı. Öğrenimini tamamladıktan sonra ailesiyle birlikte Hille'den ayrılarak Bağdat'a yerleşti ve hac farızasını eda maksadıyla ayrılmasının (627/1230) dışında yirmi yıla yakın bir süre burada kaldı.

Bağdat'ta Nizâmiyye ve Müstansırıyye medreselerindeki fakihlerle irtibat kurup fikrî tartışmalarda bulunan İbn Tâvûs, Şii veya Şii sempaticanı olan yüksek dereceli devlet görevlileriyle tanışma fırsatı elde etti. Özellikle Abbâsî vezirlerinden İbnü'l-Alkamî, kardeşi ve oğlu ile yakın ilişki kurdu; büyük ihtimalle onlar vasıtasıyla Halife Müstansır-Billâh'ın teveccühünü kazandı. Halife kendisine bütün Tâlibîler'in nakbüleşraflığını, ayrıca vezirlik ve Moğol sultanına elçi olarak gönderilme gibi görevler teklif ettiyse de İbn Tâvûs bu görevleri kabul etmedi. Moğollar Horasan'ı işgal edip Bağdat'a yöneldiklerinde önceki düşüncesinden vazgeçmiş olmalı ki bir heyet teşkil edip Moğol sultanıyla görüşmek istediğini halifeye bildirmiş, ancak bu isteği kabul edilmemiştir.

İbn Tâvûs, büyük bir ihtimalle 640 (1242) yılında Bağdat'tan ayrılarak Hille'ye gitti. Üç dört yıllık bir ikametten sonra Necef'e, 649'da (1251) Kerbelâ'ya, 652 (1254) yılında da Sâmerâ'ya geçti. Burada çok kalmayıp aynı yıl Bağdat'a döndü. Moğollar'ın Bağdat'ı kuşattığı sırada

orada bulunan İbn Tāvūs çeşitli sıkıntılara katlanmak zorunda kaldı. Hülâgû'nun Müstansırıyye âlimlerine yönelttiği, "Kâfir fakat âdil olan bir sultan mı, yoksa müslüman fakat zalim olan sultan mı daha üstündür?" şeklindeki soruya birincisinin lehinde fetva veren İbn Tāvūs'un bu suretle işgalci kuvvetlerin gönlünü aldığı, birçok insanın canını ve malını kurtardığı nakledilmektedir. İbn Tāvūs, 661 (1263) yılında nikâbetü't-Tâlibiyyin görevini üstlendi ve bunu ömrünün sonuna kadar sürdürdü. Genellikle kabul edilen rivayete göre 5 Zilkade 664 (8 Ağustos 1266) tarihinde vefat etti ve Necef'te defnedildi. Yetiştirdiği çok sayıda öğrenci arasında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Giyâseddin Abdülkerîm Âli-i Tāvūs, Cemâledin Yûsuf b. Hâtîm eş-Şâmî, Ali b. İsâ el-Erbîlî ve Hasan b. Dâvûd el-Hillî sayılabilir. Şii kaynaklarında zâhid, müttaki, hatâta kerâmet sahibi bir kişi olarak nitelenen İbn Tāvūs daha çok fikhî yönüyle tanınmıştır. Onun aynı zamanda tarihçi ve edebiyatçı olduğu nakledilirse de günümüze ulaşan eserlerinden anlaşıldığına göre genellikle, imamlardan gelen nakiller çerçevesinde derleme eserler telif etmiştir. Ailesinden kendisine 700 kitaplık bir kütüphane kaldığı bilinmektedir.

Eserleri. İbn Tāvūs'un sayısı elli dokuz olarak tesbit edilen eserlerinin bir kısmı şunlardır: 1. *el-Mühimmât fi şalâhi'l-müte'abbid ve't-tetimmât*. Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Mişbâhu'l-müteheccid el-kebîr* adlı kitabının tekmilesi olan eser hadisler çerçevesinde ibadetler, ahlâkî davranışlar, öğüt ve ikazları ihtiva eder. Beş ve on ciltlik versiyonları bulunan eserin bazı bölümleri değişik isimlerle neşredilmiştir (Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, s. 49-51). 2. *Felâhu's-sâ'il ve necâhu'l-mesâ'il*. Bir önceki eserin günlük ibadetlerle ilgili bölümünden ibaret olan iki ciltlik bir çalışmadır (Tahran 1382/1962; Necef 1385/1965). 3. *el-İkbâl bi'l-a'mâli'l-hasene*. *el-Mühimmât*'ın beş ciltlik versiyonunun IV. cildini teşkil eden eser, yılın belirli günlerinde yapılması gereken ibadetleri konu edinmiştir (Tahran 1312, 1314, 1390/1970, 1407/1987). 4. *el-Emân min ahtâri'l-esfâr ve'l-izmân*. Sefere çıkan kimsenin ibadeti, giyimi, karşılaşacağı zorluk ve hastalıkları konu alan bir seyahat rehberi mahiyetindedir (Necef 1370/1951; Beyrut 1408/1988; Kum 1409). Eser, Ali b. Hasan ez-Zevârî (ez-Zivârî) tarafından X. (XVI.) yüzyılda *Neşrü'l-emân fi'l-esfâr 'ani'l-evâtân* ismiyle Farsça'ya çevrilmiş-

tir. 5. *Muḥâsebetü'n-nefs*. Muhammed b. Tâhir b. Muhammed'in *Tenbîhü'r-râkîdîn* adlı kitabıyla birlikte Necef'te (ts.) ve *Muḥâsebetü'l-melâ'iketi'l-kirâm* adıyla Hâdî Hasan el-Kubeyсі tarafından (*Türâşünâ*, sy. 45-46 [Kum 1417]), s. 321-386) yayımlanmıştır. 6. *Cemâlû'l-üşbû'*. Haftalık ibadetlere dairdir (Tahran 1303, 1330, 1412). 7. *eṭ-Ṭarâ'if fi ma'rifeti me-zâhibi't-tavâ'if*. Sünniliğe karşı reddiye mahiyetinde olup büyük ihtimalle takıyye gereği "zimmethlinden Abdülmahmûd b. Dâvûd" takma adıyla kaleme alınmıştır (Tahran 1320; eserin yazma nüshaları ve üzerinde yapılan çalışmalar için bk. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, s. 57-58). 8. *el-Yâkin fi imreti Emîri'l-mü'minîn 'Alî b. Ebî Tâlib*. Müellifin son eserlerinden olup M. Kâzım el-Kütübî tarafından yayımlanmıştır (Necef 1369/1950; Beyrut 1410/1989). 9. *eṭ-Ṭurâf mine'l-menâkıb fi zürriyyeti'l-eṭâyib (eṭ-Ṭurâf mine'l-enbâ'i ve'l-menâkıb fi şerefi seyyidi'l-enbiyâ' ve't-trethi'l-eṭâyib)*. Bir önceki kitabın tekmilesi olup Hz. Peygamber'in ailesi hakkında bilgi ve onun Hz. Ali'ye vasiyetini ihtiva etmektedir (Necef 1349/1931, 1369/1950). 10. *Ferrecü'l-mehmûm fi târihi 'ulemâ'i'n-nücûm*. Muhammed Kâzım tarafından neşredilmiş (Kum, ts. [Dârü'z-zehâir]), ayrıca Zeina Matar eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (1987, New York University). 11. *el-Leḥûf (el-Melḥûf) 'alâ (fi) katle't-ṭufûf*. Kerbelâ hadisesini ele alan eserin birçok baskısı yapılmıştır (Tahran 1271, 1287, 1365; Sayda 1329; Necef 1369, 1385; Beyrut 1979). 12. *el-Melâḥim ve'l-fiten fi zuhûri'l-ğâ'ibi'l-muntazar*. On ikinci imamın zuhuruna dair Şii rivayetlerini ihtiva eden bir çalışmadır (Necef 1365, 1368, 1384; Beyrut 1398, 1408). 13. *Fethu'l-ebvâb*. İstihâreye dair bir risâledir (Beyrut 1989). 14. *Mişbâhu'z-zâ'ir*. Sefer ve ziyaretle ilgili genel bilgilerden sonra Hz. Peygamber, Ehl-i beyt mensupları, on iki imam ve diğer bazı faziletli şahısların kabirlerini ziyaret etmenin âdâbı hakkındadır (Kum 1417). 15. *Keşfü'l-maḥacce*. Müellifin hayatı, düşünceleri ve kütüphanesinde yer alan eserlere dair önemli bir kaynaktır (Necef 1370/1950). 16. *el-İbâne fi ma'rifeti'l-ḥizâne*. Kütüphanesinde bulunan kitapların katalogudur. 17. *Sa'dû's-sü'ûd*. Bir önceki eserin tekmilesidir (Kum 1365, 1369; İbn Tāvūs'un eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, s. 26-66; M. Hasan Âli Yâsîn, s. 200-207).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Inebe, *'Umdetü't-tâlib*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 220; *Keşfü'z-zunûn*, I, 116; II, 1911; Meclisî, *Biḥârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, IV, 37-45; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, s. 392-396; *Hediyyetü'l-'arîfin*, I, 71; Abbas el-Kummî, *el-Fevâ'idü'r-Razaviyye*, Tahran 1327 ḥş., I, 330-338; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 911-913; *Nâme-i Dânişverân-ı Nâsirî*, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), s. 161-178; Âgâ Büzürğ-i Tah-rânî, *ez-Zer'â ilâ teşânifi's-Şi'a*, Beyrut 1403/1983, I, 58, 127, 222; II, 343; V, 129, 170, 236; X, 75; *A'yânü's-Şi'a*, VIII, 358; Etan Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work Ibn Tāvūs and his Library*, Leiden 1992, s. 26-66; a.mlf., "Ali b. Mûsâ İbn Tāvūs and his Polemic Against Sunnism", *Religionsgespräche im Mittelalter* (ed. Bernard Lewis - Friedrich Niewöhner), Wiesbaden 1992, s. 325-350; a.mlf., "Ebn Tāvūs", *EI*, VIII, 55-58; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-ğâmil*, III, 483-485; Resûl Ca'feriyân, *M-râs-ı İslâmî-yi İrân*, Kum 1375 ḥş., III, 159-196; M. Hasan Âli Yâsîn, "es-Seyyid 'Alî Âli Tāvūs", *MMİr.*, XII (1965), s. 192-213; Zeina Matar, "Some Additions to the Bibliography of Medieval Islamic Astronomy from the Faraj al-Mahmûm of Ibn Tāvūs", *Ar.O.*, LVII/4 (1989), s. 319-322; "İbn Tāvūs", *DMT*, I, 345-346; Hüseyin Yûsuf Eşkûrî, "Âli Tāvūs", *DMBİ*, II, 53-55.

☞ MUSTAFA ÖZ

İBN TAYFÜR, Ahmed

(bk. İBN EBÛ TÂHİR).

İBN TAYFÜR es-SECÂVENDÎ

(bk. SECÂVENDÎ, Muhammed b. Tayfûr).

İBN TEYMİYYE, Fahreddin

(فخرالدين ابن تيمية)

Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadrî b. Muhammed el-Harrânî (ö. 622/1225)

Hanbelî fakihî, hatip ve müfessir.

542 yılı Şâban ayında (Ocak 1148) Har-rân'da dünyaya geldi. Öğrencilerinden Yâ-kût el-Hamevî ise Re'sûl'ayn ile Rakka arasında bulunan Bâceddâ köyünde doğduğunu söyler (*Mu'cemü'l-büldân*, I, 313). Kaynaklarda İbn Teymiyye lakabıyla anılması konusunda çeşitli rivayetler mevcuttur. Bunlardan birine göre dedesi Muhammed'in hac yolculuğu sırasında Tey-mâ'da dikkatini güzel bir kız çocuğunun çekmesi ve eve döndüğünde bir kızının doğduğunu görünce onu kucağına alarak, "Ey Teymiyye, ey Teymiyye (Teymalî)!" diye hitap etmesi, diğer bir rivayete göre ise Muhammed'in annesinin adının Teymiyye olmasıdır (Siddîk Hasan Han, s. 125;

Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, s. 52). Bu aileye mensup âlimler arasında Fahreddin'in kardeşi Abdullah ile onun soyundan gelen Mecdüddin Abdüsselâm, Şehâbeddin Abdülhalîm ve Takıyyüddin Ahmed en meşhur olanlardır.

İbn Teymiyye babasından, ayrıca Ebü'l-Kerem Fityân b. Mubâh ve Ebü'l-Hasan İbn Abdûs gibi âlimlerden tahsil gördü. Ebü'l-Feth Ahmed b. Ebü'l-Vefâ'dan fıkıh, Ebü'l-Fazl Hâmid b. Mahmûd'dan fıkıh ve tefsir, Ebû Muhammed İbnü'l-Haşşâb'dan Arap dili ve edebiyatı okudu. Ebü'n-Necîb Abdülkâhir es-Sühreverdî'den tasavvuf hırkası giydi (İbnü'l-Müstevfî, I, 98). Ardından gittiği Bağdat'ta İbnü'l-Bettî, Ebü'l-Kâsım İbn Bündâr, Ebü'l-Feth İbn Şâtîl, Şühde el-Kâtibe, İbnü'd-Dâmegânî gibi hocalardan hadis; İbnü'l-Mennî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Bekrûs'tan fıkıh ve tefsir gibi ilimleri tahsil etti.

Bağdat'taki öğreniminden sonra Harran'a dönen İbn Teymiyye kendisini öğretim, telif, fetva ve irşad faaliyetlerine verdi. Başta tefsir olmak üzere hadis, fıkıh, hitabet, Arap dili ve edebiyatında adını duyurdu. Harran Camii'nde vâzilik yaptı ve bu sebeple "Harran hatibi" lakabıyla anıldı. Aynı camide 588-610 (1192-1214) yılları arasında tefsir dersleri verdi ve Nûriyye Medresesi'ne şeyh oldu. 604'te (1208) hacca gitti. Harran'da bir medrese inşa ettiren İbn Teymiyye ilmi tartışmalara da katıldı. Özellikle Şam Hanbelîleri'nin imamı olan ve yazdığı eserlerle Hanbelî mezhebine büyük katkıda bulunan Muvaffakuddin İbn Kudâme ile mektuplaşarak çeşitli konularda onunla tartıştı ve bazı noktalarda kendisini tenkit etti (bu mektuplara örnek olarak bk. İbn Receb, II, 154-157). Öğrencileri arasında başta oğlu Abdülganî ve kardeşinin oğlu Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdullah olmak üzere İbn Nukta, İbnü'l-Müstevfî, Mehâsin b. Selâme, Yâkût el-Hamevî, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû Şâme el-Makdisî, Münzirî, İbn Hamdân ve İbn Abdüddâim gibi pek çok ilim adamı bulunmaktadır. İbn Teymiyye 10 veya 11 Safer 622'de (21 veya 22 Şubat 1225) Harran'da vefat etti. Kaynakların hemen tamamında bu tarihin verilmesine karşılık Yâkût el-Hamevî ile İbn Hallikân onun 621 (1224) yılında öldüğünü belirtirler (*Mu'cemü'l-büldân*, I, 313; *Vefeyât*, IV, 387).

Eserleri. 1. *Bülğatü's-sâgıb ve buğyetü'r-râgıb* (nşr. Bekir b. Abdullah Ebü Zeyd, Riyad 1417/1997). Müellif Gazzâlî'nin

el-Basîf, el-Vasîf ve el-Vecîz adlı eserleri gibi biri diğerinin muhtasarı mahiyetinde fıkıha dair üç kitap yazmış olup en hacimli *Telhîşü'l-maṭlab fi telhîşü'l-mezheb*, orta büyüklükte olan *Tergîbü'l-kâşid fi takrîbi'l-makâşid* ve muhtasarı da *Bülğatü's-sâgıb*'dir. Özellikle ihtiva ettiği alt başlıklar dolayısıyla benzer eserlerden daha sistematik olan *Bülğatü's-sâgıb*'da sadece temel kurallar ve ittifak edilen görüşler verilmekte, ihtilâflara ve delillere temas edilmemektedir. Hanbelî mezhebinin ana metinlerinden biri olmasına rağmen eser üzerine herhangi bir şerh veya hâşiye yazılmamıştır. Süyûtî'nin İbn Teymiyye'ye nisbet ettiği *Muhtasar fi'l-fıkh* adlı eser de (*Tabakâtü'l-müfessirin*, s. 100) muhtemelen bu kitaptır. 2. *el-Müs'îd li-zevî'l-elbâb fi'ilmî'l-hisâb*. Klasik kaynaklarda adına rastlanmayan eserin bir nüshası Gotha'da Landesbibliothek'te mevcut olup müellif bu eserini, *el-Muvazzîh fi'l-ferâ'iz* adlı kitabını öğrencilerine okuturken konular içerisinde geçen matematik hesaplarını daha iyi anlayabilmeleri için yazdığını belirtmektedir (Pertsch, I, 131-133). Kaynaklarda İbn Teymiyye'nin ayrıca *et-Tefsîrü'l-kebîr* (otuz cilt civarında), *Şerhu'l-Hidâye li-Ebî'l-Hattâb*, *el-Muvazzîh fi'l-ferâ'iz* ve *Divânü'l-huṭabî'l-cum'îyye* (*Tuḥfetü'l-huṭabâ' mine'l-beriyeye fi'l-huṭabî'l-minberiyeye*) adlı eserleri bulunduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Fahreddin İbn Teymiyye, *Bülğatü's-sâgıb ve buğyetü'r-râgıb* (nşr. Bekir b. Abdullah Ebü Zeyd), Riyad 1417/1997, neşreden giriş, s. 7-28; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 313; İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil* (nşr. Sâmî es-Sakkâr), Bağdad 1980, I, 96-100; Münzirî, *et-Tekmile*, III, 138-139; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 386-388; İbnü'l-Fuvatî, *Telhîşu Mecma'î'l-âdâb* (nşr. Mustafa Cevâd), Dimaşk 1965, IV/3, s. 322-323; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXII, 288-290; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, XIII, 287-291; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 151-162; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VI, 262-263; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 406-409; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 99-100; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-aḥmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, IV, 167-177; Siddîk Hasan Han, *et-Tacü'l-mükellel* (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 124-129; Pertsch, *Gotha*, I, 131-133; Abdullah b. Ali es-Sübeyî, *ed-Dürü'l-münâddad fi es-mâ'î kütübi mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 120-122; Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi menâkibi'l-müctehid İbn Teymiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 52.



FERHAT KOCA

İBN TEYMIYYE, Mecdüddin

(مجدالدین ابن تیمیة)

Ebü'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (ö. 652/1254)

Tefsir, kıraat, hadis ve fıkıh âlimi.

590 (1194) yılı civarında Harran'da doğdu. Pek çok âlim yetiştiren bir aileye mensup olup Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin dedesidir. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledikten sonra amcası Fahreddin el-Hatîb ve Abdülkâdir er-Ruhâvî'den fıkıh okudu. 603'te (1206-1207) amcasının oğlu Seyfeddin Abdülganî ile Bağdat'a gitti ve bu şehirde kaldığı altı yıl boyunca Ahmed b. Sükeyne, İbn Taberzed, Yûsuf b. Kâmil, Ziyâ b. Hureyf gibi hocalardan fıkıh, ilm-i hilâf ve Arapça dersleri aldı. Abdülvâhid b. Sultân'dan Sıbtu'l-Hayyât'ın *el-Müb-hic fi'l-kırâ'ât* adlı kitabını okudu.

Bağdat'tan Harran'a dönen İbn Teymiyye burada başta amcası olmak üzere Hanbel el-Mukebbir, Abdülkâdir el-Hâfız gibi hocaların derslerine katıldıysa da tekrar Bağdat'a gitti. İkinci Bağdat seyahatinde çeşitli ilimleri okuma imkânı bularak fıkıh yanında matematik, cebir, geometri ve ferâiz gibi ilimleri tahsil etti. Bir ara Dimaşk'a gitti, oradan geçtiği Harran'da amcasının oğlu Seyfeddin'in derslerine devam etti. Onun ölümü üzerine yerine geçerek ders vermeye başladı ve özellikle tefsir, kıraat, fıkıh okuttu. Oğlu Şehâbeddin Abdülhalîm, Abdülmü'min ed-Dimyâtî, Emînüddin İbn Şukayr el-Harrânî, Abdülganî b. Mansûr el-Menzin, Muhammed b. Muhammed el-Kencî, Muhammed b. Kazzâz, Muhammed b. Abdülmuhsin el-Harrât gibi şahsiyetler kendisinden hadis öğrendi. Oğlu Şehâbeddin Abdülhalîm ile *el-Muhtasar*'ın müellifi İbn Temîm ondan fıkıh, Ebü Abdullah el-Kayrevânî kıraat okudu. Hayatının sonlarına doğru hacca giden (651/1253-54) İbn Teymiyye dönüşte Bağdat'a uğradı. Burada kendisiyle görüştüğü Ebü Muhammed İbnü'l-Cevzî Bağdat'ta kalmasını istediysen de bu teklifi kabul etmeyip Harran'a döndü. 1 Şevval 652'de (14 Kasım 1254) burada vefat etti.

Zehebî, İbn Teymiyye'nin hâfıza ve ze-kâsına olan hayranlığını dile getirmiş, bil-hassa fıkıh, fıkıh usulü, hadis, kıraat ve tefsirde üstat kabul edildiğini söylemiştir. İbn Mâlik de onun fıkıhtaki üstün derecesini Hz. Dâvûd'un demircilikteki maharetine benzetmiştir. Özellikle Hanbelî


fıkında derinleşen İbn Teymiyye kendisine sorulan sorulara çok yönlü cevaplar verir, öğrencilerini iyi yetiştirmek için hiçbir fedakârlıktan kaçınmazdı. İlmî münazaralardaki üstün başarısı, hazırcı cevaplığı ve düşüncelerini rahatlıkla ifade etmesi onun kaynaklarda ortaklaşa zikredilen özellikleridir.

Eserleri. 1. el-Müntekâ* min aḥbâri'l-Muştafâ (Delhi 1296, 1332; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, I-II, Kahire 1350-1351/1931-1933, 1398/1978; Beyrut 1398; Riyad 1402, 1403). Eser ayrıca *Müntekâ'l-aḥbâr min eḥâdîsi seyyidi'l-aḥyâr, Müntekâ'l-aḥkâm, el-Müntekâ min eḥâdîsi'l-aḥkâm* gibi çeşitli adlarla da anılmış ve bunların bazılarının farklı eserler olduğu ileri sürülmüştür. *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inden seçilip konularına göre sıralanmış ahkâm hadislerini ihtiva eden eser üzerinde Muhammed b. Ali eş-Şevkânî *Neylü'l-evtâr şerḥu Müntekâ'l-aḥbâr* adıyla bir şerh yazmış olup her iki kitap birlikte basılmıştır (Kahire 1297, 1344, 1347, 1357). Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdürreşid b. Mahmûd el-Keşmirî'nin eser üzerine *Nüzülü men itteḳâ bi-keşfi aḥvâli'l-Müntekâ* adıyla yaptığı çalışma, birkaç risâle ile birlikte *el-Müntekâ min aḥbâri'l-Muştafâ*'nın kenarında yayımlanmıştır (Delhi 1296, 1332). **2. el-Muḥarrer fi'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel** (I-II, Riyad 1984, 2. bs.). Özellikle talebelerin kolay ezberlemesi için fikhî istidlâller kaydedilmeden muhtasar bir tarzda yazılmıştır. Şemseddin İbn Müfliḥ el-Makdisî'nin eser üzerinde *en-Nüket ve'l-fevâ'idî's-seniyye 'alâ müşkili'l-Muḥarrer* adıyla yaptığı çalışma *el-Muḥarrer* ile birlikte basılmıştır (I-II, Kahire 1369/1950; Riyad 1984). Ayrıca Abdülmün'im b. Abdülhak el-Katîf'nin esere *Tahrîrû'l-muḥarrer fi şerḥi'l-Muḥarrer* adıyla bir şerh yazdığı belirtilmiş (Abdülkâdir Bedrân, s. 433), Abdurrahman b. Mahmûd b. Ubeydân el-Ba'î de *Zevâ'idü'l-Kâfi ve'l-Muḥarrer 'ale'l-Mukni'* adlı bir çalışma yapmıştır (Dimaşk 1379/1959; Riyad 1401/1981). **3. el-Müsevvede fi uşûli'l-fıkh.** Müellifin tamamlamadığı bir çalışma olup oğlu Abdülhalîm ile torunu Takıyyüddin İbn Teymiyye esere son şeklini vermişlerdir (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Hatîb, Kahire 1383/1964, 1983; Beyrut, ts.; nşr. Ahmed b. İbrâhîm ez-Zervâ, Riyad 1405). **4. Münteha'l-gâye fi şerḥi'l-Hidâye.** Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin Hanbelî fıkhına dair *el-Hidâye* adlı eserinin şerhidir. Hac bahsine kadar olan kısmı

dört büyük cilt halinde temize çekilmiş olan eserin devamı müsvedde halinde kalmıştır (İbn Receb, II, 252).

Çok sayıda eser yazdığı belirtilen İbn Teymiyye'nin *Kitâb fi'l-eḥâdîsi'l-mevzû'a ellefi yervîha'l-'âmme ve'l-kuşşâş 'ale't-turukât*, Mushaf tertibini dikkate alarak tefsire dair hadisleri toplayıp senedleriyle birlikte verdiği *Etrâtü eḥâdîsi't-tefsîr*, ayrıca *Urcûze fi 'ilmi'l-kirâ'e, el-Aḥkâmü'l-kubrâ, el-Maḥzen fi'l-fıkh* adlı kitapları da kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mecdüddin İbn Teymiyye, *el-Müntekâ* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 3; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 291-293; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), III, 1295-1297; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 323-324; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 33; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Ṭabaḳâti'l-Ḥanâbile*, Kahire 1372/1952-53, II, 249-254; İbnü'l-Cezerî, *Ġayetü'n-Nihâye*, I, 385-386; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 33; Dâvudî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirîn*, I, 297-300; Keşfî'z-zunûn, II, 1612, 1816, 1851; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 257-258; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I, 13-18; Abdülkâdir Bedrân, *el-Medḥal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut 1405/1985, s. 432, 433; Brockelmann, *GAL*, I, 504; *Suppl.*, I, 690; *İzâhu'l-meknûn*, II, 570; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 129-130; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, V, 227; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 283; Abdülvehhâb İbrâhîm Ebü Süleyman, *Kitâbetü'l-baḥşî'l-ilmî*, Cidde 1403/1983, s. 103, 135, 372, 374.  CELAL KIRCA

İBN TEYMIYYE, Takıyyüddin (تقی الدین ابن تیمیة)

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed
b. Abdilhalîm b. Mecciddîn
Abdisselâm el-Harrânî
(ö. 728/1328)

Görüş ve eleştirileriyle
İslâm düşüncesinin gelişmesine
tesir eden
Selefi âlimi, müctehid.

10 Rebülevvel 661'de (22 Ocak 1263) Harran'da doğdu. Mensubu bulunduğu İbn Teymiyye ailesinin ve bilhassa dedesi Meccüddin İbn Teymiyye ile onun amcası Fahreddin İbn Teymiyye'nin bölgede Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olmuştur. Babası Abdülhalîm aile geleneğini Harran'da devam ettiren bir Hanbelî âlimiydi. 656 (1258) yılında Moğollar'ın Bağdat'ı istilâ etmeleri ve akınlarının bölgeye kadar uzanması üzerine 667'de (1269) Dimaşk'a göç etti. Sükkariyye Dârülhadisi'nde müderrislik yaptı. O dönemde Suriye ve Filistin, özellikle de

Dimaşk, klasik gelişimini tamamlayıp olgunluk devresine giren Hanbelî mezhebinin merkezi durumundaydı. İlk eğitimi-ne Dimaşk'ta babasının müderrislik yaptığı Sükkariyye Dârülhadisi'nde başlayan İbn Teymiyye, başta bu medresenin hocaları olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Tabakat müellifleri, onun 200'den fazla hocadan ders gördüğünü kaydederse de bunların içinde düzenli biçimde öğrencilik yaptıklarının yanı sıra hadis dinlediği, icâzet aldığı, ilmî müzakerede bulunduğu veya küçük yaşta ilim meclisine katıldığı âlimler de vardır. Hocaları arasında Meccüddin İbn Asâkir, İbn Ebü'l-Yüsr et-Tenûhî, Kâsım el-İrbilî, Ebü'l-Ferec İbn Kudâme el-Makdisî, Şemseddin İbn Atâ, Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, İbn Abdüddâim, Zeyneb bint Mekki gibi âlimler sayılabilir.

İbn Teymiyye, babasının vefatından bir yıl sonra 2 Muharrem 683 (21 Mart 1284) tarihinde ondan boşalan Sükkariyye Dârülhadisi'nde hocalığa, aynı yılın 10 Safe-rinde de (28 Nisan 1284) Emeviyye Camii'nde tefsir dersleri vermeye başladı. 691'de (1292) hacca gitti. 693'te (1294) Assâf en-Nasrânî adlı bir hristiyanın Hz. Peygamber'e küfredmesinin büyük tepki toplaması üzerine İbn Teymiyye ve dârülhadis hocası Zeynüddin el-Fârikî, saltanat nâibi Emîr İzzeddin Aybeg'e giderek adı geçen hristiyanın cezalandırılması gerektiğini söylediler. Ancak yargılama sürecinde bazı taşkınlıklar meydana gelince Emîr İzzeddin her iki âlimi bundan sorumlu tutarak onlara sopa attırdı ve göz altına alınmalarını emretti. Olaylar daha fazla büyümeden Assâf müslüman oldu ve affedildi, Emîr İzzeddin de iki âlimi serbest bıraktı. Bu olaydan sonra İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'e küfreden kişinin cezalandırılmasıyla ilgili olarak *eş-Şârimü'l-meslûl 'alâ şâtimî'r-Resûl* adlı kitabını yazdı. Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ'nın yerine 17 Şâban 695'te (20 Haziran 1296) Dimaşk'taki Hanbeliyye Medresesi'nde ders vermeye başladı.

Geniş halk kitleleri ve yöneticiler nezdinde etkin bir nüfuza sahip olan İbn Teymiyye'nin VIII. (XIV.) yüzyılın başlarından itibaren çeşitli dinî ve siyasî tartışmalar içine girdiği görülmektedir. el-Melikü'l-Mansûr Lâçin'in hâkimiyeti döneminde (1297-1299) halkı Ermenistan Krallığı'na karşı cihada teşvik için görevlendirildi. 698'de (1299) Hamalılar'ın akaidle ilgili çeşitli sorularına cevap vermek için *el-Akâidetü'l-Ḥameviyye*'yi yazdı ve başta

Eş'arîlik olmak üzere klasik kelâm mezheplerine ve kelâm anlayışına sert eleştirilerde bulunarak özellikle sıfatlar ve müteşâbihat hakkındaki Selef anlayışını savundu. Bu kitaptaki bazı görüşlerinden ve bilhassa sıfatlar konusundaki yaklaşımından dolayı kendisini teşbihle suçlayan bir grup kelâmcı ve fıkıhçı, onu Haneî kadısı Celâleddin Ahmed er-Râzî'nin huzurunda bir toplantıya davet ettiyse de İbn Teymiyye gitmedi. Bunun üzerine kitap aleyhinde çeşitli dedikodular yayılmaya başladı. Ancak Emîr Seyfeddin Çağân'ın İbn Teymiyye'yi desteklemesi ve onun aleyhinde görüş belirten kişileri tutuklatması üzerine olay kapanmaya yüz tuttu. Daha sonra Şâfiî kadısı İmâmüddin Ömer el-Kazvî'nin huzurunda gerçekleştirilen bir toplantıya iştirak eden İbn Teymiyye, kendisine karşı yapılan bütün itirazları cevaplandırarak oradakileri ikna etti. Bu toplantıda söz konusu kitapta aşırı görüşler bulunmadığı sonucuna varıldığından İbn Teymiyye aleyhinde gelişen olaylar sakinleşti.

699'daki (1300) Moğol saldırısında hal-kin ve pek çok âlimin Dimaşk'ı terketmesine rağmen İbn Teymiyye şehirden ayrılmadı ve bir grup âlimle birlikte Moğol Hükümdarı Gâzân Han'ın karargâhına giderek Dimaşk halkı için eman diledi, böylece büyük bir katliamı önledi. Aynı yıl şevval (haziran) ayında Memlûk ordularıyla beraber, Franklar ve Moğollar'a yardım etmekle itham edilen, dinin temel esaslarına aykırı davranışlarıyla tanınan Kistrüvân Şiîleri'ne karşı düzenlenen sefere katıldı. 700 (1301) yılında yeni bir Moğol saldırısı üzerine halkı cihada teşvik etti ve aynı yılın cemâziyelevvelinde (Ocak 1301) Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun'dan Moğollar'la savaşmasını istemek amacıyla Kahire'ye gitti. Kendisi de Moğollar'a karşı cephede savaşa katıldı ve 4 Ramazan 702 (22 Nisan 1303) tarihinde Dimaşk civarındaki Şehâb bölgesinde Moğollar büyük bir yenilgiye uğratıldı.

704 (1304) yılında, halk arasında derbeder bir kıyafetle dolaşp birtakım aşırı görüşlerin propagandasını yapan ve uyuşturucu kullandığı ileri sürülen mutasavvıf İbrâhim el-Kettân ile ahlâkî zaafarla itham edilen Muhammed el-Habbâz'a karşı mücadele verdi. Bu arada, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin felsefî görüşlerini benimseyen İttihâdiyye fırkasına karşı tavrı olarak Baybars el-Çaşnigîr'in şeyhi Nasreddin el-Menbicî'ye bir mektup gönderdi ve İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesini tenkit etti. Aynı yılın so-

nuna doğru Kistrüvân Şiîleri üzerine düzenlenen ikinci bir sefere katıldı. Sefer dönüşünde şeyhlerinin bir Moğol sempaticanı olduğu ileri sürülen Rifâîler ile çeşitli tartışmalara girişti. Bölgede bazı insanların nehir kıyısındaki bir kayayı ziyaret edip adakta bulunduğunu öğrenince bir grup öğrencisiyle birlikte gidip o yeri ortadan kaldırdı. Bid'at ve hurafelerle mücadelesi ve eleştirilerinde kullandığı sert üslup sebebiyle pek çok kesimi karşısına alan İbn Teymiyye'nin, daha önce Vâsıt kadılarında Radiyyüddin el-Vâsıtî'nin isteği üzerine kaleme aldığı *el-Vâsıtıyye (el-'Akdîdetü'l-Vâsıtıyye)* adlı risâlesindeki görüşleri etrafında çeşitli dedikodular yayılmaya başladı. Bu sebeple 8 ve 12 Receb 705 (24 ve 28 Ocak 1306) tarihlerinde Şam nâibi Cemâleddin el-Efrem başkanlığında iki toplantı yapıldı ve ikinci toplantıda Safiyyüddin el-Hindî, *el-Vâsıtıyye*'nin Kur'an ve Sünnet esaslarına uygun olduğunu açıkladı. Ancak olaylar bununla kalmadı ve Şâfiî kadısı Necmeddin İbn Sasrâ, konuyu yeniden gündeme getirerek İbn Teymiyye'nin pek çok öğrencisiyle birlikte hadisçi Mizzi'yi dövdürdü ve hapse attırdı. Bunun üzerine 7 Şâban 705'te (22 Şubat 1306) sultanın emriyle valinin başkanlığında üçüncü bir toplantı daha yapıldı. Bu toplantıda da *el-Vâsıtıyye*'de dinin esaslarına aykırı bir görüş bulunmadığına karar verildi. Fakat olay sebebiyle Kadı İbn Sasrâ görevinden istifa etti ve bu iki ilim âlim Kahire'ye gönderildi. İbn Teymiyye, Kahire'ye varışından kısa bir müddet sonra dört kâdikudât ile çeşitli devlet adamlarının yer aldığı bir toplantıda muhâkeme edildi. Burada Allah'ı insan sûretinde kabul etmekle (teşbih) suçlanarak iki kardeşleriyle birlikte Kahire Kalesi'nde hapsedilmesine karar verildi.

İbn Teymiyye yaklaşık bir buçuk yıl sonra 26 Rebülevvel 707 (25 Eylül 1307) tarihinde, Emîr Sâlâr ile kendisine *el-'Akdîdetü'l-Tedmüriyye*'yi yazmış olduğu Bedvî emîri Mühennâ b. İsâ'nın aracılığı sonucunda hapisten çıkarıldı, ancak Suriye'ye dönmesine izin verilmedi. Kahire'de de Selefî görüşlerini savunup bid'at ve hurafelerle mücadeleye devam eden İbn Teymiyye'nin karşısına bu defa Mısır'ın en meşhur iki mutasavvıfı, Ebû'l-Abbas İbn Atâullah ile Dârü Saîdi's-sua-dâ'nın başı Kerîmüddin el-Âmülî çıktı. Bunlar İbn Teymiyye aleyhine kamuoyu oluşturdular, bazı ithamları dile getirdiler. Nihayet İbn Teymiyye, 707 Şevvalinde (Nisan 1308) İttihâdiyye aleyhine yazmış

olduğu bir reddiyeden dolayı tekrar çağrıldı ve bilhassa tevessül konusundaki görüşleri sebebiyle sorguya çekildi. İbn Teymiyye'nin, ortaya koyduğu delillerle muhaliflerini susturduğu için önce Suriye'ye dönmesine izin verildiyse de daha sonra bu karardan vazgeçilerek Kahire'de kadılara mahsus bir hapisaneyeye kapatıldı ve bir buçuk yıl hapis yattı. 709'da (1309) serbest bırakıldı, ancak birkaç gün sonra safer ayının son gecesi (8 Ağustos 1309) İskenderiye'ye götürülerek sultanın sarayında bir kuleye kondu ve burada sekiz buçuk ay göz hapsinde tutuldu. Bu esnada yazı yazmasına ve ziyaret edilmesine izin verilmişti. Bu süre içerisinde özellikle Mağribli kişilerle görüşme imkânı buldu ve *er-Red 'ale'l-Mankıyyîn* gibi bazı önemli eserlerini yazdı. 1 Şevval 709'da (4 Mart 1310) yeniden tahta geçen el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun İbn Teymiyye'yi serbest bırakarak kendisiyle görüştü. Kahire'de yaklaşık üç yıl kalan İbn Teymiyye burada öğretim ve fetva faaliyetlerine devam etti. *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* adlı eserinin ilk müsveddelerini de muhtemelen bu dönemde yazmaya başladı ve kitabı 711-714 (1311-1314) yılları arasında tamamladı.

Yeni bir Moğol saldırısı üzerine el-Melikü'n-Nâsir'la birlikte Şevval 712'de (Şubat 1313) Dimaşk'a geri dönmek üzere yola çıkan İbn Teymiyye, Kudüs'te kısa bir süre kalıp yedi yıl aradan sonra Dimaşk'a ulaştı ve tekrar müderrislik görevine başladı. Bu arada İbn Teymiyye'den bir hafta önce Dimaşk'a gelen el-Melikü'n-Nâsir hacca gitti, hac dönüşü bölgede çeşitli idarî ve malî düzenlemeler yaptı. Emîr Tenkiz de Rebü'lâhîr 712'de (Ağustos 1312) Dimaşk'a vali olarak tayin edildi. İbn Teymiyye, Emîr Tenkiz döneminde Dimaşk'ta beş yıl kalarak öğretim ve telifte devam etti. Gerek o zamana kadar sürdürdüğü faaliyetleri gerekse çeşitli felsefî cereyanlar, dinî anlayış ve uygulamalar karşısında ortaya koyduğu mücadelecî tavrı ona İslâm dünyasında haklı bir şöhret kazandırdı; etrafında görüşlerini benimseyip savunan, onu müctehid ve imam olarak kabul eden bir öğrenci halkası oluştu. Şâfiî mezhebine mensup Sübkî ailesinin, özellikle de Şâfiîliğin ve Eş'arîliğin Suriye ve Mısır'daki en meşhur temsilcileri arasında yer alan Takıyyüddin es-Sübkî ve oğlu Tâceddin es-Sübkî ile pek çok mutasavvıfın muhalefetine rağmen halk ve idareciler üzerinde büyük bir nüfuza sahip oldu. Talebeleri ve sevenleri içinde diğer mezheplere mensup kişiler

de vardı. Meşhur öğrencileri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye'den başka en fakih talebesi sayılan Şemseddin İbn Müflih, Şemseddin İbn Abdülhâdi, İbn Kâdi'l-Cebel, Vâsıt'taki Rifâiyye tarikatının şeyhinin oğlu olan İmâdüddin el-Vâsıtî, Ümmü Zeyneb, Mizzî, Zehebî ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr bulunmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, sadece hocasının sadık bir talebesi olarak onun görüşlerinin yayılmasına hizmet etmekle kalmamış, aynı zamanda birlikte sorgulanıp hapiste yatarak her türlü sıkıntı ve mihneti onunla paylaşmıştır. Bu dönemde de Hanbelîler'le Eş'arîler arasındaki tartışma ve gerginlikler devam etmiş, bu olaylarda İbn Teymiyye en etkili isimlerden biri olmuştur.

İbn Teymiyye, İlhanlı Hükümdarı Muhammed Hudâbende ile (Olcaytu Han) iyi ilişkiler kuran ve Mekke'de Şii taraftarı bir politika takip eden Mekke Emîri Humeyde ile 716 yılının son ayında (Şubat 1317) tartışmaya girişti. Bu tartışmalar münasebetiyle bilhassa İmâmiyye Şiası'nın önde gelen âlimlerinden olan Allâme el-Hillî'ye birtakım tenkitler yönelttiği *Minhâcü's-sünne* adlı eserini kaleme aldı. 718 (1318) yılında sultanın bir fermanı ile, talâk konusunda Hanbelî mezhebinin klasik görüşlerinin aksine fetva vermekten menedildi. Çünkü İbn Teymiyye "talâk şartı ile yemin"i (aş. bk.), hem Hanbelî mezhebindeki hâkim görüşün hem de diğer mezheplerin genel kabulünün aksine reddediyordu. Bu konuyla ilgili olarak 718 (1318) ve 719 (1319) yıllarında Emîr Tenkiz'in nezâretinde iki ayrı toplantı yapıldı. 20 Receb 720'de (26 Ağustos 1320) yapılan yeni bir toplantıda İbn Teymiyye sultanın bu yasağını çiğnemekle itham edilerek Dımaşk Kalesi'ne hapsedildi. 5 ay 18 gün sonra 10 Muharrem 721'de (9 Şubat 1321) el-Melikü'n-

Nâsir Muhammed b. Kalavun'un emriyle serbest bırakıldı.

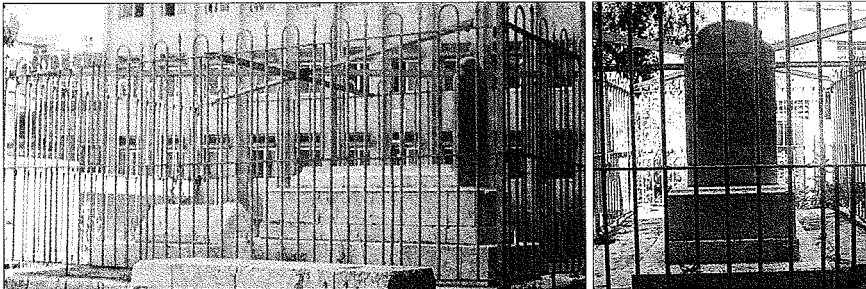
Bu tarihten sonra da Mısır ve Suriye'deki çeşitli dinî ve siyasî olayların içerisinde yer almaya devam eden İbn Teymiyye 16 Şâban 726'da (18 Temmuz 1326), peygamberlerin mezarları ile mukaddes makamların ziyaret edilmesi hakkında verdiği fetvalar ve bu konuya dair yazdığı risâleler sebebiyle yine tutuklandı ve sultanın emriyle fetva vermesi yasaklandı. Bu sırada öğrencileri hapsedildiyse de bunların çoğu kısa zamanda serbest bırakıldı ve hapisanede hocasıyla beraber sadece İbn Kayyim el-Cevziyye kaldı. Diğer taraftan sayıları gittikçe artan muhalifleri arasına Mısır Mâlikî kâdîkudâtı Takıyyüddin el-Ahnâî ile İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinden olup Kahire'deki Dârü Saîdi's-suadâ'nın şeyhliğini yapan ve 727 (1327) yılında Dımaşk'a Şâfiî kâdîkudâtı olarak tayin edilen Alâeddin el-Konevî de katılmıştı. İbn Teymiyye'nin Dımaşk Kalesi'ndeki hapis hayatı iki yıldan fazla sürdü; ancak hapiste eser yazmaya devam etti. Bu eserler arasında *Ref'u'l-melâm* ve Takıyyüddin el-Ahnâî'nin mezarları ziyaret ve tevessüle ilgili görüşlerine sert eleştiriler yönelttiği *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Ahnâ'î* adlı risâleleri de bulunmaktadır. Bu reddiyeden rahatsız olan Takıyyüddin el-Ahnâî'nin sultana yaptığı şikâyet üzerine 9 Cemâziyelâhir 728 (21 Nisan 1328) tarihinde elinden kâğıdı, kalem ve mürekkebi alındı. Bu muamele ona çok ağır geldi; kendisini ibadete verdiyse de üzüntüsünden hastalandı ve 20 Zilkade 728'de (26 Eylül 1328) hapisanede vefat etti. Cenaze namazını kardeşi Zeynüddin Abdurrahman kıldırdı ve Süfiyye Kabristanı'nda kardeşi Şerefeddin Abdullah'ın kabri yanına defnedildi. Cenazesine yaklaşık 200.000 erkekle 15.000 hanımın ka-

tıldığı rivayet edilmektedir. Ölümü üzerine Zeynüddin İbnü'l-Verdî ve İbn Fazlulah el-Ömerî birer mersiye yazdılar.

İbn Teymiyye güçlü bir hâfızaya, engin bir Kur'an ve Sünnet bilgisine sahipti. Döneminde müslümanlar ve diğer din mensupları arasında mevcut olan felsefî-itekadî akımları da çok iyi biliyordu. Üslûbuna da yansıyan sert, mücadeleci ve ısrarcı bir tabiatı vardı. Geniş halk kitleleri üzerindeki etkisinde, eserlerinden ziyade vaaz ve tartışmalarında ortaya koyduğu güçlü hitâbetinin ve cedelci tutumunun payı vardır. Hanbelî geleneğinin ana çizgisi olan Selefilîği tâvîzsiz savunur, emir bi'l-ma'rûf nehiy anî'l-münker ilkesini titizlikle uygular, yanlış olduğuna inandığı görüş ve davranışları şartlar ne olursa olsun tenkit etmekten ve bilfiil müdahalede bulunmaktan çekinmezdi. Bundan dolayı devlet adamlarıyla, geleneksel dinî anlayışı savunan çevrelerle çok defa tartışma içinde oldu; müderrislik dışında hiçbir görev almadı. Başta akaid ve fıkıh olmak üzere çeşitli alanlardaki görüşleri, ulemâ ve halk nezdinde yaygınlık kazanmış ve kurumlaşmış telakki ve uygulamalara getirdiği sert eleştirileriyle yaşadığı zamana ve özellikle Bahrî Memlûkleri dönemine damgasını vuran İbn Teymiyye'nin etkisi bu dönemle sınırlı kalmamış. İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakan bir çizginin de en önemli temsilcisi sayılmıştır. Onun görüşleri zamanındaki devlet adamları, ilim çevreleri ve geniş halk kitleleri arasında yeni tartışma ve kutuplaşmaları beraberinde getirmiş, her dönemde görüşlerinin savunucuları yanında sert muhalifleri de olmuştur.

Kendi zamanında birçok devlet adamının İbn Teymiyye'ye karşı tavır almasına rağmen Dımaşk hâcibi Ketboğa el-Mansûrî ve Halep Valisi Ergun en-Nâsirî gibi şahsiyetler ona saygı duymuşlardır. Burcî Memlûkleri döneminde İbn Teymiyye'nin etkisinin kamuoyu nezdinde kısmen azaldığı gözlenmekle beraber ilim çevrelerinde aynı şekilde devam etmiştir. Görüşleri uğruna verdiği tâvîzsiz mücadele ve katıldığı sıkıntılar dolayısıyla onu takdir eden birçok âlimin yanı sıra acımasız şekilde eleştirenler de vardır. İbnü'l-Verdî, İbrâhim b. Hasan el-Kürânî, Takıyyüddin İbn Dakîkûl'îd, Kadî Şehâbeddin el-Huveyyî, Ali el-Kârfî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedreddin el-Aynî ve Süyûtî gibi âlimler ondan övgüyle söz etmişlerdir. İbn Nâsirüddin ed-Dımaşkî, İbn Teymiyye'yi sağlığında gören, vaaz veya derslerine katılan ya da kitaplarını okuyan, onun ilmî

Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin mezarı ve mezar taşı – Şam / Suriye



şahsiyeti, üstün ahlâkı ve karakteri hakkında şehâdette bulunan seksen yedi âlimin adını ve İbn Teymiyye hakkındaki görüşlerini zikretmiştir (*er-Reddû'l-vâfir*, s. 57-222). Bunun yanında başta kendi döneminde yaşayan birçok mutasavvıf olmak üzere İbn Battûta, İbn Hacer el-Heytemî, Takıyyüddin es-Sübki ve oğlu Tâceddin es-Sübki, Kemâleddin İbnü'z-Zemlekânî, İzzeddin İbn Cemâa ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi şahsiyetler onun muhalifleri arasında yer almış, görüşlerini red ve tenkit için çeşitli eserler kaleme almıştır.

Osmanlılar'ın Suriye ve Mısır'ı fethetmelerinden sonra Hanbelî mezhebinin gelişim seyrinde bir yavaşlama hissedilmekle beraber İbn Teymiyye'nin görüşleri yayılmaya devam etmiştir. Bu dönemde onu destekleyenler arasında hadisçi Ali el-Kârî, tarihçi Ebû'l-Yümn el-Uleymî ve İbn Teymiyye hakkında müstakil eserler yazan Mer'î b. Yûsuf el-Kermî bulunmaktadır. Ayrıca Osmanlılar döneminde Hicaz bölgesinde yetişen Muhammed b. Abdülvehhâb akaid, fıkıh ve özellikle bid'at ve hurafelerle mücadele konusunda İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenecek yeni bir hareket başlatmış, Vehhâbilik adıyla gelişen bu hareket daha sonra siyasi bir nitelik kazanıp Suudi Arabistan Kralığı'nın kurulmasında etkin rol oynamıştır. Öte yandan İbn Teymiyye'nin görüşleri, özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika'dan Hint Okyanusu'na kadar çeşitli İslâm ülkelerinde ıslah, yenilik ve tecdid hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Ahmed b. Hanbel'den sonra Hanbelî mezhebine en büyük canlılık ve yenileşmeyi sağlayan kişilerden biri olan İbn Teymiyye, bugün sadece Hanbelî mezhebi coğrafyasında değil bütün İslâm dünyasında etkisini sürdürmekte olup hayatı, görüşleri ve mücadelesi hakkında pek çok eser yazılmıştır.

Eserleri. Hayatı mücadele ve hapislerle geçen İbn Teymiyye'nin yine bu mücadelesinin bir parçası olarak çeşitli konularda birçok eser telif ettiği, hatta İslâm dünyasının en velûd müelliflerinden biri olduğu bilinmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Teymiyye'nin eserlerinin bir listesini *Esmâ'ü mü'ellefâti Şeyhîlislâm İbn Teymiyye* (nşr. Selâhaddîn el-Müneccid, *MMADm.*, XXVIII [1372/1953], s. 371-395; Beyrut 1403/1983) adlı kitabında vermiş (ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, II, 125-127; *Suppl.*, II, 119-126), bazı çağdaş araştırmacılar da onun kaynaklarda adı geçen 702 eserini saymışlardır (*es-Şâri-*

mû'l-meslûl, neşredenlerin girişi, I, 71-152). Muhammed İbrâhim eş-Şeybânî müellifin Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut kitaplarının isimlerini, çeşitli ilim dallarına ayırarak ve baskılarına da işaret ederek *Mecmû'atü mü'ellefâti Şeyhîlislâm İbn Teymiyye* adıyla bir kitapta toplamıştır (Küveyt 1414/1993). İbn Teymiyye'nin neşredilen belli başlı eserleri şunlardır:

A) Akaid ve Kelâm. 1. el-'Akîdetü'l-Vâsıtiyye. Muhtasar bir risâle olup Vâsıt kadılarından Radyüddin el-Vâsıtî'nin isteği üzerine yazılmıştır (Kahire 1320, 1323, 1365; Cidde 1402/1982; Riyad 1415/1995, 1416/1996; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1374/1955; nşr. Mustafa el-Âlim, Dımaşk 1385/1965; Riyad 1387/1967; Cidde 1986). Bu risâleyi Muhammed Hafîl Her-râs (Cidde 1400/1980; Riyad 1414/1993, 1416/1995; es-Sakbe 1415/1995), Muhammed Sâlih el-Useymin (Riyad-Cidde 1416/1995) ve Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân *Şerhu'l-'Akîdeti'l-Vâsıtiyye* (Dımaşk 1414/1994), Abdülazîz b. Nâsır er-Reşîd *et-Tenbîhâtü's-seniyye 'ale'l-'Akîdeti'l-Vâsıtiyye* (Riyad 1400/1980, 1416/1995), Abdurrahman Nâsır es-Sa'dî *et-Tenbîhâtü'l-laîfe fî mâ ihtevet 'aleyhi'l-Vâsıtiyye mine'l-mebâhîsi'l-münîfe* (Riyad 1380/1960) ve Zeyd b. Abdullah Âlü Feyyâz *er-Ravzatü'n-nediyye: Şerhu'l-'Akîdeti'l-Vâsıtiyye* (Riyad 1414/1994) adıyla şerhetmişlerdir. Merlin Swartz risâleyi "A Seventh-Century (A. H.) Sunnî Creed: The 'Aqîda Wâsıtiyya of Ibn Taymiyya" başlığıyla İngilizce'ye (*Humoniora Islamica*, I [The Hague-Netherlands 1973], s. 91-131), Henri Laoust *La profession de foi d'Ibn Taymiyya* adıyla Fransızca'ya (Paris 1986) tercüme etmiştir. **2. Minhâcî's-sünne*** (I-IV, Bulak 1321-1322, kenarında *Muvâfakatü şahîhi'l-menkûl li-şarîhi'l-ma'kûl* olarak; I-IX, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1406/1986). Şâ'nın ve Kaderiyye'nin kelâmî görüşlerini red amacıyla yazılan eseri Zehebî *el-Müntekâ min minhâcî'l-îtidâl fi nakzî kelâmi ehli'l-i'tizâl* (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1374/1954; Riyad 1409, 1413/1993) ve Abdullah b. Muhammed el-Ganîmân *Muhtasarü Minhâcî's-sünne li'bn Teymiyye* (I-II, Medine 1410/1990; Riyad 1415/1995) başlığıyla ihtisar etmişlerdir. Ali b. Muhammed el-İmrân, *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-hadîsiyye min Minhâcî's-sünneti'n-nebeviyye* adlı eserinde (Mekke 1417/1996) *Minhâcî's-sünne*'de bulunan bazı konu ve kuralları incelemiştir. **3. Muvâfakatü şahîhi'l-menkûl* li-şâ-**

rîhi'l-ma'kûl (*Muvâfakatü şarîhi'l-ma'kûl li-şahîhi'l-menkûl, Der'ü te'ârûzi'l-aql ve'n-naql*). Akaid, kelâm ve fıkıh usulü gibi klasik İslâmî ilimlerin temel tartışma konularından biri olan akıl-nakil çatışmasıyla ilgili bir kitaptır. Eser önce eksik olarak basılmış (I-IV, Bulak 1321-1322; *Minhâcî's-sünne*'nin kenarında, I-II, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd – Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1370/1951; Beyrut 1405/1985), daha sonra Muhammed Reşâd Sâlim tarafından çeşitli nüshalarına dayanılarak *Der'ü te'ârûzi'l-aql ve'n-naql* adıyla tam neşri yapılmıştır (I-XI, Riyad 1399/1979, 1403/1983). **4. İktizâ'ü's-sırâti'l-müstakîm (li-)muhâlefeti aşhâbi'l-cahîm** (Kahire 1325; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1369/1950; nşr. Ahmed Hamdî İmâm, Cidde 1400/1979; nşr. İsmâüddin Seyyid es-Sabâbitî, Kahire 1992). Selef akidesini savunup bid'at ehlinin görüşlerini reddeden bu eseri Muhammed Ömer Memon *Ibn Taymiyya's Struggle Against Popular Religion* adıyla İngilizce'ye tercüme etmiş (Paris 1976), Abdurrahman Abdülcebbar da bazı ilâve ve çıkarmalar yaparak *Mühezzebü İktizâ'i's-sırâti'l-müstakîm* adıyla yeniden düzenlemiştir (Medine 1400/1980). **5. es-Şârimü'l-meslûl 'alâ şâtîmi'r-Resûl** (Haydarâbâd 1322; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Tanta 1379/1961; Beyrut 1975; Beyrut 1398/1978; I-III, nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halvânî – Muhammed Kebîr Ahmed Şüdrî, Beyrut 1417/1997). Asıl konusu Hz. Peygamber'e dil uzatan kişiye verilecek ceza olmakla birlikte iman, nifak, küfür, zimmîlerin ahdi bozmaları, cihad, mürted, münâfık, zındık ve yol kesicilerin cezası; Allah'a, peygamberlere ve ashaba sövmenin cezası gibi hususlar da eserde ele alınmıştır. **6. el-'Akîdetü'l-Hameviyye** (Kahire 1320, 1323). *el-Fetva'l-Hameviyyetü'l-kübrâ* adıyla da basılan eser (Kahire 1372/1952; nşr. Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza, Mekke 1351, 1400/1980; Cidde 1403/1983; nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1387/1967; nşr. Şerîf Muhammed Fuâd Hazzâ, Kahire 1411/1991; nşr. Hamed b. Abdülmuhsin et-Türeycîrî, Riyad 1419/1998), İbn Teymiyye'nin 698 (1299) yılında Hamalılar'ın akıdeyle ilgili çeşitli sorularına verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Muhammed Sâlih el-Useymin, bazı bölümlerini özetleyip bazı ilâveler yaparak suretiyle eseri *Fethu Rabbi'l-berîyye bi-telhîsi'l-Hameviyye* adı altında ihtisar etmiştir (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmak-

sûd, Riyad 1416/1995, s. 94-197; *el-Kavâfi-dû't-tayyibât fi'l-esmâ' ve's-sıfât* içerisinde). **7. er-Risâletü't-Tedmüriyye** (*Tahkîku'l-işbât li'l-esmâ' ve's-sıfât ve hakîkâtü'l-cem' beyne'l-kader ve's-şer'*, *el-Akîdetü't-Tedmüriyye*). Allah'ın sıfatlarıyla ilgilidir (nşr. İsmâil b. İbrâhim, Kahire 1325; Kahire 1372/1954; Beyrut - Dimaşk 1391/1971; nşr. Muhammed b. Avde es-Sevî, Riyad 1405/1985, 1416/1995, 1417/1996). Fâlih b. Mehdî Âlû Mehdî eseri *et-Tuĥfetü'l-Mehdiyye: Şerĥu'r-Risâleti't-Tedmüriyye* adıyla şerhetmiştir (Riyad 1385/1965, 1414/1993). **8. el-İmân** (Kahire 1325; Dimaşk 1381/1960; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut - Dimaşk 1381/1961; nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Demmâm 1401/1980; nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl, Beyrut 1406/1987; nşr. Muhammed ez-Zübeydî, Beyrut 1414/1993). **9. el-İstigâse** (Kahire 1323; nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987; nşr. Ebû Huzeyfe Mahmûd İmâm Mansûr, Tanta 1407/1987). Eser *Telhîşu Kitâbi'l-İstigâse el-mâ'rûf bi'r-Red 'ale'l-Bekrî* (Kahire 1346; nşr. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ali Accâl, Medine 1417/1997), *el-İstigâse* (*Mecmû'atü'r-resâ'ilü'l-kübrâ* içerisinde, Kahire 1323, I, 470-475) ve *el-İstigâse fi'r-red 'ale'l-Bekrî* (nşr. Abdullah b. Düceyn es-Sehlî, Riyad 1417/1997) adlarıyla da basılmıştır. **10. el-Furkân beyne evliyâ'i'r-rahmân ve evliyâ'i's-şeytân** (nşr. Mahmûd Abdülvehhâb Fâyid, Kahire 1325, 1367; Riyad 1390/1970; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dimaşk 1382/1962; nşr. Muhammed Ebû'l-Vefâ Abd, Kahire 1386/1966; nşr. Kusay Muhîbüddin el-Hatîb, Kahire 1387/1967; nşr. Ahmed Hamdî İmâm, Cidde 1401/1981; nşr. Hüseyin Yûsuf el-Gazzâl, Beyrut 1402/1982, 1404/1983; nşr. Abdurrahman Abdülkerîm Yahyâ, Riyad 1414/1994; nşr. Hâzim Ali Behcet el-Kâdî, Mekke 1415/1995). **11. Me'âricü'l-vuşûl ilâ mâ'rifeti usûli'd-dîn ve fûrû'ihî kad beyyenehü'r-Resûl** (Kahire 1318, 1340; Riyad 1412/1991). **12. en-Nübüvvât** (Kahire 1346, 1386/1966; Bathâ 1346; Beyrut 1402/1982; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1982). **13. Beyânü telbisi'l-Cehmiyye fi te'sisi bide'ihimi'l-kelâmiyye ev nakžu te'sisi'l-Cehmiyye** (nşr. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım, Mekke 1391-1392/1971-1972). **14. et-Tuĥfetü'l-'Irâkıyye fi'l-a'mâlî'l-'arâkıyye** (nşr. Muhammed Münîr ed-Dimaşkî, Kahire 1344; Bağdad, ts.). Eser *et-Tuĥfetü'l-'Irâkıyye fi'l-a'mâlî'l-'arâkıyye* adıyla da neşredilmiştir (nşr. Tâhâ Halîl el-Hayyâlî, Bağdad 1401/1980).

15. Risâle fi'l-kelâm 'ale'l-fitra (Kahire 1333). *el-Fitra* adıyla da anılan eseri (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1988) Geneviève Gobillot, *L'épître du discours sur la fitra* (*Risâle fi'l-Kalâm 'alâ'l-Fitra*) de Taqi'l-din Ahmad Ibn Taymiya adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (*Annales islamologiques*, XX [le Caire 1984], s. 29-33). **16. İzâhu'd-delâle fi 'umûmi'risâle ve't-ta'rif fi ahvâli'l-cin** (Kahire 1341, 1343; nşr. Muhammed Şâkir eş-Şerîf, Kahire 1407/1987). **17. el-Cevâbü'l-bâhîr fi züvvâri'l-meĥâbir** (nşr. Süleyman b. Abdurrahman es-Sânî, Kahire 1377/1957; nşr. Muhammed eş-Seymî Şehhâte, İskenderiye 1994; nşr. Muhammed Eymen eş-Şebrâvî, Beyrut 1417/1997). **18. el-Hasene ve's-seyyi'e** (nşr. Muhammed Cemîl Gâzî, Kahire 1391/1971, Cidde 1406/1986; nşr. Muhammed Osman el-Huşţ, Beyrut 1405/1985). **19. Kitâbü'r-Red 'ale'l-Aĥnâ'i** (Kahire 1346; Riyad 1417/1997; *Telhîşu Kitâbi'l-İstigâse*'nin kenarında). **20. er-Risâletü'l-Ba'albekkiyye** (nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî - Muhammed Hüseyin Nuaymî, Kahire 1328, *Resâ'il Tûrâşıyye* içerisinde). **21. el-Vâşi'a beyne'l-halk ve'l-hak** (Kahire 1323, 1340, 1415/1995; Riyad 1405/1985). Jean R. Michot eseri *Les intermédiaires entre Dieu et l'homme* adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (*Fetwas du shaykh de l'Islam Ibn Taymiyya* -I- içerisinde, Paris 1996). **22. el-Kâ'ide-tü'l-Merrâküşıyye** (nşr. Nâsir b. Sa'd er-Reşîd - Rıza Nu'mân Mu'tî, Riyad 1401/1981). Şerjul Haque tarafından "The Qâ'ida Marâküşıya of Ibn Taimiya" adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (*Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*, Leiden 1965, s. 293-318). **23. Şerĥu'l-'Akîdeti'l-İşfahâniyye** (nşr. Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, Kahire 1328, 1329; nşr. Es'ad Ahmed, Kahire 1385/1965; nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1386/1966; Riyad 1415/1995). **24. Kâ'ide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle** (Kahire 1327, 1331; nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1904, 1988; nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1373/1954; nşr. Atıyye Muhammed Sâlim, Cidde 1377/1958; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1389/1970, 1979; nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut, ts.; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dimaşk, ts.). **25. Kâ'ide fi hükmi mes'eleti'l-kazâ ve'l-kader reddin 'alâ ba'zi'z-zimmiyyîn** (nşr. Mahmud Efendi, İzzeddin İbn Gânim'in *Telbisü İblîs* kitabıyla birlikte, Riyad, Kahire 1323). **26. er-Risâletü'l-ĥudsiyye** (Kahire 1320). **27. er-Risâle-**

tü'l-medeniyye fi tahkîki'l-mecâz ve'l-hakîka fi şifâtü'llâhi Te'âlâ (Kahire 1346, 1372/1952). **28. 'Arşü'r-rahmân ve mâ verede fihi mine'l-âyât ve'l-eĥâdiş** (Kahire, ts.). *el-'Arşıyye* adıyla da basılmıştır (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). **29. Risâle fi 'ilmi'z-zâhir ve'l-bâtin** (Kahire 1343/1924). **30. el-Kelâm 'alâ kavlihi Te'âlâ "İnne hâzâ le-sâhîrânî"** (nşr. Nâsir b. Sa'd er-Reşîd, *Mecelletü'l-Baĥşi'l-'ilmî ve't-tûrâş*, II [Mekke 1399/1979], s. 265-278). **31. Mecmû'a-tü't-tevhîd** (Kahire 1375/1955, 1401/1981; Devha 1390/1970). **32. Mezhebü's-selefi'l-kadîm fi tahkîki mes'eleti kelâmil-lâhi'l-kerîm** (Kahire 1349/1931). **33. el-Mesâ'ilü'l-Mardîniyye** (nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dimaşk 1384/1964). **34. el-Kazâ ve'l-kader** (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1991). Ayrıca *Sü'âlân fi'l-kazâ ve'l-kader* adıyla da neşredilmiştir (nşr. Ebû'l-Mecd Harek, Kahire 1413/1993). **35. el-Kelâm 'alâ hakîkati'l-İslâm ve'l-İmân** (nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî eş-Seybânî, Riyad 1409/1989). **36. el-Beyânü'l-mübîn fi ahvâri'l-cin ve's-şeyâtîn** (Kahire 1994). **37. eş-Safediyye** (nşr. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad 1396/1976). **38. Kâ'ide fi'r-red 'ale'l-Gazzâlî fi't-tevekkül** (nşr. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, Riyad 1416/1995). **39. et-Tevekkül 'alellâh ve'l-aĥz bi'l-esbâb** (nşr. Ebû'l-Mecd Harek, Kahire 1992). **40. Derecâtü'l-yakîn** (Kahire 1323, 1342). **41. Kâ'ide mühimme fi rahmeti Ehli's-sünne** (nşr. Hâlid Ebû Sâlih, Riyad 1414/1994). **42. Merâtibü'l-irâde** (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). **43. er-Risâletü'l-ekme-liyye fîmâ yecibü lillâhi min şifâti'l-kemâl** (nşr. Ahmed Hamdî İmâm, Cidde 1983). **44. et-Tevhîd ma'a ihlâşü'l-'amel ve'l-veĥi lillâh 'azze ve celle** (nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Dimaşk-Beyrut 1407/1987). **45. el-Furkân beyne'l-hak ve'l-bâtil** (nşr. Hüseyin Yûsuf Gazzâl, Beyrut 1983). **46. er-Risâletü't-tis'iniyye** (nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Aclân, Riyad 1409). **47. el-Mu'cizât ve'l-kerâmât ve envâ'u havâriki'l-âdât ve menâfi'uhâ ve mazârruhâ** (nşr. Ebû Abdullah Mahmûd b. İmâm, Tanta 1986). **48. Beyânü'l-kelâmi'l-müveşşih fi beyânü'l-merrâmi'l-aĥsâ** (Lahor 1879). **49. Şerĥu kelîmât min Fütûhi'l-ġayb** (Riyad 1381, X, 455-549, *Mecmû'u fetâvâ* içinde, Cidde 1984, s. 79-189, *Câmi'u'r-resâ'il* içinde, nşr. İyâz Abdüllatif İbrâhim, Bağdad 1987). **50. Kitâbü'l-Esmâ' ve's-sıfât** (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1418/1998).

B) Kıraat ve Tefsir. 1. *Muḫaddime fi uşûli't-tefsîr* (nşr. Cemîl eş-Şattî, Dımaşk 1355; Kahire 1370/1950; nşr. Adnân Zer-zûr, Küveyt 1391/1971; Beyrut 1392/1972; nşr. Muhammed Mahmûd Nassâr, Kahire 1988). Tefsir usulüyle ilgili genel kurallardan ve müfessirler arasındaki çeşitli ihtilâflardan bahseden eser İbn Kesîr, Zerkeşî ve Süyûtî gibi müelliflerin temel kaynaklarından biri olmuştur. 2. *Deḳâ'ıku't-tefsîr (el-Câmi' li-Tefsiri'l-İmâm İbn Teymiyye)* (I-VI, nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Beyrut-Dımaşk 1978-1980, 1404/1984, 1406/1986; Cidde- Beyrut-Dımaşk 1406/1986). 3. *el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-te'vîl* (Kahire 1367). 4. *Mecmû'atü tefsiri Şeyhilislâm İbn Teymiyye* (nşr. Abdüssamed Şerefeddin, Bombay 1374/1954). A'lâ, Şems, Leyl, Alak, Beyyine ve Kâfirûn sûrelerinin tefsiridir. 5. *et-Tefsîrû'l-kebîr* (nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1408/1988). 6. *et-Tibyân fi nüzûli'l-Kur'ân* (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). 7. *Cevâbü ehli'l-İlm fi tafzîli âyâtî'l-Kur'ân* (Kahire 1322). 8. *Risâle fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Delhi 1295, 1344/1925). 9. *et-Tefsîrû'l-mevzû'î* (nşr. Abdurrahman Umeyre, Kahire 1994). 10. *Risâle li'bn Teymiyye, Ecâbe fihâ 'an es'ile fi 'ilmi'l-kırâ'ât* (nşr. Muhammed Ali Sultânî, *Mecelletü'l-buhûşî'l-İslâmiyye*, XIII [Riyad 1405], s. 179-205). 11. *Tefsîru sûreti'l-İhlâş* (Kahire 1325, 1985, 1987; Riyad 1961; Küveyt 1395; nşr. Abdülalî Abdülâl Hâmid, Bombay 1407/1987; Beyrut, ts.). 12. *Tefsîru sûreti'n-Nûr* (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî, Kahire 1344, neşreden *Risâle fi'l-Kur'ân* adlı eseriyle birlikte; Beyrut 1983). Ayrıca *Fevâ'id müstenbaṭa min sûreti'n-Nûr* adıyla da neşredilmiştir (Delhi 1295/1878). 13. *Tefsîrû'l-Mu'avvizeteyn* (nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). 14. *Cevâbü ehli'l-İlm ve'l-İmân bi-tahkîki mâ aḫbere bihi Resûlü'r-raḫmân min enne "Kul hüvellâhu eḫad ta'dîlû şülüse'l-Kur'ân"* (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Kahire 1323, 1325, 1376/1956; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1405; Riyad 1413). 15. *Fetvâ Şeyhilislâm İbn Teymiyye fi kavli'n-nebî "Ünzile'l-Kur'ân 'alâ seb'ati aḫruf ve me'l-murâd bi-hâzihî's-seb'a"* (nşr. Abdülmeddî Zekeriyâhî, Kahire 1324, Zehebî'nin *er-Ruḫâtü's-şîḳâṭ* kitabıyla birlikte). 16. *Tefsîru âyâtin eşkelet 'alâ keşîrin mine'n-nâs* (nşr. Abdülazîz b. Muhammed el-Halîfe, Riyad 1417/1996).

C) Hadis. 1. *Erba'üne ḫadişen* (Kahire 1341; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahi-

re 1936; nşr. Mahmûd Emîn en-Nevâvî, Tâif 1378/1958; nşr. Abdülazîz es-Seyrevân, Beyrut 1406/1986). İbn Teymiyye'nin rivayet ettiği bu kırk hadis sayesinde onun kendilerinden hadis aldığı hocalarının isimleri de öğrenilmiş olmaktadır. 2. *'İlmü'l-ḫadîş* (nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut 1985). 3. *el-Kelimü't-tayyibe min ezḳârî'n-nebî* (nşr. Muhammed Hacı el-Bosnevî, Kahire 1340, 1349; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Riyad 1400/1980; Dımaşk 1403/1983; nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Beyrut 1405/1985; nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî, Kahire, ts.). 4. *Risâle fi şerḫi ḫadîsi Ebî Zer* (Kahire 1324/1906). *İn'âmü'l-Bârî fi şerḫi ḫadîsi Ebî Zerri'l-Gifârî* adıyla da yayımlanmıştır (nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Bombay 1407). 5. *Şerḫu ḫadîsi'n-nüzûl* (Kahire 1366; Dımaşk 1381/1961). *Risâle Sü'âl fi ḫadîsi'n-nüzûl ve cevâbuhû* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Hamîs, Riyad 1414/1993) ve *Şerḫu ḫadîsi "Yâ 'ibâdî inni ḫarramtü'z-zulme 'alâ nefsi"* (nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Beyrut 1413/1992) adlarıyla da basılmıştır. 6. *Eḫâdişü'l-kuşşâş* (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Dımaşk 1405/1985; Beyrut 1988; nşr. Ahmed Ali Bâcûr, Kahire 1413/1993). 7. *el-Eḫâdişü'z-za'ife ve'l-bâtîle* (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1410/1989). 8. *el-Eḫâdişü'l-mevzû'a* (nşr.

Mahmûd el-Arnaût, Küveyt 1988). 9. *Risâle fi's-sünne* (nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1404). 10. *Şerḫu ḫadîsi "İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyât"* (Riyad 1400/1980; nşr. Abdullah b. Haccâc, Kahire 1401).

D) Fıkıh. 1. *Şerḫu'l-'Umde fi'l-fıḫh* (I, nşr. Su'ûd b. Sâlih el-Utayşân, Riyad 1413/1993; II-III, nşr. Sâlih b. Muhammed el-Hasan, Riyad 1413/1993; I-III, nşr. Sâlih b. Muhammed el-Hasan, Riyad 1413/1993). *Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin el-'Umde* adlı kitabının sadece ibadetler kısmına dair bir şerḫ olup bazı konular geniş bir tarzda incelenmiştir. 2. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi işlâhî'r-râ'î ve'r-ra'iyye*. Devletin esas teşkilât ve idaresiyle ilgili olup birçok defa basılmış (Bombay 1306/1888; Kahire 1322, 1969; nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr – Ahmed Zekî Atıyye, Kahire 1951, 1971; nşr. Muhammed Abdullah es-Semân, Medine 1379/1960; nşr. Muhammed Mübârek, Beyrut 1966; nşr. Kusa Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1387/1968; nşr. Muhammed İbrâhîm – Muhammed Aşûr, Kahire 1971; *Mecmû'ü fetâvâ* içerisinde, Riyad 1383, XXVIII, 244-397), başta Türkçe olmak üzere pek çok dile çevrilmiştir (İng. trc. Omar A. Farrukh, *Ibn Taymiyya on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence*, Beirut 1966, 1970; Fr. trc. Henri Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Ta-*

Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2889)



imiyâ, Beyrut 1948; T trc. Âşik Çelebi, *Mî'râcû'l-ayâle ve minhâcû'l-adâle* [bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1556; Refsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1006; TSMK, Hazine, nr. 1768, Revan, nr. 1610, Kadızâde Mehmed Efendi, *Tâcû'r-resâil ve minhâcû'l-vesâil* [bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1926; Âşir Efendi, nr. 327; Hüsvrev Paşa, nr. 308, 309]; Seyyid Abdullah Cemâleddin Edirnevî [Kahire 1319]; Abdülkadir Kabakçı, *İslâm'da İdâri Siyaset* [İstanbul 1977]; Ömer Rıza Doğrul, "Siyâset-i Şer'iyeye" [*Sebîlür-reşâd*, XIII/333, 1331, s. 160-161; XIII/334, 1331, s. 169-171; XIII/335, 1331; s. 180-182; XIII/338, 1331; s. 207-209]; Kemal Solak, *İslâm'da İdare Edenler ve Edilenler* [İstanbul 1974] ve Vecdi Akyüz, *Siyaset, es-Siyâsetü's-şer'iyeye* [İstanbul 1985]). **3.** *el-Hisbe fi'l-İslâm* (Kahire 1318, 1323, 1340; Medine 1390/1970; Riyad 1412/1992; nşr. Abdülazîz Rebâh, Dimaşk 1387/1967; nşr. Salâh İzâm, Kahire 1396/1976; nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Riyad 1980; nşr. Muhammed İbrâhîm en-Nâsır, Mekke 1404; *Mecmû'ü Fetâvâ* içerisinde, Riyad 1412/1991, XXVIII, 60-120). Eser çeşitli dillere çevrilmiştir (İng. trc. Muhtar Holland, *Public Duties in Islam, The Institution of the Hisba*, London 1983; Fr. trc. Henri Laoust, *Le traité sur la hisba d'Ibn Taymiyya, RÊL*, LII [Paris 1984], s. 25-108; T trc. Vecdi Akyüz, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, İstanbul 1989). **4.** *Risâle fi menâsiki'l-haç* (Kahire 1324; 1368, M. Reşîd Rızâ'nın *Menâsikü'l-haç: Ahkâmühü ve hükümühü* adlı kitabıyla birlikte; nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). Eser ayrıca *Mensekü'l-İmâm İbn Taymiyye li'l-haç ve'l-umretü'l-cedîde* (nşr. Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Âlüşseyh, Mekke 1414/1994) ve *Ehemmü'l-ahkâm fi menâsiki'l-haç ve'l-umre 'alâ hedyi hayri'l-enâm* (Tâif 1380/1960) adlarıyla da neşredilmiştir. **5.** *el-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker* (nşr. Muhammed Cemîl Gâzî, Kahire 1379; Cidde 1400/1979; nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1404/1984; nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Cidde 1406/1986; T trc. Cemaleddin Sancar, *İyiliği Emretmek Kötülükten Alıkoymak*, İstanbul 1987). **6.** *el-İhtiyârâtü'l-ilmîyye* (Kahire 1326; *İhtiyârâtü Ahmed b. Taymiyye*, Dimaşk 1330). **7.** *el-'Ubûdiyye fi'l-İslâm, Tefsîru kavillâhi Te'âlâ "Yâ eyyühe'n-nâsü'büdû rab-beküm"* (nşr. Kusay Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1387/1967, 1396/1976, 1398/1977; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş,

Dimaşk 1382/1962, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1400/1979; nşr. Muhammed Münîr ed-Dimaşki, Riyad 1404/1984). **8.** *el-'İbâdâtü's-şer'iyeye ve'l-fark beynehâ ve beyne'l-bida'iyye* (Kahire 1341; nşr. Bedr el-Bedr, Demmâm 1407). **9.** *Hilâfî'l-ümme fi'l-İbâdât ve mezâhibü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (Kahire 1325, 1349; nşr. Osman Cüm'a Damîriyye, Tâif 1410/1990). **10.** *Risâle fi sünnetü'l-cüm'a* (nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhîm, Kahire 1323; nşr. Abdülhamîd Şânûha, Cidde 1407/1987). **11.** *Hakikatü's-şiyâm* (nşr. Muhammed Nâsîrüddin el-Elbânî, Beyrut 1390/1969; Cidde 1406/1986). **12.** *İkâmetü'd-delîl 'alâ ibtâlî't-tahlîl* (Kahire 1328). *Beyânü'd-delîl 'alâ bu'lânî't-tahlîl* adıyla da neşredilmiştir (nşr. Feyhân b. Şâli b. Atîk el-Matîrî, Medine 1416/1996). **13.** *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-halî bi't-talâk* (nşr. Muhammed b. Ahmed Seyyid Ahmed, Mekke 1408/1988). **14.** *Risâle fi's-semâ' ve'r-rağs* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübâra* içerisinde, Kahire 1323). Jean R. Michot *risâleyi Musique et danse selon Ibn Taymiyya* adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (Paris 1991). **15.** *Risâle fi ziyâreti Beyti'l-Makdis* (*Kâide fi ziyâreti Beyti'l-Makdis*) ve *mâ verede fihâ min ehâdiş* (Kahire 1323). **16.** *Ziyâretü'l-ku-bûr ve'l-istincâd bi'l-makbûr* (Kahire 1340; Riyad 1413/1992, 1416/1995). **17.** *Naẓariyyetü'l-'ağd* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1368). **18.** *Fetvâ İbn Taymiyye fi'l-kıyâm li'l-muşhaf ve takbîlîhi ve câlihî 'inde'l-ğabr* (Kahire 1349; nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1382/1962). **19.** *Fetvâ's-sûfiyye ve'l-fukarâ'* (Kahire 1327, 1348). *es-Sûfiyye ve'l-fukarâ'* adıyla da basılan eseri (nşr. Muhammed Cemîl Gâzî, Cidde 1400/1980) T. Homerin *Ibn Taimiyya's al-Sûfiyah wa-al-Fuqarâ* başlığıyla İngilizce'ye çevirmiştir (*Arabica*, XXXII/2 [Leiden 1985], s. 219-244). **20.** *el-Mezâlimü'l-müştereke* (Kahire 1323, 1330, 1340). **21.** *el-Emvâlü'l-müştereke* (nşr. Dayfullah b. Yahyâ ez-Zehrânî, Mekke 1406/1986). **22.** *el-'İşyânü'l-müsellağ ev katâlü ehli'l-bağy fi devleti'l-İslâm ve mevkıfû'l-hükkâm minh* (nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1992). **23.** *Fetâvâ'n-nisâ'* (nşr. İbrâhîm Muhammed el-Cemel, Riyad 1403/1983, 1406/1986; nşr. Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî, Beyrut 1987). **24.** *Kâide muhtaşara fi vücûbi tâ'atillâhi ve resûlihî ve vülâti'l-umûr* (nşr. Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin el-İbâd el-Bedr, Riyad 1414/1994, 1416/1995). **25.** *Nasîha zehebiyye ile'l-cemâ'ati'l-İslâmiyye: Fetvâ fi't-tâti*

ve'l-bey'a (nşr. Meşhûr Hasan Süleyman, Riyad 1410/1990). **26.** *el-Hilâfe ve'l-mülk* (nşr. Hammâd Selâme, Zerkâ 1988). **27.** *Ahkâmü 'uşâti'l-mü'minîn* (nşr. Mer-vân Kecek, Kahire 1985). **28.** *Fıkhu'l-Kitâb ve's-Sünne ve ref'u'l-harâc 'ani'l-ümme* (nşr. Ferîd b. Emîn el-Hindâvî, Beyrut 1986). **29.** *Fıkhu'n-nisâ' fi'z-zevâc ve'l-işre ve'n-nüşûz ve't-talâk* (nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1989).

E) Fıkıh Usulü. **1.** *el-Müsevvede fi uşûli'l-fıkıh* (nşr. Muhammed Muhyiddin el-Hatîb, Beyrut, ts.; Kahire 1384/1964, 1983; nşr. Ahmed b. İbrâhîm ez-Zervâ, Riyad 1405). İbn Taymiyye'nin dedesi Mecdüddin İbn Taymiyye tarafından yazılmaya başlanmış olan esere babası Ebü'l-Mehâsin Şehâbeddin ilâvelerde bulunmuş ve müellif müsveddelere bazı bilgiler eklemişse de bu yazıları temize çekmeye fırsat bulamamıştır. İbn Taymiyye'nin ölümünden sonra öğrencilerinden Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Harrânî müsveddeleri temize çekerek eseri düzenlemiştir. Kitapta geçen "şeyhünâ" ifadesiyle Takıyyüddin İbn Taymiyye, "vâlidü şeyhinâ" ile babası kastedilmiş olup bu ifadelerin anılmadığı metin kısımları ise dedesine aittir. **2.** *el-Kavâ'idü'n-nürâniyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1970; Riyad 1400/1980, 1404/1983; nşr. Nâsır b. Abdullah el-Meymân – Ahmed Abdullah b. Humeyd, Mekke 1416/1996). Fıkıh kaidelere dair olan eser klasik fıkıh kitapları sistematığına göre tasnif edilmiş olup her konuyla ilgili hukukî kurallar verildikten sonra fakihlerin ihtilâfları çeşitli örneklerle açıklanmıştır. **3.** *Nağdü merâtibi'l-icmâ'* (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, Kahire 1357, İbn Hazm'ın *Kitâbü Merâtibi'l-icmâ'* ile birlikte; Beyrut 1399/1978, 1982). **4.** *el-İstihsân ve'l-kıyâs* (Kahire 1320; nşr. George Makdisi, "İbn Taimiyya's Autograph Manuscript on Istihsan: Materials for the Study of Islamic Legal Thought", *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*, Leiden 1965, s. 446-479). **5.** *el-Kıyâs fi's-şer'î'l-İslâmî* (Kahire 1329, 1346; Beyrut 1395/1975, 1982). *Mâne'l-kıyâs* (nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhîm, Kahire 1323, *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübâra* içerisinde) ve *Risâle fi'l-kıyâsi'l-uşûli* (Kahire 1323) adıyla da yayımlanmıştır. **6.** *Ref'u'l-melâm 'ani'l-e'immeti'l-â'lâm* (Kahire 1318, 1323; Medine 1380/1960; nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dimaşk 1384/1964; Riyad 1403/1983; nşr. Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Kahire- Beyrut 1411/1991; Medine, ts.; T trc. Hayreddin Karaman, *İslâm*

Hukukunda Mezhepler içerisinde, İstanbul 1971, s. 35-74). **7. Cevâbü İbn Teymiyye fi şihhati mezhebi ehli'l-Medîne** (Kahire 1341). *Şihhatü usûli mezhebi ehli'l-Medîne* adıyla da basılmıştır (Beyrut, ts.). **8. Tarîku'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-mâ'mûl: bi-mâ'rifeti'l-kavâ'id ve'd-âvâbi' ve'l-usûli'l-muhtâr min kütübi İbn Teymiyye** (nşr. Cemâa Abdurrahman b. Nâsir es-Sa'dî, Kahire 1413/1993).

F) Dinler ve Mezhepler Tarihi. **1. el-Cevâbü's-şahîh* li-men beddele dine'l-Mesîh** (I-IV, Kahire 1322, 1349, 1964; Cidde 1390/1970). Hıristiyanlığa reddiye mahiyetinde olup Sayda Piskoposu Pavlus'a (Paul) nisbet edilen bir risâleye cevap olarak yazılmıştır. Kitap, Thomas F. Michel tarafından *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyye's Al-Jawab al-Sahih* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (New York 1984). **2. Fetvâ fi'n-Nuşayriyye** (nşr. ve Fr. trc. M. Saint Guyard, JA, XVIII [1871], s. 158-198). *Risâletü İbn Teymiyye fi'r-red 'ale'n-Nuşayriyye* adıyla da yayımlanmıştır (Kahire 1323). **3. Kavâ'idü'l-edyân** (nşr. İbrâhim Muhammed el-Cemîl, Riyad 1410/1989). **4. Zemmü hamisi'n-Naşârâ li-Şeyhîlislâm İbn Teymiyye** (nşr. Velfîd b. Abdurrahman b. Muhammed Âlî Feriyyân, *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, XLIV [Riyad 1405], s. 357-378).

G) Felsefe ve Mantık. **1. er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*** (nşr. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî, Bombay 1368/1949; Lahor 1976; nşr. Refîk el-Acm, Beyrut 1993). Aristo mantığına reddiye niteliğinde olan eseri Celâleddin es-Süyûtî *Cehdû'l-kariha fi tecridi'n-naşiha* adıyla ihtisar etmiş, daha sonra da buna çeşitli ilâveler yaparak *Şavnü'l-mantık* adlı kitabını meydana getirmiştir (iki eseri birlikte nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut, ts., *Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye*; nşr. Suâd Abdürrezâk – Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire 1970). **Wael B. Hallaq** bu kitabı *Cehdû'l-kariha'yı İbn Taymiyya Against the Greek Logicians* adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Oxford 1993). **2. Nakzü'l-mantık*** (Kahire 1328; nşr. Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza – Süleyman b. Abdurrahman es-Sânî, Kahire 1370/1951, 1988). **3. Buğyetü'l-mürtâd fi'r-red 'ale'l-mütefelsife ve'l-Karâmi'ta ve'l-Bâtıniyye** (Kahire 1329; nşr. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveys, Medine 1408/1988, 1415/1995). **4. er-Red 'alâ felsefeti İbn Rüşd el-Hafîd** (Kahire 1328/1910).

H) Diğer Eserleri. **1. Risâle ile's-Sultân el-Meliki'n-Nâsır fi şer'i't-Tâtâr** (Kahire 1319, 1346; nşr. Selâhaddin el-Mü-

neccid, Beyrut 1397/1967). **2. Emrâzü'l-ğalb ve şifâ'ühû** (Kahire 1386/1966). **3. Cem'u kelimeti'l-müslimîn ve vücûbü i'tişâmihim bi-hablillâhi'l-metin** (Bağdad 1332). **4. er-Risâletü'l-Kubrusiyye (Hitâb li-Sercüvân Meliki Kubrus)** (Kahire 1366; nşr. Ali es-Seyyid Subh el-Medenî, Riyad 1390/1970; Cidde 1399/1979, 1406/1986). **5. Risâle fi Mu'âviye b. Ebî Süfyân** (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1400/1979). **6. Su'âl fi Yezîd b. Mu'âviye** (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, *MMYAdm.*, XXXVIII/3-4 [1383/1963], s. 452-464, 672-678). **7. Menâkıbü's-Şâm ve ehli'hî** (nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Dimaşk 1370; Dimaşk-Beyrut 1403/1982; Beyrut 1405). **8. el-Vaşıyyetü'l-câmi'a li-hayri'd-dünyâ ve'l-âhire** (Kahire 1367). **9. el-Vaşıyyetü's-suğrâ (Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kubrâ** içerisinde, Kahire 1323). **10. el-Vaşıyyetü'l-kubrâ: Risâletü Şeyhîlislâm İbn Teymiyye ilâ etbâ'i 'Adî b. Müsâfir el-Ümevî** (nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamd el-Hamûd, Ahsâ 1408/1987; nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr – Osman Cum'a Damîriyye, Taif 1408/1987). **11. el-İstikâme** (I-II, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1403/1983). **12. el-Hulefâ'ü'r-râşidîn** (Tanta 1412/1992). **13. Müferrîgu'l-kulûb** (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Kahire 1415/1995). **14. Risâletü İbn Teymiyye fi'l-ğyibe, su'âl fi'l-ğyibe ve'l-cevâb 'anhâ** (Kahire 1341). *el-Ğyibe* adıyla da basılmıştır (nşr. Mahmûd İmâm Mansûr, Tanta 1986). **15. Mecmû'atü resâ'il fi'l-hicâb ve's-sifûr** (Riyad 1417/1997). **16. Tezkiyetü'n-nefs** (nşr. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî, Riyad 1415/1994). **17. Mes'ele fi'l-kenâ'is** (nşr. Ali b. Abdülazîz b. Ali eş-Şibl, Riyad 1416/1995). **18. İşârâtün la'ife** (Küveyt 1980; nşr. Muhammed Münîr ed-Dimaşki, Dimaşk-Riyad 1404/1983, 1408/1987). **19. Kâ'ide fi'l-mahabbe** (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1987). **20. et-Tevbe** (nşr. Abdullah Haccâl, Kahire 1990; nşr. Ebû Üsâme Muhyiddin Abdülhamîd, Cidde 1414/1994). **21. Re'sü'l-Hüseyn** (İmâm et-Taberî'nin *İstihâdû'l-Hüseyn* adlı eseriyle birlikte, Beyrut 1406/1985, s. 181-215). **Eser Mekânü re'si'l-Hüseyn** adıyla da yayımlanmıştır (nşr. Ebû Ya'lâ Muhammed eş-Şebrâvî, Beyrut 1417/1997). **22. Dîvânü Şeyhîlislâm İbn Teymiyye** (nşr. Muhammed Abdürrahîm, Beyrut 1991).

İbn Teymiyye'nin eserleri ayrıca birtakım mecmualar içerisinde toplanarak basılmıştır. *Câmi'u'r-resâ'il* (I-II, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1389/1969,

1984; Cidde 1405/1984); *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kubrâ* (I-II, nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhim, Kahire 1323, 1341, 1385/1966; nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Cidde 1368); *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il* (I-V, nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1341-1349, 1412/1992; Beyrut 1403/1983); *el-Fetâvâ'l-kubrâ* (Kahire 1329; I-V, nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1384/1965); bütün eserlerini ihtiva eden *Mecmû'u Fetâvâ* Şeyhîlislâm Ahmed İbn Teymiyye* (I-XXXVII, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Riyad 1381-1386/1961-1967, 1412/1991; Beyrut 1386/1967) ve *Mecmû'atü'l-fetâvâ li-Şeyhîlislâm Takıyyiddin Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî* (I-XXXVII, nşr. Âmir el-Cezzâr – Enver el-Bâz, Mansûre-Riyad 1418/1997) bunlara örnek olarak gösterilebilir. İbn Teymiyye'nin Mısır'da verdiği fetvalar *el-Fetve'l-Mısrıyye* adıyla bir araya getirilmiş olup Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Ali el-Ba'î bunları *Kitâbü'l-Fetâvâ (et-Teshîl)* adlı eserinde ihtisar etmiştir (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, baskı yeri yok, 1368; nşr. Abdülmecîd Selîm, Beyrut 1949, 1407/1987). *Mecmû'u fetâvâ*, Tehvid Yayınları tarafından İbn Teymiyye Külliyyatı (I-III, İstanbul 1986-1988) adıyla Türkçe'ye çevrilmeye başlanmışsa da tamamlanamamıştır. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ, *el-Hâvî fi tahrici ehadîsi Mecmû'atü'l-fetâvâ* adlı eserinde (Beyrut 1415/1995) *Mecmû'u fetâvâ'nın* hadislerini tahrir etmiştir.

Literatür. **A) Biyografik Çalışmalar.** Şemseddin İbn Abdülhâdî el-Makdisî, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi menâkıbü Şeyhîlislâm Ahmed İbn Teymiyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1356); Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-aliyye fi menâkıbü Şeyhîlislâm İbn Teymiyye* (nşr. İsmâil el-Ensârî, Riyad 1390/1970; nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1996); **Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, el-Kevâkibü'd-dürriyye fi menâkıbü İbn Teymiyye** (Kahire 1329; nşr. Necm Abdurrahman Halef, Beyrut 1406/1986); **Safıyyüddin el-Haneffî el-Buhârî, el-Kavlü'l-celî fi tercemeti's-Şeyh Takıyyüddin İbn Teymiyye el-Hanbelî** (Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, *Cilâ'ü'l-ayneyn fi muhâkemeti'l-Ahmedeyn* ile birlikte, Bulak 1298); Muhammed Yûsuf Kokan Ömerî, *İmâm İbn Taymiyya* (Urduca, Madras 1959); Muhammed Behcet el-Baytâr, *Hayâtü Şeyhîlislâm İbn Teymiyye, muhâdarât ve makâlât ve dirâsât* (Dimaşk 1960); Muhammed Saîd İsmâil, *Mihrecânü'l-İmâm İbn Teymiyye* (baskı yeri yok,

1382/1963); Abdüsselâm Hâşim Hâfız, *el-İmâm İbn Teymiyye* (Kahire 1389/1969); İbrâhîm b. Ahmed el-Gayyânî, *Nâhiye min hayâtî Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1395/1975); Selâhaddin el-Müneccid, *Şeyhülislâm İbn Teymiyye: Sîretühû ve aḥbâruhû 'inde'l-mü'errihîn* (Beyrut 1976); Muhammed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye: Hayâtühû ve 'aşruhû, ârâ'ühû ve fıkhuḥ* (Kahire, ts.; T trc. Osman Keskiöğlü, *Şeyhülislâm Ahmed İbni Teymiyye*, İstanbul 1987; Nusrettin Bolelli v.dğr., *İmam İbn-i Teymiyye*, İstanbul 1988); Muhammed Yûsuf Mûsâ, *İbn Teymiyye* (Kahire, ts.); Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Hâş bi-hayâtî Şeyhülislâm el-Hâfız Ahmed b. Teymiyye* (Ar. trc. Saîd el-A'zamî en-Nedvî, Küveyt 1403/1983; T trc. Yusuf Karaca, *İslâm Önderleri Tarihi: İbn Teymiyye*, İstanbul 1992); Sâib Abdülhamîd, *İbn Teymiyye, hayâtühû ve 'akâ'idühû* (Beyrut 1414/1994); Abdurrahman en-Nahlâvî, *İbn Teymiyye* (Dimaşk 1406/1986); Sa'd Sâdik Muhammed, *Şeyhülislâm İbn Teymiyye: İmâmü's-seyf ve'l-kalem* (Riyad 1407/1987); Kâmil Muhammed Muhammed Uveydâ, *Ebû'l-'Abbâs Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye: Şeyhülislâm* (Beyrut 1413/1992); Abdülmün'im Abdürradî el-Hâşimî, *İbn Teymiyye: el-'Âlimü'l-cerî'* (Dimaşk 1414/1993); Buḥûşü'n-nedveti'l-'âlemiyye 'an Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve 'amâlihi'l-hâlide (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâf, Riyad 1412/1991, 1418/1997).

B) İbn Teymiyye'nin Görüşleriyle İlgili Olarak Lehinde ve Aleyhinde Yazılan Eserler. Takıyyüddin es-Sübki, *Şifâ'ü's-sekâm fi ziyâreti Hayri'l-enâm* (Haydarâbâd 1305), *ed-Dürretü'l-mudîyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye* (Dimaşk 1347) ve *er-Resâ'ilü's-Sübkiyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye ve tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye* (Beyrut 1403/1983); Şemseddin İbn Abdülhâdî, *eş-Şârimü'l-münkî fi'r-red 'ale's-Sübki* (Kahire 1318/1900; Beyrut 1405/1985; nşr. Ebû Abdurrahman es-Selefi, Beyrut 1412/1992); Şehâbeddin İbn Cebel el-Halebî, *el-Hakâ'iku'l-celiyye fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye fimâ evredühü fi'l-fetve'l-Hameviyye* (nşr. Tâhâ ed-Desûki Hubeysî, Kahire 1987); İbn Nâsirüddin ed-Dimaşki, *er-Reddû'l-vâfir 'alâ men ze'ame bi-enne men semmâ İbn Teymiyye "şeyhülislâm" kâfir* (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1393/1973, 1400/1980); Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *eş-Şehâdetü'z-zekiyye fi sendâ'il-e'imme 'alâ İbn Teymiyye* (nşr. Necm Abdurrahman

Halef, Beyrut 1404/1983); Dâvûd b. Süleyman el-Hâlidî, *Şulhu'l-iḥvân min ehli'l-îmân ve beyânü'd-dîni'l-kayyim fi tebrî'eti İbn Teymiyye ve İbni'l-Kayyim* (Bombay 1306); Ebû Bekir Hâmid el-Mihdâr, *el-Kavlü'l-kayyim mimâ yervîhi İbn Teymiyye ve İbni'l-Kayyim* (Cidde 1406/1986); Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn fi muḥâkemeti'l-Aḥmedeyn* (Kahire 1278; Bulak 1298); Yûsuf en-Nebhânî, *Şevâhidü'l-ḥaḳ fi'l-istiğâse bi-seyyidi'l-ḥaḳ* (Kahire 1323); Ebû'l-Meâlî es-Sülemî, *Gâyetü'l-emânî fi'r-red 'ale'n-Nebhânî* (Kahire 1325); Dâvûd b. Süleyman b. Circis el-Bağdâdî, *Kitâbu Şulhi'l-iḥvân* (Bombay 1306/1889); Muhammed Mehdi el-Kâzîmî, *Minḥacü's-şer'îa fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye* (Necf 1346); Mansûr Muhammed Muhammed Uveys, *İbn Teymiyye leyse selefiyyen* (Kahire 1970); Seyyid el-Cümeylî, *Münâzarâtü İbn Teymiyye ma'a fuḳahâ'i 'aşrihi* (Beyrut 1405/1985); Süleym el-Hilâlî, *İbn Teymiyye el-müfterâ 'aleyh* (Amman 1405); Abdurrahman eş-Şerkâvî, *İbn Teymiyye: el-Fakihü'l-mu'azzeb* (Kahire 1410/1990); Ali b. Ali el-Harbî, *Keşfü'l-estâr li-ibtâli id-dî'â'i fenâ'in-nâr el-mensûb li-Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve tilmîzihî İbn Kayyim el-Cevziyye* (Mekke-Riyad 1410/1990); İbnü's-Şeyh el-Hazzâmîn (Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîf), *et-Tezkire ve'l-i'tibâr ve'l-intisâr li'l-eb'râri difâ'an İbn Teymiyye* (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Ahsâ 1988); Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *er-Red 'alâ İbn Teymiyye min kelâmi's-Şeyhi'l-ekber Muḥyiddin İbni'l-'Arabî* (Dimaşk 1402/1981, 1413/1993); Takıyyüddin el-Hisnî, *Fetvâ fi İbn Teymiyye* (Brockelmann, GAL, II, 117; diğer bazı çalışmaları için bk. Takıyyüddin es-Sübki, neşredeninin girişi, s. 12).

C) Çeşitli Konulardaki Görüşleriyle İlgili Çalışmalar. Muhammed el-Mübârek, *ed-Devle ve nizâmü'l-ḥisbe 'inde İbn Teymiyye* (Dimaşk 1387/1967); İbrâhîm Halîl Bereke, *İbn Teymiyye ve cühûdühü fi't-tefsîr* (baskı yeri yok, 1971; Beyrut - Dimaşk 1984); Muhammed Seyyid el-Celyend, *el-İmâm İbn Teymiyye ve mevkiühû mine't-te'vil* (Kahire 1393/1973; Cidde 1983); Ebû'l-Hasan İbnü'l-Lahhâm, *el-İhtiyârâtü'l-fıkhiyye min fetâvâ Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî, Beyrut 1369/1950; nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Riyad 1399/1979); Muhammed Hüsnî ez-Zeyn, *Manḥiku İbn Teymiyye ve menhecühü'l-fikrî* (Beyrut

1979); Abdurrahman b. Sâlih el-Mahmûd, *Mevkîfü İbn Teymiyye min kadâyâ 'aşrihi* (Riyad 1400/1980). *Mevkîfü İbn Teymiyye mine'l-eşâ'ire* (Riyad 1416/1995); Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* (doktora tezi, 1980, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak.); Muhammed Reşâd Sâlim, *Muḳârene beyne'l-Ğazzâlî ve İbn Teymiyye* (Küveyt 1400/1980); Sabrî el-Mütevellî, *Menhecü İbn Teymiyye fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire 1401/1981); Abdüllatif Muhammed Abd, *Dirâsât fi fikri İbn Teymiyye* (Kahire 1981); Mahmûd Sa'd et-Tıblâvî, *Mevkîfü İbn Teymiyye min felsefeti İbn Rüşd* (Kahire 1401/1981, 1409/1989) ve *et-Taşavvuf fi türâsi İbn Teymiyye* (Kahire 1984; T trc. Ali Durusoy, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, İstanbul 1989); Muhammed Hanîf Nedvî, *'Aḳliyyâtü İbn Teymiyye* (Lahor 1981); Mustafa Hilmi, *İbn Teymiyye ve'l-taşavvuf* (İskenderiye 1403/1982); Muhammed Halîl Herrâs, *Bâ'isü'n-nehdâti'l-İslâmiyye: İbn Teymiyye es-Selefi, nakdühü li-mesâliki'l-mütekelimîn ve'l-felâsife fi'l-ilâhiyyât* (Tanta 1372/1952, 1405/1985; Beyrut 1404/1984); Sâlih b. Abdülazîz Âlu Mansûr, *Uşûlü'l-fıkḥ ve İbn Teymiyye* (Kahire 1985); Meryem Abdurrahman Abdullah Zâmil, *Mevkîfü İbn Teymiyye mine'n-Naşrâniyye* (Mekke 1405/1985); Hamd b. Muhammed b. Sa'd el-Feriyân, *Ârâ'ü İbn Teymiyye fi'l-ḥukm ve'l-idâre* (Riyad 1405); Abdülazîz el-Âbidî et-Ticânî, *el-'Aḳidetü's-şahîḥa beyne's-şûfiyye ve İbn Teymiyye* (Kahire 1985); Nâsır b. Muhammed el-Humejd, *İbn Teymiyye ve menhecühü ve eşeruhü fi't-tefsîr* (Riyad 1405/1985); Mâcid İrsân el-Kalânî, *el-Fikrû't-terbiyevî 'inde İbn Teymiyye* (Amman 1985); Kadriyye Abdülhamîd Şehâbeddin, *Mevkîfü Şeyhülislâm İbn Teymiyye mine'l-menzile fi mesâ'ili'l-'akide* (Mekke 1404-1405); As-sâf Abdülazîz el-Gumârî, *el-Manḥik 'inde İbn Teymiyye* (Kahire 1985); Abdurrahman b. Abdullah ed-Debbâsî, *İbn Teymiyye: Menhecühü ve ihtiyârâtühü'l-fıkhiyye fi'l-cinâyât ve'l-ḥudûd* (Riyad 1406); Mahmûd Sayd el-Kürdî, *Eserü'l-Kur'ân 'alâ menhecî't-tefkîri'n-naḳdî 'inde İbn Teymiyye* (Bingazi 1986); Subhî Abdülhamîd Muhammed Abdülkerîm, *İbn Teymiyye ve'l-ḳurâ't* (Kahire 1986); Ahmed b. Muhammed Bennânî, *Mevkîfü'l-İmâm İbn Teymiyye mine't-taşavvuf ve's-şûfiyye* (Mekke 1406/1986); Hammû Nakkârî, *el-Menhecîyyetü'l-uşûliyye ve'l-manḥiku'l-Yûnânî min ḥi-*

İlâli Ebî Hâmid el-Gazzâlî ve İbn Teymiyye (Rabat 1987-1988); Muhammed b. Abdülvehhâb b. Süleyman, *el-Mesâ'il elletî lahhaşahâ Şeyhülislâm Muhammed b. Abdilvehhâb min fetâvâ İbn Teymiyye* (nşr. Fidâ es-Seyyid Abdülmaksûd el-Eserî, Riyad 1408/1988); Muhammed Harbî, *İbn Teymiyye ve mevkîfûhû min ehemmi'l-fırâk ve'd-diyânât fi'âşrihî* (Beyrut 1407/1987); Süûd b. Sâlih el-Utayşân, *İbn Teymiyye ve menhecühû fi'l-fukh* (Medine 1407); Şevki Beşîr el-Mecîd, *Nakdû İbn Teymiyye li't-taşavvuf* (Hartum 1987); Fevziyye Rîzâ Hayyât, *el-Ehdâfû't-terbiyetü's-sülûkiyye 'inde Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (Mekke 1408/1987); Muhammed Sennân Seyf, *el-Hilâf fi'l-kavâ'idî'l-uşûliyye el-müte'allika bi-delâleti'l-elfâz min hayşü's-şumûl ve 'ademihî ve mevkîfû Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (Medine 1408); Râşid el-Gannûsî, *el-Ğader 'inde İbn Teymiyye* (Tunus 1989); Muhammed b. Abdülazîz el-Avâcî, *İ'câzû'l-Kur'ân 'inde Şeyhülislâm İbn Teymiyye ma'a'l-mukârane bi-Kitâbi İ'câzî'l-Kur'ân li'l-Bâkıllânî* (yüksek lisans tezi, 1414/1993, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Ahmed Mahmûd el-Cezzâr, *el-Velâye beyne'l-Cilânî ve İbn Teymiyye* (Kahire 1410/1990); Ömer Ferruh, *İbn Teymiyye el-müctehid beyne aĥkâmî'l-fukahâ' ve ĥacâtî'l-müctema'* (Beyrut 1411/1991); Hasan Kûnâkâtâ, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyye 'inde'l-İmâm Ahmed b. Teymiyye* (Demmâm-Riyad 1415/1994); Abdürradî Muhammed Abdülmuhsin, *Menhecü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a fi'r-red 'ale'n-Naşârâ: Dirâse 'ilmiyye min hilâlî cühûdî'l-İmâm İbn Teymiyye* (Kahire 1412/1992); Ebû Bekir b. Abdülazîz el-Bağdâdî, *en-Nehy yektazî'l-fesâd beyne'l-'Alâ'î ve İbn Teymiyye* (Demmâm 1414/1993); İbrâhim Ukaylî, *Tekâmülü'l-menhecî'l-mâ'rifi 'inde İbn Teymiyye* (Mariland 1415/1994); Abdülkâdir b. Muhammed Atâ Süffî, *el-Uşûl elletî benâ 'aleyhâ el-mübtedî'atü mezhebehüm fi's-şifât ve'r-red 'aleyhâ min kelâmi Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (1415/1994, doktora tezi, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]); Nedîm Kârv, *el-Ĥaĥ ve'l-İmân fi kelâmi İbn Teymiyye* (Dimaşk-Beyrut 1415/1994); Abdullah b. Yûsuf el-Aclân, *Fetâvâ mühimme min ecvibeti Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (Riyad 1414/1994); Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsû'atü fikhî İbn Teymiyye* (Riyad 1415/1994); Rîzk Yûsuf eş-Şâmî, "İbn Teymiyye: Maşâdiruhû ve menhecühû fi

taĥlîlîhâ" (MMMA, XXXVIII/1-2 [Kahire 1415/1994], s. 183-269); Süleyman b. Sâlih el-Gusn, *A'mâlû'l-kulûb 'inde Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (Riyad 1416/1995); Ahmed Mevâvî, *Teysîrû'l-fikhî'l-câmi' li'l-iĥtiyârâtî'l-fikhîyye li-Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (Demmâm 1416/1995); Hâlid Abdurrahman el-Ak, *el-Uşûlû'l-fikriyye li'l-menâhicî's-selefiyye 'inde Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (Beyrut 1415/1995); İbtisâm bint Uveyd b. İyâz el-Mutarrafi, *Tercihâtü Şeyhülislâm İbn Teymiyye fi'n-nikâh* (baskı yeri yok, 1417/1996); Abdullah b. Reşîd b. Muhammed el-Hûşânî, *Menhecü Şeyhülislâm İbn Teymiyye fi'd-da' ve ilellâhi Te'âlâ* (Riyad 1417/1996); Nâcî b. Hasan b. Sâlih Hudayrî, *el-Ĥisbe: en-Nazariyye ve'l-'ameliyye 'inde Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (Medine 1417/1996); Muhammed b. Ahmed es-Sâlih, *Fikhü'l-üsre 'inde'l-İmâm Şeyhülislâm İbn Teymiyye fi'z-zevâc ve âşârihî* (Riyad 1416/1996); Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Feryevâî, *Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve cühûdühû fi'l-ĥadîş ve 'ulûmihî* (I-IV, Riyad 1416/1996); Salih Özer, *İbn Teymiyye'nin Minhâcî's-sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri* (1998, doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Meryem Muhammed İvaz b. Lâden, *Devru İbn Teymiyye fi'l-cihâd zidde'l-Moğûle'l-İlhâniyyîn min 661 ilâ 728* (Mekke 1403/1983); Takıyyüddin el-Hisnî, *Def'u şübehi men şebbehe ve temerrede ve nesebe zâlîke ile'l-İmâm Ahmed* (Kahire 1931).

D) Batı Dillerinde İbn Teymiyye Üzerine Yapılan Çalışmalar. Henri Laoust, *Essais sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya* (I-II, Le Caire 1939; Ar. trc. Muhammed Abdülazîm Ali, *Naẓariyyâtü Şeyhülislâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâ',* İskenderiye 1396/1976); "Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiya" (*Mélanges Maspero*, III [Le Caire 1937], s. 431-438); "Une risala d'Ibn Taimiya sur le serment de répudiation" (*BEO*, VII [1937-1938], s. 215-236); *Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiya* (Le Caire 1939); "La biographie d'Ibn Taimiya d'après Ibn Kâtîr" (*BEO*, X [1943], s. 115-162); "Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides" (*RÉI*, XXVIII [1960], s. 1-71); "Une fetwâ d'Ibn Taimiya sur Ibn Thumart" (*BIFAO*, LIX [Le Caire 1960], s. 158-184); "L'influence d'Ibn Taimiya" (*Islam: Past Influence*

and Present Challenge içerisinde, *Mélanges W. Montgomery Watt*, Edinburgh 1979, s. 15-33); "Le réformisme d'Ibn Taymiya" (*IS*, I/3 [1962], s. 27-47); "L'influence d'Ibn Taymiyya" (*Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh 1979, s. 15-33); George Makdisi, "The Tanbih of Ibn Taymiya on Dialectic: The Pseud 'Aqilian Kitâb al-Farq" (*Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leiden 1972, s. 285-294); "Ibn Taymiya: A Süfi of the Qâdiriya Order" (*AJAS*, I [Leiden 1974], s. 118-129); Charles D. Matthews, "A Muslim Iconoclast (Ibn Taymiyyah) on the Merits of Jerusalem and Palestine" (*JAOS*, LVI [1936], s. 1-21); Donald P. Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" (*SI*, XLI [Paris 1975], s. 93-111); "The Historical and Historiographical Significance of the detention of Ibn Taymiyya" (*Middle East Studies*, IV [Cambridge 1973], s. 311-327); Alfred Morabia, "Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du ġihâd médiéval" (*BEO*, XXX [Damas 1978], s. 85-100); "Ibn Taymiyya, les juifs et la Tora" (*SI*, XLIX [Paris 1979], s. 91-122; L, s. 77-107); Majid Irsan al-Kaylani, *Ibn Taymiya on Education: An Analytical Study of Ibn Taymiya's Views on Education* (University of Pittsburgh, 1981); Victor Emmanuel Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor* (Chicago-California 1983); Abdul Azim Islahi, *Economic Concepts of Ibn Taimiyyah* (Leicester 1988); Khaliq Ahmad Nizami, "The Impact of Ibn Taymiyya on South Asia" (*Journal of Islamic Studies*, I [1990], s. 120-149); Wael B. Hallaq, "Ibn Taymiyya on the Existence of God" (*Acta Orientalia*, LII [Copenhagen 1991], s. 49-69); Niels Henrik Olesen, *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya* (Paris 1991); a.mlf., "Etude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263-1328) et de Martin Luther (1483-1546) sur le culte des saints" (*RÉI*, L [Paris 1982], s. 175-206); Binyamin Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition" (*MW*, LXXXII/3-4 [1992], s. 256-273); a.mlf., "Ibn Taymiya and the Doctrine of 'Ismaĥ" (*The Bulletin of the Henry Martin Institute of Islamic Studies*, XII/3-4, Haydarâbâd 1993, s. 21-30); Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus" (*Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1 [1994], s. 41-86); Bernard Weiss, "Ibn Taymiyya on Leadership in the Ritual Prayer" (*Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S.

Powers, London 1996, s. 63-71); Benjamin Jokisch, "İjtihād in Ibn Taymiyya's Fa-tāwā", s. 119-140 (*Islamic Law: Theory and Practice*, ed. Robert Glave, London 1997); Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyyah* (Islamabad 1973); Serajul Haque, *Imām Ibn Taymiyya and his Projects of Reform* (Dhaka 1403/1982); Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taymiyyah* (Jakarta 1991).

Fıkıh Görüşleri. İbn Teymiyye, Abbâsî Devleti'nin Moğollar tarafından ortadan kaldırılmasıyla müslümanların siyasî otoriteden yoksun hale geldiği, başta kültür ve medeniyet şehri Bağdat olmak üzere pek çok yerleşim biriminin tahrip edildiği, Haçlı saldırılarının devam ettiği, bid'at ehli veya sapık fırkaların iç isyanlara giriştiği ve ümmet içinde birçok yeni tartışma ve temayülü alevlendirdiği, mezhep taassubunun son derece yaygın olduğu, dinî ve siyasî her fırkanın kendi görüşlerinin üstün gelmesi için muhaliflerini yok etmeyi göze aldığı ve hurafenin alabil-diğine yayıldığı bir dönemde yaşamıştır. Hanbelî mezhebinin doktriner gelişimini büyük ölçüde tamamlayıp dört büyük Sünnî mezhebin istikrar kazandığı ve bölgede Hanbelîliğin bir hayli güçlü olduğu bir devirde ve bu mezhebe olan hizmetleriyle ünlü bir aile muhitinde yetişen İbn Teymiyye küçük yaştan itibaren köklü bir fıkıh eğitimi almış, mezhebin temel kaynaklarını okuyarak yetişmiştir. Bu kaynaklar arasında mezhep fıkının tedvininde önemli rol oynayan âlimlerden Ebû Bekir el-Hallâl'in, Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin ve dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye'nin eserleri başta gelir. Ancak İbn Teymiyye, kendi mezhebine ait eserler yanında diğer fıkıh ve kelâm mezheplerinin temel kaynaklarını da okumuş, özellikle felsefe ve tasavvuf literatürüne derinlemesine vâkıf olmuştu. Bu birikim sayesinde ki akaid, fıkıh, mezhepler tarihi, tasavvuf, felsefe ve mantık gibi çeşitli alanlarda eserler telif etmiş, dönemindeki gruplar arasında cereyan eden tartışmalara katılarak reddiyeler kaleme almış, çok defa bakış açısı ve tezi tartışmanın odağını teşkil etmiştir. İbn Teymiyye, fikirlerinde ve mücadelesinde ilhamını öncelikle Hanbelî kaynaklarından almış olmakla beraber doymak bilmeyen okuma ve araştırma arzusu neticesinde diğer mezhep ve fırkaların görüş ve delillerinden de yararlanarak daha kapsamlı bir bakış açısına ulaşmayı başarmıştır. Ona göre kelâmcılar sistemlerini sadece akıl, hadisçiler nakil, süfler ise irade üze-

rine kurmuşlardır. Kendisi akıl, nakil ve iradeyi bir bütün halinde uzlaştırmaya, bunlar arasında bir senteze ulaşmaya ve denge kurmaya çalışmıştır ki bu yaklaşım Henri Laoust'un ifadesiyle "muhafazakâr reformculuk" (*EL² [İng.]*, VIII, 953) adı verilebilir. İbn Teymiyye'ye göre şeriat kapsamlı bir kavram olup hem süflerin mânevî hakikatini, hem filozof ve kelâmcıların akli hakikatini hem de hukuku içine alır. Bundan dolayı sahih nakille aklın açık verileri anlamlı bir şekilde birbirine karşıt olamaz. İbn Teymiyye'nin akılla nakli uzlaştırma çabası, süflî ve filozoflara karşı Selefî geleneğin müdafaası anlamını taşıdığı gibi bazı naslar arasında çelişki veya akla (kıyas) aykırılık görüp te'vile, istihsan veya örf deliline giden fakihlere de bir cevap teşkil eder. Onun genel teorisinde ve islah projesinde merkezî bir öneme sahip olan icthad fikri ve taklid karşılığı da bu nakil-akıl uzlaşımı eksenine oturur. Kur'an, sahih sünnet ve eserle aklın açık ilke ve ön kabullerinin daima uyum içinde bulunacağını söyleyen İbn Teymiyye, bu iki kaynağın ferdi ve içtimaî dindarlığın inşası için yeterli olacağını sıkça tekrarlar. Ancak onun, nakli ve nasları merkeze alıp akla onu doğrulayan ve anlamlı kılan bir işlev yükleyerek bu iki kaynak arasında müslüman filozofların aksine bir iç hiyerarşi kurduğu da görülür. Öte yandan İbn Teymiyye hakkında tesbitler kolaylıkla yapılabilirse de dinî ve akli ilimlerin bunun gibi hemen her dalında birçok eser telif eden bu büyük İslâm âliminin dinî ilimlerin çeşitli alanlarındaki görüşlerini kategorik bir çerçeveye oturtmak belli zorluklar taşır. Onun eserlerinde yer alan ifadelerden hareketle bazı genellemelere gitmenin her zaman isabetli olmayacağı açıktır. İbn Teymiyye hakkında kaleme alınan eserlerde ona isnat edilen görüşler arasında zaman zaman bazı farklılıkların görülmesi de bundan kaynaklanır.

İbn Teymiyye'nin tefsir konusunda yaptığı çalışmalar Selefî tefsirin klasik örneklerini oluşturur. İslâm tarihinde ilk bid'atların Kur'an'ı yanlış anlamadan doğduğunu söyleyen müellif, bunun öncelikli şartının Allah'ın kitabını te'vil ve tahriften kaçınarak bu konuda Selef yolundan gitmek olduğunu söyler. Hz. Peygamber ve Selef tarafından yapılan açıklamaları bir tarafa bırakıp âyetlerin zâhirî ve lafzî mânalarına bâtinî-tasavvufî anlamlar yüklemeye yönelik çabaları veya sırf akla dayalı yorumları, belli bir görüşün müdafaasını yapan grupların âyetlere bu görüş-

leri doğrultusunda anlam yüklemelerini hep te'vil olarak nitelendirir ve şiddetle eleştirir. Kur'an-ı Kerim'i başından sonuna kadar tefsir ettiği bir eseri bulunmaması beraber, gerek medresedeki tefsir derslerinde gerek camideki vaazlarında ve gerekse günümüze kadar ulaşan tefsire dair eserlerinde öncelikle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye çalışmış, eğer herhangi bir âyeti tefsir eden başka bir âyet bulamazsa sünnetle, daha sonra da sahâbe ve tâbîilerin sözleriyle açıklamıştır. Tefsirde sünnete kaynağının mâsum olması sebebiyle ayrı bir önem atfetmiş, Selef arasındaki ihtilâfın ahkâmında bulunduğunu, tefsir alanında ise yok denecek kadar az olduğunu belirtmiştir. Onun tefsirinde esas olan bu hiyerarşi, genel Selefî çizgiyi yansıttığı gibi hadis ve fıkıh alanında izlediği metodolojiyle de uyum içerisindedir. Mücerret re'y ile Kur'an'ı tefsir etmeyi ise yine Selefîliğin bir gereği olarak haram görmüş ve bu şekilde davranan kişileri kendi arzularına uyan, bilgi sahibi olmadığı bir şeyin peşine düşen ve bunun sorumluluğunu yüklenen kişiler olarak nitelendirir. Her vesilesiyle Allah'ın kitabına ve O'nun resulünün sünnetine dönme fikrine vurgu yapan İbn Teymiyye, âyetlere anlam verirken Kur'an ile yaşanan hayat arasında sıkı bir irtibat kurmaya, bilhassa kendi döneminin problemlerini Kur'an âyetleri ışığında çözmeye ve ileri sürdüğü görüşleri âyet ve hadislerle temellendirmeye özel bir önem verir (tefsir hakkındaki görüşleri için bk. *Mecmû'ü fetâvâ*, XIII, 329-376).

Hadis konusunda "hâfız" derecesinde bir otorite sayılan İbn Teymiyye, dönemine kadar oluşan zengin hadis ve eser malzemesini gerek rivayet gerekse metin ve muhteva yönünde yakından tanıyacak geniş bir hadis bilgisine sahipti ve İslâm düşmanı çevrelerle bid'atçı grupların yanında çeşitli gruplaşmaların da uydurma hadislerin ve İsrâîliyat'ın hadis literatürüne girmesinde dahlinin bulunduğu görüşündeydi.

Allah'ın kitabı ile resulünün sünnetini şer'î nas olarak hukukî deliller hiyerarşisinin birinci sırasına yerleştiren İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın teşrîfî değerini zayıflatıcı görüşlere karşı en küçük bir tahammülü yoktur. Ayrıca müctehid imamlardan hiçbirisinin Hz. Peygamber'in herhangi bir sünnetine kasten aykırı hareket etmediğini belirterek onların Resûl-i Ekrem'in izinden gitmenin ve ona daima uymanın gerekliliği, peygamber dışındaki insanların sözlerinin ise alınabileceği gibi

terkedilebileceği hususunda ittifak ettiklerini söylemiştir. İbn Teymiyye'ye göre müctehid imamın sahih bir hadise aykırı icthadda bulunması, ancak Hz. Peygamber'in o sözü söylediğine inanmaları veya bu hadisle söz konusu meseleyi kastetmediğini zannetmeleri ya da bu hükmün mensuh olduğunu kabul etmeleri gibi hallerde söz konusu olabilir.

İbn Teymiyye mezhep taassubuna ve taklide saplanıp kalmamış, herhangi bir konunun hükmünü araştırırken o hususta mezheplerin görüşünün ne olduğundan ziyade o hükmün dayanak ve delillerinin ne olduğunu araştırmayı tercih etmiş, sahip olduğu zengin hadis ve eser malzemesi de bu konuda kendisine büyük kolaylık sağlamıştır. Onun zaman zaman mezhebinin hatta diğer mezheplerin genel kabullerinin aksine farklı görüşleri benimseyip savunması bu tutum ve çizgisinin tabii sonucudur. Kur'an ve Sünnet'i daha iyi anlamaya, bu iki kaynağı hayatın her alanında devreye sokmaya yönelik çabaları, döneminde iyice donuklaşmaya yüz tutmuş olan hukukî zihniyete yeni bir perspektif getirmiş ve icthad fikrini yeniden canlandırmıştır.

Kaynak değerini inkâr etmemekle birlikte İbn Teymiyye icmâi aşap dönemiyle sınırlandırmaktan yanadır. Sahâbenin icmâini da onların Hz. Peygamber'den vârit bir hadis üzerinde ittifak etmeleri şeklinde anlar ve bunu "kat'î icmâ" olarak nitelendirir. Dolayısıyla hiçbir kat'î icmâ nasla çelişmez ve kitap, sünnet ve icmâ arasında tam bir uyum gözlenir. Bu görüşüne paralel olarak İbn Teymiyye, Mâlikî fıkında daha etkin bir konuma sahip olan Medine ehlinin icmâini (amel-i ehl-i Medîne) dört kademe ele alır. Resûl-i Ekrem'den nakil değerine sahip icmâ ile Hz. Osman'ın şehid edilmesi öncesi döneme ait ameli ittifaka kaynak değeri yükler, delillerin çatışması halinde tercih kriteri olarak kullanır. İleri dönemlere ait icmâ iddialarına güvensizliği, biraz da çeşitli fırkaların ve aşırı görüşlerin ortaya çıkmasıyla dinî anlayışın saflığının bozulduğu kanaatine dayanır (*Mecmû'u Fetâvâ*, XX, 303-313). Zannî icmâ, ileri dönemlerde fakihlerin tümevarım yoluyla ulaştıkları sonuçtan ibaret olup neticede onların herhangi farklı bir görüşü bilmedikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zannî icmâ ile amel etmek câiz olsa bile ona dayanarak bir nas devre dışı bırakılamaz. İcmâ olduğu zannedilen pek çok hususta gerçekte icmâin bulunmadığını ileri süren İbn Teymiyye, talâkla ilgili konularda icmâ ger-

çekleştiği iddiasına rağmen çeşitli müctehidlerin veya mezheplerin aksi kanaatte olduklarını belirtir. Ona göre dört büyük müctehid imamın veya diğer bazı fakihlerin görüşlerinin bir noktada birleşmesi bağlayıcı bir icmâ niteliğinde olmadığı gibi bütün müslümanların ittifakıyla meydana gelmiş bir icmâ anlamına da gelmez. Müslümanların bir konuda ihtilâfa düşmesi halinde o meseleyi Allah'a ve Resulü'ne götürmeleri, Kitap ve Sünnet hangi görüşe delâlet ediyorsa ona uymaları gerekir. Ayrıca bir konuda icmâ bulunduğunu zanneden kişinin bu zannı onun adı geçen konuda ihtilâf bulunduğunu bilmemesine dayanmaktadır. O takdirde, hakkında sahih bir delil bulunmadığı, hatta Kitap ve Sünnet'e, sahâbeden gelen haberlere ve sahih kıyasa aykırı olduğu halde zayıf bir görüş üzerinde ümmet nasıl icmâ eder? (*Mecmû'u Fetâvâ*, XX, 10-14). İbn Teymiyye'nin bu görüşü ile Ahmed b. Hanbel'in, "Bir kimse herhangi bir konuda icmâ bulunduğunu iddia ederse bu yalandır; belki de insanlar ihtilâf etmişlerdir. Bu iddia Ebû Bekir el-Esam ile Bişr b. Gıyâs'ın iddiasıdır. Bilmiyoruz, belki de insanlar ihtilâf etmişler, fakat bu haber ona ulaşmamıştır" (*Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 438-439) sözü arasında hemen hemen hiçbir fark yoktur ve İbn Teymiyye'nin icmâ konusunda mezhep imamının kanaatini sürdürdüğünü göstermektedir. Ayrıca onun bu yaklaşımında, ümmet arasında icmâ bulunduğu kabul edilen bazı konularda farklı icthadlara ulaşmasını meşrulaştırma ve bu icthadlarının isabetli olduğunu ispat edebilme gayretlerinin de etkili olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye kıyası "birbirine benzer şeyleri birleştirmek, farklı şeyleri de ayı tutmak" şeklinde açıklayarak ve dinde sahih kıyasa aykırı hiçbir nassın bulunmayacağını söyleyerek âdeta fikhî kıyastan çok mantıkî kıyası ön plana çıkarmaktadır. Sahih kıyas aynı zamanda adaletle tâbi olmak demektir ve sahâbe ile tâbiinin kullandığı bir yoldur. Kıyas nassa aykırı düşünürse o takdirde fâsid kıyastan söz edilir. Bu sebeple de "musarrât" hadisinde olduğu gibi bir nassın kıyasa aykırılığını ileri süren veya icâre akdinde olduğu gibi bazı hukukî işlemleri kıyasa aykırı bulan fakihleri sert bir dille eleştirerek kıyasnas uyumuna fikhin çeşitli alanlarından örnekler verir. Kitap ve Sünnet merkezli bir fikrî oluşumun sözcülüğünü yapan İbn Teymiyye'nin diğer mezhepler (özellikle de Hanefiler ve Mâlikîler) tarafından da-

ha kolaylıkla kullanılan kıyas, özellikle de re'y karşısında çekimser hatta muhalif bir tavır sergilediği ve kıyası nas bulunmadığında başvurulabilecek istisnâî bir yol olarak gören Selefi-Hanbelî çizgiyi sürdürdüğü görülür. Nitekim Ahmed b. Hanbel ve hatta hocası İmam Şâfiî, diğer iki mezhep mensuplarını nassın bulunduğu yerde kıyasa başvurdukları için eleştirmişlerdir. İbn Teymiyye, delilleri araştırıp ilgili konuda herhangi bir nas bulunmadığına dair zann-ı gâlib meydana geldikten sonra kıyasa gitmenin câiz olduğunu ifade ederek mezhebin genel çizgisini savunur (*el-Müsevede*, s. 330-331). Ancak bir konuda nassın bulunup bulunmadığı veya ne ölçüde o konuya delâlet ettiği hususu sadece hadis bilgisiyle değil fakihin ve fikhî mezheplerinin metodolojisiyle de yakından bağlantılı, kısmen de sübjektif bir nitelik taşır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin bir taraftan fikhî kıyasa az başvururken diğer taraftan çeşitli din ve mezhep mensuplarıyla yaptığı cedel ve tartışmalarda mantıkî kıyası oldukça sık kullandığı görülür.

Genelde Hanbelî fakihlerinin, özellikle de İbn Teymiyye'nin Selef çizgisinde bir dinî anlayışı savunması, itikad sahasında akıl istidlâlin ve yorumun alanına bir daraltma getirirse de fikh alanında âdeta aksi yönde sonuç vermiştir. Çünkü Kur'an ve Sünnet merkezli bir metodoloji geliştirip diğer fikhî mezheplerinin bu iki kaynaktan hüküm çıkarma konusunda sonradan geliştirdikleri çeşitli metot ve delillere fazla sıcak bakılmaması, nasların fikhî olaylara nisbetle çok daha sınırlı kalması sebebiyle zorunlu olarak fikh alanına akla ve yoruma çok geniş bir yer bırakmıştır. Her ne kadar İbn Teymiyye, bunun bir akıl yürütme ve re'y faaliyeti değil nassın doğrudan veya dolaylı delâletini araştırmaktan ibaret olduğunu ifade eder ve geniş Kur'an ve hadis kültürüyle bunu destekler bir görüntü vererek nasların sınırlı olduğu tezini reddederse de yapılan iş, bir problemin veya çözüm önerisinin nasla ilişkilendirilmesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple İbn Teymiyye, ilk bakışta fikhî kıyasa ve geleneksel usul kurallarına fazla itibar etmiyor olsa da netice itibarıyla fikhin muâmelât alanında diğer fikhî mezheplerine göre daha esnek, değişikliğe açık bir tavır ortaya koymuştur. Öte yandan İbn Teymiyye'nin kıyas ve re'y konusundaki çekimser tavrının hukuk alanında yol açabileceği donukluğu maslahat düşüncesine geniş bir yer vererek hatta buna Hanefî ve Mâlikî-

ler'in istihsan ve akli tahsinini de içine alacak tarzda geniş bir içerik kazandırarak giderdiği görülür. İbn Teymiyye, maslahat metodunu belirli kural ve şartlara bağlayarak sıkça kullanırken mefedet karşısında maslahat yönünü tercih etme prensibi onun fıkıh usulündeki en önemli özelliklerinden biri haline gelmiş, bu sebeple de hukukî işlemlerde objektif ölçülerle yetinme yerine her davranışın sebep-sonuç ilişkisi içerisinde yol açabileceği muhtemel sonuçları göz ardı etmeyen, tarafların niyet ve maksadını da devreye sokan bir yaklaşım sergilemiştir. Şer'î kurallardan amacın bunların lafızları değil maksatları olduğunu belirten İbn Teymiyye, akidlerin yorumunda iç iradenin üstünlüğü ilkesini (sübjektif nazariye, irade hürriyeti teorisi) savunmuş, akid ve hukukî işlemlerde kast ve sâike öncelik tanıyan ve yol açabileceği olumsuz sonuçlara göre davranışlara değer biçen bir tavır ortaya koyarak Mâlikîler'le aynı çizgide yer almıştır. Bundan dolayı maslahat düşüncesi kadar sedd-i zerâi' ilkesi de İbn Teymiyye'nin metodolojisinde önemli bir yer tutar.

İbn Teymiyye'nin çeşitli fūrû-i fıkıh kollarında bazan kendi mezhebinin, bazan da bütün mezheplerin görüşlerinden farklı düşündüğü olmuştur. Meselâ İbn Teymiyye, mukayyet su ile (meyve suyu, gül suyu gibi) hadesten tahâretin, mesafenin uzun veya kısa olmasına bakılmaksızın her yolculukta dört rek'atlı namazların farzlarının iki rek'at olarak kısaltılmasının câiz olduğunu, kasten bir namazı terkeden kimsenin o namazı kazâ etmesinin câiz olmayıp bunun için tövbe etmesi ve çokça nâfile namaz kılması gerektiğini, tilâvet secdesi yapabilmek için tahâretin (abdest) şart olmadığını, cuma ve bayram namazı gibi namazların vaktinin geçmesinden korkan kişinin su bulunmasına rağmen hemen teyemmüm alarak namazı kılmasının câiz olduğunu, ramazanda akşam olduğu kanaatiyle, fakat gerçekte gündüz vakti yiyen kimsenin bu orucu kazâ etmesinin gerekmediğini, mestlerin iki ayağı tam bir şekilde kapatmış olma şartları bulunmadan üzerine mesh yapmanın câiz olduğunu, hayızlı kadının tavaf yapabileceğini, müslüman bir kişinin Ehl-i kitap'tan olan bir zimmîye vâris olabileceğini, süt emzirme sebebiyle sıhrî haramlığın doğmayacağını, süs amacıyla kullanılan gümüş takıların birbiriyle aynı fiyata değil de fazlaya satılabileceğini ve fiyattaki bu fazlalığın işçilik karşılığı olduğunu savunmuş ve bu görüşleriyle ulemânın çoğunluğuna aykırı düş-

tüğü gibi birçok tartışmayı da başlatmıştır (İbn Receb, II, 404-405; Mer'î b. Yûsuf, s. 141-145). Ancak İbn Teymiyye'nin fıkıh alanında en çok tartışılan görüşleri talâk konusuyla ilgili olanlardır. İbn Teymiyye, bir kişinin hanımını bir mecliste aynı anda üç talâkla boşaması halinde, hem kendi mezhebinin hem de diğer mezheplerin hâkim görüşlerinin aksine bununla üç talâkın değil sadece tek bir talâkın gerçekleşeceğini ve bunun geri dönüşü mümkün olan (ric'î) bir talâk sayılacağını, bu görüşünün kitaba ve Hz. Peygamber'in sünnetine daha uygun düştüğünü ileri sürmüştür. Yine İbn Teymiyye, üç talâkla boşanmış bir kadının tekrar eski kocası tarafından nikâhlanabilmesi için boşama şartıyla başka bir erkekle evlendirilmesini (tahlîl, hülle) reddetmiş, kadının âdet zamanında yapılan talâkların da hükümsüz olduğunu savunmuştur. Onun birinci görüşü genelde Hanbelîler'in, özelde İbn Teymiyye'nin sedd-i zerâie önem verip her türlü hiyele karşı gösterdiği sert muhalefetle, ikinci görüşü ise sünnete aykırılığı hukukî işlemin sonucunu değiştiren bir müeyyideye bağlanmış olmasıyla açıklanabilir. Talâk konusunda onun belki de en çok tepki toplayan ve hapsedilmesine yol açan görüşü ise yemin maksadıyla yapılan talâkın geçersiz olacağı, bunun talâk değil sadece yeminden cayma sayılacağı ve dolayısıyla boşama değil yemin hükümlerinin gerçekleşeceği görüşüdür. İbn Teymiyye, toplumda yaygın bir şekilde kullanılan ve pek çok ailevî problemin yaşanmasına sebep olan, "Şunu yaparsam veya yapmazsam hanımım boş olsun"; "Şunu alırsam, şunu yersem, şunu giyersem ... hanımım boş olsun" gibi sözlerin talâk amacıyla söylenmediğini, sadece söze güç ve kuvvet vermek için kullanıldığını, dolayısıyla vaad edilen iş gerçekleşmediği zaman talâkın değil yemin kefâretinin söz konusu olacağını ileri sürmüştür (talâkla ilgili görüşleri için bk. *el-Fetâva'l-kübrâ*, III, 3-177). Gerçekten bu görüş, mezheplerin meşhur olan genel kabullerine aykırı yeni bir yaklaşım ve ictihaddir. Bu görüş yüzyıllardır süren anlayış ve uygulamalara aykırı düştüğü, yargı kararlarını etkileyecek ve toplumda kargaşaya yol açabilecek bir boyuta ulaştığı için İbn Teymiyye'nin fetva vermesi yasaklanmış ve kendisi döneminin yöneticileri tarafından çeşitli defalar uyarılmıştır. Ancak İbn Teymiyye, bu konunun ictihadî bir mesele olduğunu ve yöneticilerin bu hususta kendisine müdahale etme hakkının bulunmadığını, ayrıca bir âli-

min ulaştığı bir hakikati yöneticilerden korkup gizlemesinin câiz olmadığını belirtmek kendi görüşünün savunmaya devam etmiştir (İbn Kesîr, XIV, 87, 97).

Öte yandan İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye* adlı eserinde ve diğer eserlerinde devlet nizamına olan ihtiyacı, devlet başkanına itaatın gerekliliğini, onun halkın vekil ve velisi olduğunu dile getirir. Ona göre yöneten - yönetilen ilişkisi temelde adalet esasına dayanır. Yöneticilerin temel görevi dinin ahkâmını muhafaza etmek, iyiliği emredip kötülükleri yasaklamak ve içtimâî nizamı korumaktır. Bütün İslâm düşünürlerinin ortaklaşa ifade ettiği bu hususlara İbn Teymiyye, hem genel ıslah projesinin bir parçası olduğu için hem de mevcut yöneticilere bir eleştiri getirmek amacıyla sık sık vurgu yapar. İbn Teymiyye'nin ifadelerinden, İslâm dünyasında aynı anda birden fazla halifenin bulunmasını câiz gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre imanın rûknü olan kelime-i şehâdet sadece Allah ve Resulü'ne itaat etmeyi gerektirir. Bu prensip ise kendilerine itaat edilmesi gereken imamların sayısına herhangi bir sınır koymak anlamına gelmez. İbn Teymiyye'nin hilâfetle ilgili görüşlerinde, içinde yaşadığı dönemin ve özellikle Bağdat'ın Moğollar tarafından işgaliye Abbâsî hilâfetinin son bulması, Anadolu, Suriye, Mısır ve diğer bazı İslâm ülkelerinde küçük devletlerin kurulması gibi tarihî sebeplerin etkili olduğu görülmektedir. Önceki dönem Hanbelî fakihlerinin hilâfet hakkındaki genel kanaatleri ise küçük müslüman devletlerin Abbâsî hilâfetinin himayesi altında toplanması doğrultusunda oluşmuştur.

İslâm vahyinin daha önce gelen Yahudilik ve Hıristiyanlığın yerine geçmek için nâzil olduğunu belirten İbn Teymiyye, bu noktadan hareketle bu dinlerin mensuplarının kendi kitaplarını tahrif ettiklerini belirtmiş ve sinagoglarla kiliselerin tamiiri veya yeniden inşası faaliyetlerine karşı çıkmıştır. Bu konuda da herhalde Moğol ve Haçlı saldırılarının devam ettiği, müslümanlarla gayri müslimler arasındaki karşılıklı güvenin sarsıldığı siyasî ve içtimâî şartların büyük etkisi olmuştur. İbn Teymiyye, İslâm toplumu içerisindeki çeşitli bid'at ve hurafelerle de mücadele ederek başta peygamberler olmak üzere evliyanın veya faziletli insanların takdis edilmesine, onlardan yardım istenmesine, dualarda aracı ve vesile kılınmalarına (tevessül), bu kişilerin kabirlerine ibadet amacıyla ziyaretler yapılmasına, özellikle çeşitli tarikatlara mensup şeyh veya mü-

ridlerin ibadet maksadıyla icra ettikleri zikir, mûsiki, raks uygulamalarına ve giyim kuşam konusundaki bazı davranışlarına karşı çıkmıştır. Bunlardan tevessül, mutasavvifin hal ve davranışları ile kabirleri ziyaret konularında çeşitli mektuplar, risâleler ve kitaplar yazmıştır. Bu hususlar içerisinde İbn Teymiyye'yi en çok meşgul eden hatta hapse atılmasına sebep olan konu ise ibadet kastıyla kabirleri ziyarete gitme meselesidir. Enbiya ve sâlih kişilerin kabirlerini ziyaret için özel yolculuğa çıkmanın bid'at olduğunu, Hz. Peygamber'in bunu emretmediğini, sahâbe ve tâbiinden hiç kimsenin bu işi yapmadığını ve hiçbir müctehid imamın da bunu müstehap görmediğini belirten İbn Teymiyye, böyle bir yolculuğun taat (ibadet) olduğu inancıyla çıkılması halinde sünnete ve icmâa muhalefet sebebiyle haram bir iş yapılmış olacağını ileri sürer (*Mecmû'ü fetâvâ*, XXVII, 184-193). İbn Teymiyye bu görüşü için de özellikle Resûl-i Ekrem'in, "Ancak üç mescidi ziyaret için yol hazırlığı yapılır: Mekke'deki Mescid-i Harâm, Kudüs'teki Mescid-i Aksâ ve benim mescidim" (Buhârî, "Şalât", 1, 6; Müsülim, "Hac", 415, 512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 94; Tirmizî, "Şalât", 126) meâlindeki hadisini delil getirmiş, hatta yalnızca Hz. Peygamber'in kabirini ziyaret amacıyla yapılan seyahatin dahi günah olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye tarihî ve dinî mekânları, enbiya ve sâlih kişilerin türbelerini ibret almak gibi sebeplerle ziyaret etmede, eski millet ve kavimlerin yaşadıkları bölgeleri gezmede dinen bir sakınca görmediği, fakat ibadet olduğu inancıyla bu tür yerleri ziyareti aynı zamanda tevessül inancını da içermesi sebebiyle tevhid akîdesini zedeleyici, insanları şirk ve hurafe bataklığına sevkedici bir davranış olarak gördüğüne inanmaktadır. Onun bu konuda sert bir muhalefet göstermesinde halk arasında yaygın çeşitli inanış ve âdetlerin önemli payı olmalıdır. Hayatının sıkıntılarla geçmesinde, halk ve ulemâ katında birçok ciddi tepkiye muhatap olmasında, nüfuz ve selâhiyet sahibi çeşitli şahsiyetlere yönelik tenkitlerinin de etkisi bulunmaktadır. Meselâ Gazzâlî, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız gibi âlim ve sûfîlere şiddetli hücumlarda bulunmuş, özellikle Gazzâlî'nin *el-Münkiz mine'd-dalâil* ile *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserlerindeki felsefî fikirlerini sert bir şekilde eleştirmiştir.

Esasında İbn Teymiyye'nin geniş tartışmalara yol açan mukaddes üç mescid di-

şindeki yerler için özel yolculukların yapılması, yemin kastıyla yapılan talâkın geçersizliği, Allah'ın sıfatları, bid'at ve hurafelerle mücadele gibi konular ehl-i hadîs ile ehl-i re'y veya Selefler ile Mu'tezile ve daha sonra da Eş'arîler arasında yüzyıllardır tartışılan meselelerdir. Ancak İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunurken veya karşı görüşü eleştirirken takındığı sert, tâvîzsiz ve kırıcı üslûbu, tebliğinde heyecanlı ve ısrarcı olması, hatalı ve sakıncalı gördüğü bir hususa dikkat çekebilmek için zaman zaman abartılı ifadeler kullanması etrafındaki muhalefeti güçlendirmiş ve harekete geçirmiştir. Öyle ki bizzat İbn Teymiyye'yi seven ve sayan birtakım Hanbelî âlimleri dahi onun bazı fetvalarının alınmaması gerektiğini söylemişlerdir (İbn Receb, II, 394). Ancak döneminde yol açtığı tartışmalar ve tepkiler, islah ve tebliğ konusunda sadece konuşmak veya yazmakla kalmayıp fiilen de mücadele etmesi, Kitap ve Sünnet yanında sadece sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden oluşan selef-i sâlihînin görüşlerini merkeze alıp bid'atlara ve taklide karşı mücadelesi, aynı zamanda onun fikirlerinin İslâm dünyasında geniş ve kalıcı bir etkiye sahip olmasının da temel âmilini teşkil etmiştir. İbn Teymiyye'nin Selefî tavrı, bir taraftan dinî düşünceyi durağanlaştırıp belirli bir tarihî ve coğrafi alana hapsederken diğer taraftan bid'at anlayışının geniş tutulmasına ve bid'atla mücadelenin sert bir şekilde yapılmasına sebep olmuştur. İslâm düşüncesiyle ilgili ilk ve sahih kaynakların Kur'an, Sünnet ve selef-i sâlihînin görüşleri olması sebebiyle onun bu düşüncesi bugün de birçok kişi ve hareket tarafından genel kabul görmüş, tevhid akîdesini zedeleyici türden bid'at ve hurafelerle mücadelesi pek çok âlimin ve İslâmî hareketin ilgisini çekmiştir. Bid'at ve hurafelere karşı çıkmak, taklide karşı çıkmanın ve aklılaşma sürecinin de ilk basamağını teşkil etmiş ve bu sebeple söz konusu âlimler ve İslâmî hareketler, bazı araştırmacılar tarafından İslâm düşünce tarihinde İslâm modernizminin temsilcileri olarak nitelendirilmiştir. İbn Teymiyye, inanç-ahlâk alanındaki sapmaları giderme ve fıkıh alanındaki donukluğu açma yönünde bir islah projesini başlatmış, en azından döneminde belli belirsiz var olan islah düşüncesine hareket kazandırmış, bunun teorik çerçevesini oluştururken dinin aslî kaynaklarına ve bu kaynakların ortaya çıktığı tarihî-içtimaî sürece başvurmuştur. Bu sebeple kendisinden iki yüzyıl önce Gaz-

zâlî'nin yaptığına benzer şekilde İslâmî karakteri gölgeleyebilecek mistik ve felsefî akımlara, halkın yanlış inanış ve uygulamalarına karşı dinin aslî kaynaklarına dönüş çağrısı yapmış, bid'at ve taklide karşı çıkmıştır. Böyle olunca İbn Teymiyye'nin Selefliliği dinin aslî unsurları olan inanç ve ibadetler alanında öze dönüşü ve saflığı amaçlasa da hukuk sahasında akla ve yoruma geniş bir alan bıraktığından İslâm toplumlarına geçmiş tekerrar yaşatmayı değil dönemi ve sonrası için çözüm üretmeyi, hatta devamlı kendini yenileyemeyi hedefleyen islahatçı bir çizgiye sahiptir. Bu açıdan bakıldığında onun Selefî tavrı ile islahatçı çizgisi birbirini tamamlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Şalât", 1, 6; Müsülim, "Hac", 415, 512; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 94; Tirmizî, "Şalât", 126; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Müsevvede* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1983, s. 330-331; a.mlf., *Mecmû'ü fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî), Riyad 1412/1991, IV, 109, 154; XIII, 329-376; XX, 10-14, 204, 303-313; XXVII, 184-193; XXVIII, 63; XXXIV, 209-210; a.mlf., *eş-Şarîmü'l-meslûl* (nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halevânî - Muhammed Kebir Ahmed Şevderî), Demmâm 1417/1997, neşredenlerin girişi, I, 33-152; a.mlf., *el-Fetâvâ'l-kübârâ* (nşr. Hasaneyn Muhammed Mahlûf), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 3-177; a.mlf., *Ref'u'l-melâm (İslam Hukukunda Mezhepler içinde*, trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 1971, s. 35-74; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Zühreyy eş-Şâvîş), Beyrut 1408/1988, s. 438-439; Zehebî, *el-İber*, IV, 84; a.mlf., *Mu'cemü's-şüyûh: el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. M. Habib el-Hile), Taif 1988, I, 56; a.mlf., *Tezkiretül-huffâz*, III, 1496-1498; İbnü'l-Verdî, *Teimmetül-muhtasar fi aḥbârî'l-beşer* (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 284-289; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâ'ü mü'el-fâtü Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (nşr. Selâhad-din el-Müneccid), Beyrut 1403/1983; Takıyyüddin es-Sübki, *er-Resâ'ilü's-Sübkiyye fi'r-red'âle İbn Teymiyye ve tilmizihî İbn Kayyim el-Cevziyye* (nşr. Kemâl Ebü'l-Münâ), Beyrut 1403/1983, neşredenin girişi, s. 12; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 15-33; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 74-80; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 185, 241, 254, 255, 299, 302, 333-336, 344-345, 352; XIV, 14-254; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Ali el-Ba'î, *Kitâbü'l-Fetâvâ* (nşr. Abdülmeccid Selim), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 23-48; İbn Receb, *ez-Zeyl'âle Ṭabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952, II, 387-408; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, I, 144-160; İbn Nâsirüddin, *er-Reddül-vâfir* (nşr. Zühreyy eş-Şâvîş), Beyrut-Dimaşk 1400/1980, s. 57-222; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 271-272; a.mlf., *Menhelü's-şâfi*, I, 358-362; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadül'erşed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, I, 132-139; *Tecrid Tercemesi*, IV, 221-229; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 75-80; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-Aḥmed* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaüt v.dğr.),

Beyrut 1997, IV, 151, 298, 312, 320, 321, 324, 239; V, 24-44, 50, 56, 62, 66-68; Mer'î b. Yûsuf, *el-Kevakîbû'd-dürriyye fi menâkîbî'l-müctehid İbn Teymiyye* (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Beyrut 1406/1986, s. 55-80, 100-159; *Keşfü'z-zunûn*, I, 135, 220, 260, 261, 277 vd.; Nu'mân b. Mahmûd el-Âlûsî, *Cilâ'ü'l-ayneyn*, Bulak 1298, s. 153-155, 308-358; Brockelmann, *GAL*, II, 117, 125-127; *Suppl.*, II, 119-126; G. Makdisi, "İbn Taimiya's Autograph Manuscript on Istihşân: Materials For the Study of Islamic Legal Thought", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (ed. George Makdisi), Leiden 1965, s. 446-479; a.mlf., "İbn Taymiyya: A Süfi of the Qâdiriyya Order", *American Journal of Arabic Studies*, I, Leiden 1974, s. 118-129; a.mlf., "Hanâbilah", *ER*, VI, 178-188; Abdüsselâm Hâşim Hâfiz, *el-İmâm İbn Teymiyye*, Kahire 1389/1969, s. 74-77; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda Mezhepler*, İstanbul 1971, s. 23-33; H. Laout, *Naẓariyyâtü Şeyhülislâm İbn Teymiyye fi's-siyâse ve'l-ictimâ'* (trc. Muhammed Abdülazîm Ali – Mustafa Hilmî), Kahire 1396/1976, s. 274-301; a.mlf., "La bibliographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathîr", *BEÖ*, IX (1942-43), s. 115-162; a.mlf., "Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides", *REI*, XXVIII (1960), s. 1-71; a.mlf., "Hanâbila", *El²* (ing.), III, 158-162; a.mlf., "İbn Taymiyya", a.e., III, 951-955; Selâhaddin el-Müneccid, *Şeyhülislâm İbn Teymiyye, sîretühü ve aḥbârüh inde'l-mü'errihîn*, Beyrut 1976, s. 6-152; a.mlf., "Mersûmü Memlûkî Şerîf bi-muḥâlefeti 'âkîdeti İbn Teymiyye", *MMİAdm.*, XXXIII/2 (1958), s. 259-269; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 103, 118, 139-140, 142-145, 185-187, 245-247; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Hâş bi-hayâti Şeyhülislâm el-hâfiz Aḥmed b. Teymiyye* (trc. Saîd el-A'zamî en-Nedvî), Küveyt 1403/1983, s. 19-117; Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-ecâdâd*, Dimaşk 1404/1984, s. 344-352; Süleym el-Hilâlî, *İbn Teymiyye el-müfterâ 'aleyh*, Amman 1405/1985, s. 19-38; Ömer Ferruh, *İbn Teymiyye el-müctehid beyne aḥkâmî'l-fukahâ'e ve ḥacâtî'l-müctema'*, Beyrut 1411/1991, s. 70-77, 251-266, 349-370, 495; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye: Hayâtühü ve 'aşruhü, ârâ'ühü ve fikhüh*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 36-153, 212-236; Muhammed Yûsuf Mûsâ, *İbn Teymiyye*, Kahire, ts. (Mektebetü Mîsır), s. 66-117, 121-311; Muhammed el-Ya'lâvî, *Eştâ fi'l-luga ve'l-edeb ve'n-naḥd*, Beyrut 1992, s. 409-416; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, *Mecmû'atü mü'ellefâti Şeyhülislâm İbn Teymiyye*, Küveyt 1414/1993; Abdülvâhid b. Abdülkuddûs es-Silefi, "Şeyhülislâm İbn Teymiyye: Tercümânü'l-Ḳur'ân" (trc. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Feryevâî), *Buḥûşü'n-nedveti'l-âlemiyye 'an Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve a'mâlihi'l-hâlîde* (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Feryevâî), Riyad 1418/1997, s. 243-256; Yûsuf Hüseyin Ahmed el-Ezherî, "Şeyhülislâm İbn Teymiyye ve cühûdühü fi isrâ'i'l-fikhi'l-İslâmî", a.e., s. 285-315; İbrâhim Abdülbâkî, "Şeyhülislâm İbn Teymiyye", *ME*, XXX/2 (1961), s. 162-169; Gary Leiser, "Hanbalism in Egypt before the Mamlûks", *SI*, LIV (1981), s. 155-181; Sheikh M. Safiullah, "Wahhâbism: A Conceptual Relationship Between Muḥammad İbn 'Abd al-Wahhâb and Taḳıyy al-Din Aḥmad İbn Taymiyya", *HI*, X/1 (1987), s. 67-83; Khaliq Ahmad Nizami, "The Impact of İbn Taymiyya on South Asia", *Jour-*

nal of Islamic Studies, I, Oxford 1990, s. 120-149; Sherman A. Jackson, "İbn Taymiyyah on Trial in Damascus", *JSS*, XXXIX/1 (1994), s. 41-86; Muhammed b. Sa'd eş-Şüveyrî, "İbn Teymiyye ve'd-difâc 'ani'l-İslâm", *Mecelletü'l-Büḥûşî'l-İslâmiyye*, sy. 44, Riyad 1415-16, s. 257-308; Moh. Ben Cheneb, "İbn Teymiyye", *İA*, V/2, s. 825-829; Ali Sâmi en-Neşşâr, "er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn li'İbn Teymiyye", *TI*, IV, 105-117; Abbâs Zeryâb, "İbn Teymiyye", *DMBİ*, III, 171-193.

 FERHAT KOCA

İtikadî Görüşleri. 1. Akıl-Nakil İlişkisi. Dinin temelini teşkil eden itikadî konularda Kitap ve Sünnet'te yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen naslara dayalı dinî akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini düşünen İbn Teymiyye, dinde Kur'an'ın rehberliğini esas alarak ona uymanın lüzumunu sık sık dile getirir. Bu düşüncesinde sahâbe, tâbîn ve imamlara tâbi olduğunu belirterek onların Kur'an'a aykırı herhangi bir akıl yürütmeyi kabul etmediklerini, Kur'an'ın önüne çıkarılan hiçbir görüşü benimsemediklerini söyler (*Der'ü te'âruzi'l-aḳl ve'n-naḳl*, I, 164; *Mecmû'u fetâvâ*, XVI, 471).

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an sadece itikadî hükümlere değil bu hükümlerin akfî delillerine de yer verir. "âfâk ve enfüsten deliller" (Fussilet 41/53) gibi açık ifadelerle çeşitli âyetlerde bu delillere işaret eder. Dolayısıyla dinde hüccet olan şer'î deliller, Hz. Peygamber'in haber verdiği ve Kur'an'ın delâlet ettiği naklî delillerin yanında mevcûdatın şehâdet ettiği akfî delilleri de ihtiva ettiği için akıl ve nakil bütününlüğünü sağlar. Dinen meşrû olmayan deliller ise bunların dışında kalan, cedele dayalı mesnetsiz iddialardır. Meselâ tevhid, peygamberlerin doğruluğu, ilâhî sıfatların ve haşrin ispatı gibi akulla bilinebilen konularda vahiy yol gösterir ve çeşitli ipuçları verir. Dolayısıyla vahyin işaret etmesi şartıyla bazı akfî burhan ve kıyaslar da şer'î delil sayılabilir. Ayrıca delilin akfî veya sem'î diye nitelenişi medih yahut zem ifade etmez, yalnızca o delilin bilinme şeklini ortaya koyar; diğer bir ifadeyle şer'î delil akfînin zıddı değildir. Çünkü şer'inin mukabilî bid'idir (bid'at oluş); bu çerçevede şer'îlik nitelemesi övgü ifadesi iken ikincisi bunun zıddı bir anlam taşır (*Der'ü te'âruzi'l-aḳl ve'n-naḳl*, I, 198-200). Hatta filozofların burhan dedikleri kesin (yakînî) öncüllerden oluşan kıyaslar da buna dahildir; yani bunların şer'î kaynaklarda bulunması veya onlarla desteklenen akfî, diğerleri bid'idir. Öte yandan Kur'an'da yer alan meseller de sonuçta birer kıyas-tır yani akfî istidlâllerdir (a.g.e., I, 27-28; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 296-297).

Kelâmcıların yaptığı gibi nasların dışında akıl bir alan ayırımına gidilerek hakında Resûl-i Ekrem'den nakil bulunmayan itikadî hükümlerden veya delillerden "usûlü'd-dîn" diye söz edilmesi bizzat usûlü'd-dîn kavramının kendisiyle çelişki teşkil eder. Çünkü usûlü'd-dîn Hz. Peygamber vasıtasıyla gelen dinin en önemli unsurlarını ifade eder. Eğer Resûlullah'tan menkul olmayan deliller ve hükümler de usûlü'd-dîne dahil edilecek olursa ya Hz. Peygamber'in dinin bir kısmını ihmal ettiği ya da ümmetin onun açıkladığı bazı hükümleri gizlediği ihtimalleri doğur. Bunların her ikisi de mümkün olmadığına göre bu tür iddialar ancak usûlü'd-dînden olmayanı ona dahil etme gayretleri olarak izah edilebilir.

Tevhid, sıfatlar, kader, nübüvvet ve meâd gibi itikadî konular veya bunların delilleri Allah ve Resulü tarafından bütünüyle ve en iyi şekilde açıklanmıştır. Çünkü bunlar en önemli konular olup Allah dinini tamamladığına göre (el-Mâide 5/3) bu delillerin ve meselelerin ihmal edildiği düşünülemez. Hatta naslarda yer alan akfî deliller sonradan filozoflar ve kelâmcılarca ortaya konan akfî delillerden daha kuvvetlidir (*Der'ü te'âruzi'l-aḳl ve'n-naḳl*, I, 26-28; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 294-296). Bundan dolayı arazların hudûsüyle âlemin hudûsüne istidlâlde bulunmak gibi akfî yöntemler İbn Teymiyye'ye göre usûlü'd-dînden olmadıkları gibi güçlü deliller de değildir. Nitekim Eş'arî ve gerçeği görebilen diğer bazı ince görüşlü kelâmcılar, bu tür istidlâllerin peygamberlerin ve onların takip edenlerin yöntemi olmadığını itiraf etmişlerdir (*Der'ü te'âruzi'l-aḳl ve'n-naḳl*, I, 38-39; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 303-304).

İbn Teymiyye, akıl ve nakil münasebetine dair görüş beyan eden zümreleri Kur'an merkezli olarak üç gruba ayırır. Birinci grup Kur'an'daki akfîliliği ve akfî delilleri kabul etmeyenler, ikinci grup kabul eden fakat anlama ve tesbitte hata edenler, kendisinin de dahil olduğunu belirttiği üçüncü grup ise Kur'an'daki akfî delilleri doğru bir şekilde bilip anlayanlardır (*Mecmû'u fetâvâ*, XVI, 470-471). Ona göre esasen ehl-i hak (Selef ulemâsı) akfî delillere ve aklın doğru kabul ettiği hükümlere itiraz etmez; onların itirazda bulunduğu şey aklın Kitap ve Sünnet'e muhalif sonuçlara varabildiği iddiasıdır. Halbuki tam aksine dinle çelişen her şey akıl tarafından da yanlış bulunur (*Der'ü te'âruzi'l-aḳl ve'n-naḳl*, I, 194). Bununla birlikte diğer kelâmcılar gibi İbn Teymiyye

de dinî kaygı taşımayan, dinî kaynakları tanımayan ve yalnızca akîl delillere dayanarak tartışma yapanlara karşı kendi yönlemleri ve kendi dilleriyle mücadele etmenin onların karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu kabul eder. Bu durum, tıpkı şerrinden korunabilmek için düşman ordusunun kıyafetini giymekten başka çare bulunmamasına benzer. Böyle bir durumda düşman elbisesi giyerek savaşmak, onlara benzememek düşüncesiyle oturup ülkenin işgal edilmesine razı olmaktan daha iyidir (a.g.e., I, 231).

2. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları. İsbât-ı vâcibde Kur'anî metodu öne çıkaran ve gözleme dayalı tabii ve psikolojik delillere önem veren İbn Teymiyye kelâmcı ve filozofların kullandığı zihnî ve felsefî delillere itibar etmez. Ona göre hudûs ve diğer nazarı / felsefî delillerin önermelerinde her şeyden önce o kadar fazla ayrıntı ve tasnif vardır ki bunlar âdetâ Allah'ın varlığını ispat etmek yerine problemi daha da güçleştirmekte ve ispata engel olmaktadır (a.g.e., I, 38-39; *Mecmû'ü fetâvâ*, III, 303-304). Nitekim insan, kâinatın bir yaratıcısının olması gerektiğini hudûs veya imkân delilini aklına getirmeden de bilir. Mârifetullahın fitrî bir karakter taşıması, istidlâlde bulunmanın zorunlu olmaması, peygamberlerin insanları dine davetlerinde onları ibadete yöneltmekle işe başlamaları, müminlerin kalplerinin derinliklerinde Allah sevgisinin bulunması ve bunun tezahürlerinin her an görülmesi gibi psikolojik ve sosyal deliller, dolayısıyla dış ve iç gözleme dayalı bir tefekkür ve sevgiye dayalı bir iman, sırf teorik istidlâllere ihtiyaç bırakmadan daha kolay bir şekilde inanmayı sağlar (*Mecmû'atü tefsîr*, s. 261-262, 269, 277).

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın zâtına "bağlı" bütün sıfatlar kadîmdir, yokluğu imkânsızdır, bu sıfatların bir fâili de yoktur. Şu halde -Mu'tezile'nin yaptığı gibi- tevhidi sıfatların ve hatta esmâ-i hüsnânın nefyi olarak anlamak yanlıştır. Çünkü böyle bir ulûhiyyet anlayışı varlık alanında değil yalnızca zihinlerde tasavvur edilebilir (*İktizâ'ü's-şurâti'l-müstakim*, s. 844). Öte yandan sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar olmadığı için sıfatların kabulüyle zât ve sıfatlar arasında bir terkîpten de söz edilmiş olmaz. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zât veya yalnız sıfatlar değil kemal sıfatlarıyla nitelenen zâttır, dolayısıyla sıfatlar zâttan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün

olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıkî olarak zâtın varlığını da tehlikeye sokmuş olur (*Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, III, 292-293, 402).

Buna karşılık sıfatların te'vili, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için bir çeşit tahrif niteliği taşır. Esasen naslarda yer alan sıfatlarda zannedildiği gibi te'vili gerektirecek bir teşbih veya teccim de söz konusu değildir. Çünkü her ne kadar ifade güçlüğü sebebiyle Allah'ın bazı sıfatlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılırsa da bu tamamen lafzî aynılık olup ilâhî sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır ve yalnızca Allah'ın hakikatini ifade etmeye yöneliktir. Nitekim İslâm ilâhiyyâtında mevcut yaratılmışlara benzerliği reddetme prensibi bu temel farklılığı dile getirmektedir (*Mecmû'ü fetâvâ*, III, 3-4). Bu genel tesbit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzûl gibi nitelermeler için dahi geçerlidir. İbn Teymiyye'ye göre âyetlerde Allah'a izâfe edilen kelâm veya basar sıfatları hakkında kelâmcılar tarafından herhangi bir teşbih tehlikesinden söz edilmediğine göre aynı mahiyetteki istivâ ve nüzûlün de İslâm itikadının genel sıfat telakkisinden ayrı tutulmaması gerekir. Zira sıfatların bazılarını kabul edip bazılarını mevhum bir teşbih düşüncesinden dolayı başka mânalara çekmek tatarsızlık olur (a.g.e., III, 25-27).

Hem "açıklama, yorum", hem de "daha az ihtimalli mânanın daha yaygın mânaya tercih edilmesi" anlamlarına gelen te'vil İbn Teymiyye'ye göre bu sınırlar dahilinde meşrûdur. Ancak Allah'ın sıfatları ve âhiret gibi gaybî hususlara dair haberler ancak naslarda ortaya konduğu şekilde ifade edilebilir; bunların ne mâna ifade ettiğini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haber ve tanıtımlar, görünür âlemde kullanılan isim ve sıfatlarla anlatılmak suretiyle anlaşılabilir. Fakat görünen âlemin dil kalıplarıyla görünmeyen âlem hakkında böyle bir sınırlı konuşma imkânının bulunması hiçbir şekilde iki âlemin aynı olduğu anlamına gelmez.

Te'vil problemiyle bağlantılı olarak müteşâbih konusunu izah ederken Kur'an'ın bütünü için kullanılan Zümer sûresindeki (39/23) müteşâbih kelimesini "tutarlılık, pekiştiricilik" anlamında kabul eden İbn Teymiyye, âyetlerin bir kısmı için kullanılan müteşâbihe ise (Âl-i İmrân 3/7), "bir şeye bir yönden benzeyip başka bir

yönden benzememe" şeklinde bir anlam yükler. Ona göre gayb âlemine dair tasvirler bu anlamdaki müteşâbihler kategorisine girer. Meselâ çeşitli âyetlerde cennet nimetlerini ifade eden kelimeler, dünya nimetlerine de delâlet etmekle birlikte onlara benzememeleri sebebiyle müteşâbihdir. İbn Teymiyye müteşâbihi birçok mânayı ifade edebilen müsterek isme benzetir (a.g.e., III, 55-68). İbn Teymiyye'nin, bir yandan teşbih ve teccimin İslâm akaidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzihe hâlel getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ, yed vb. haberî sıfatları te'vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkarken öte yandan naslarda zikredilen âhiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmesi birinci görüşünde aşırı tepkisel davrandığını göstermektedir (krş. Muhammed Ebû Zehre, s. 269-271).

Allah'a herhangi bir fiilinde zorunluluk isnat edilemeyeceğini düşünen İbn Teymiyye, bu konuda Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet kelâmcıları ile aynı görüşü paylaşırken Allah'ın fiillerindeki hikmet ve ta'lîl noktasında Eş'arîler'den ayrılır. Ona göre âlemin yaratılışında Allah'ın fiili için gayri iradî ve zarurî bir illet-i gâiyye gösterilmiş olacağı, Allah'a noksanlık izâfe edileceği, illetin kıdeminin ma'lûlün kıdeminin gerektireceği veya O'nun havâdise mahal kılınacağı ve teselsül meydana geleceği gibi endişelerle ilâhî fiillerde sebepliliği (ta'lîl) reddetmek doğru değildir (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 286-288). Çünkü bir gaye ve hikmete göre iş yapması Allah'ın kudret ve dilemesiyle olup Eş'arîler'in iddiasının aksine bu Allah'ın bir şeye ulaşma ihtiyacında olduğu kuşkusunu doğurmaz. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın bir hikmete dayalı iradî bir fiilde bulunduğu ileri sürülürse bundan O'nun kemale ihtiyacı olduğu sonucunun çıkacağı endişesine kapılmak yersizdir (a.g.e., V, 337; *Minhâcû's-sünne*, I, 145-146). Bu suretle İbn Teymiyye, Allah'ın fiillerinin kendi zâtı dışında bir kadim illete bağlı olmadığını düşünmekle birlikte hâdis bir illete ilgisini kabul etmiş olur. Zira varlıkların bir başlangıcı bulunduğundan O'nun fiil ve hikmeti de hâdistir. Bu durumda söz konusu hikmete başka bir hikmet ya da hâdis illete başka bir illet gerekmez (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 343-344). Buna göre İbn Teymiyye, Eş'arîler'in tahsîn-i akliyye ve dolayısıyla hikmeti tamamen reddetme yolu-

na gitmek suretiyle filozofların aksi istikametinde bir aşırılığa saptıklarını düşünmekte ve böylece Allah'ın fiillerinin ta'îli konusunda daha çok Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmış bulunmaktadır (bk. HİKMET).

3. Tevhidi Zedeleyen Görüşler. İbn Teymiyye'ye göre tevhidi bozan hususların içinde en aşırısı, İslâmî terminolojiyle takdim edilip Allah ve âlem arasında iç içe bir birlikteliği var sayan hulûl ve ittihad fikri ve bunu temsil eden vahdet-i vücûd nazariyesidir. Varlığın birliği düşüncesinin kaynağının Hıristiyanlık ve diğer İslâm dışı inançlar olduğunu ileri süren İbn Teymiyye güçlü bir muhayyileye sahip olduğunu söylediği İbnü'l-Arabî'yi bu görüşe eğilim gösterenler arasında "İslâm'a en yakın olanı" şeklinde tanıtır.

Allah'tan başkasından yardım talep etmeyi tevhid açısından sakıncalı bulan İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'le tevessülün ise onun hürmetine Allah'a dua edilmesi ve O'ndan yardım dilenmesi demek olduğunu belirtir ve sadece bunda mahzur görmez. Çünkü bu durumda doğrudan Resûl-i Ekrem'den değil onun bereketiyle Allah'tan talep veya yardım dilenmektedir. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in amcası olması dolayısıyla Abbas'ı vesile ederek yağmur duası yapması (Buhârî, "İstiskâ", 3, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 11) ve Resûlullah'ın, bir âmaya gözlerinin şifa bulması için kendi adını anarak Allah'a dua etmeyi öğretmesi (Tirmizî, "Da'avât", 118; İbn Mâce, "İkâme", 189) bu çerçevede ele alınmalıdır. Aynı şekilde âhirette Hz. Peygamber'den şefaât talep edileceği rivayetleri de dua muhtevali tevessülün cevazına delil teşkil eder (*Mecmû'u fetâvâ*, I, 103-105, 199-202). Resûl-i Ekrem dışında birini dua vesilesi yapmayı ise uygun görmez.

İbn Teymiyye kabir ziyaretine genel anlamda cevaz vermekle birlikte bunun belli zamanlarda ve periyodik olarak yapılmasını, bu niyetle seyahate çıkılmasını, Hz. Peygamber'ininki dahil olmak üzere kabirleri öpmeyi, kabirlerin başında namaz kılıp adak kurbanı takdim etmeyi veya ölüden yardım talebinde bulunmayı, söz konusu mekânların takdis ve tâzim edilmelerine yol açacağı için tevhid inancını zedeleyen nitelikte bulur (a.g.e., I, 230-239).

4. İman. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde imanın çok defa amel-i sâlih veya ilimle bir arada zikredildiğini belirten İbn Teymiyye, imanın fonksiyonel olması ile Allah korkusuna dayalı amel arasındaki yakın ilişki üzerinde önemle durur. Ona göre

burada söz konusu olan korkuyu, cezaya uğrama korkusu yerine kabule mazhar olmama ve rızaya ulaşamama kaygısı şeklinde anlamak gerekir. Bu hususta hassasiyeti olan kimse imanını daima canlı ve faal durumda bulundurduğu gibi onun gereğini yerine getirme konusunda da dikkatli olur. Kur'an'da ibadetlerde huşûa riayet edilmesinin müminlerin kurtuluşu ermelerinin şartı kılınması da (el-Mü'minûn 23/1-2) imanın iç boyutu açısından dikkat çekicidir. Günah işleyen mümin kalpteki tasdiki muhafaza etmekle birlikte günah ondaki haşyet ve huşû özelliklerini kaybettirir.

Allah'ın emirlerine uymamanın bir bakıma geçiciyi kalıcıya, azı çoğa tercih etme cehâleti olduğu göz önüne alındığında imanın ilimle alâkası daha iyi anlaşılır. Burada ilim kelimesi pragmatik anlamda, yani kişinin kendi nihai fayda ve zararları hakkındaki bilgisi mânâsında kullanılmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim son derece vurgulu bir teşbihle geçici olanı akarsu üzerinde oluşan köpüğe benzetmiş (er-Ra'd 13/17), ayrıca kötü davranışta bulunmayı cehâletle ilişkilendirmiştir (en-Nisâ 4/17). İmansızlığın sebep olduğu kötü âkabetin Kur'an'da akletmeme neticesi olarak gösterilmesi de (el-Mülk 67/10) ilimle iman arasındaki yakın münasebete işaret eder (*Kitâbü'l-İmân*, s. 32-60). Ayrıca İbn Teymiyye, Kur'an ve Sünnet'in ilkelerine aykırı ve onlardan bağımsız bir akılcılığı reddetmekle birlikte açıkça şunu da ifade eder: "Bilinmelidir ki bu meselelerde biri yanlış yola kaymış yahut gerçeği bilmede acze düşmüşse bunun sebebi Peygamber'in getirdiklerine uymakta kusur etmesi, kendisini hakka ulaştıracak olan tefekkür ve istidlâl yolunu terketmesidir" (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-nakl*, I, 54). Eş'arîler'in ve diğer Ehl-i sünnet kelâmcılarının sözlük anlamına dayanarak imanı kalp ile tasdik şeklinde tarif etmesini isabetli görmeyen İbn Teymiyye imanda istisnânın câiz olduğunu söyler (bk. İMAN; İSTİSNÂ).

Metodolojik ve Fikrî Eleştirileri. Gazâlî ve İbn Rüşd'den sonra İslâm düşüncesinin önde gelen eleştirci âlim ve mütefekkirlerinden biri sayılan İbn Teymiyye'nin bilhassa kelâmcılar ile filozof ve mantıkçılara yönelttiği eleştiriler yanında mezhepler ve Hıristiyanlık hakkındaki tenkitleri de İslâm düşüncesinin çok değerli ürünleri arasında yer alır.

1. Kelâmcılar. İbn Teymiyye'nin metod açısından kelâmcılara yönelttiği tenkitler şu şekilde gruplandırılabilir: a) Kelâmî

usûlü'd-dîn olarak takdim etmeleri. İbn Teymiyye'ye göre kelâmcılar, kelâm ilmini usûlü'd-dîn olarak takdim edip bu ilmin öğrenilmesini dinen farz kabul ettikleri için daha baştan hatalı bir yola girmişlerdir. Kelâmcılar, Cehmîyye ve Mu'tezile'nin başlattığı kelâm metodunu Selef'in karşı çıkmasına rağmen İslâm dininin yegâne usulüymüş gibi ele alarak bu usule muhalefeti İslâm dinine muhalefet şeklinde göstermişlerdir. Ancak kelâmcıların salt kelâmî delilleri ve bu delillerle ulaştıkları hükümler âyete, hadise veya sahâbe ve tâbiinden gelen herhangi bir nakle dayanmaz; Kitap ve Sünnet'in delâlet etmediği bir esas ise İslâm dininin aslı veya delili olamaz. İbn Teymiyye'nin tesbitine göre her kelâm mezhebi, kendince bazı mesele ve delilleri usûlü'd-dîne dahil edip bunlara uymayan âyet ve hadisleri mücmel veya müteşâbih kabul ederek ya kendi prensiplerine uydurmuş veya terketmiştir. Meselâ Mu'tezile kelâmcıları, sıfat anlayışları sebebiyle halku'l-Kur'an'ı benimsemeyerek veya rü'yetullah ve arş üzerinde istivâya dair naslarda zikredilen hususları inkâr ederek yanlış bir yola sapmışlardır. Gerçekte ise bu yöntemlerin ve doğrudukları sonuçların Allah'ın koyduğu ve Resûlullah'ın tebliğ ettiği usûlü'd-dînle bir alâkası yoktur (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-nakl*, I, 41-42, 73, 77; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 305-306). İbn Teymiyye, bu noktada zaman zaman sertleşerek kelâmcıların usulü için usûlü'd-dîn yerine "usûlü's-şeytân" veya "usûlü muhalefeti'r-resûl" tabirlerini kullanır (*Mecmû'atü tefsir*, s. 370). Bazı Mu'tezile kelâmcılarının ulaştıkları akîl hükümlere muhalif kalanları tekfir etmelerini de eleştiren İbn Teymiyye, sadece akılla bilindiği iddia edilen konulardaki ihtilâfın şer'i bir kavram olan küfürle bağdaştırılmasını tutarsızlık olarak görür. Çünkü tekfir dini ilgilendiren bir kavram olup ancak Peygamber'in haber verdiklerinin tezkîp veya inkâr edilmesi durumunda söz konusu olabileceğine, özellikle yalnız akılla bilinebilen bir şeye muhalif davrananın kâfir olacağına dair dinde bir hüküm bulunmadığına göre akılla bilinebilen bir hususa muhalefet eden kimse kesinlikle tekfir edilemez (*Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-nakl*, I, 242-243). Bu konuda dinin ortaya koyduğu esas özetle şudur: Küfür, bir kimsenin Peygamber'i getirdiği haberler (vahiy) konusunda tezkîp etmek veya doğru olduğunu bilmesine rağmen yine de ona tâbi olmamakta direnmektir. Buna göre gerek iman gerekse küfür vahiy ve risâletle sınırlı kavramlardır. Eğer din, yalnız akılla bilinebilen şeyle-

ri reddetmenin küfür olduğuna dair genel bir hüküm koysaydı kelâmcılar haklı sayılabilirdi, fakat dinde böyle bir şey yoktur (a.g.e., I, 242-243). İbn Teymiyye kelâma ve kelâmcılara sert eleştiriler yöneltirken kendi deyimiyle "gerçek usûlü'd-dîn"e ve Kur'an'a dayalı kelâma açık olduğunu da sık sık ifade etmiştir. Ona göre mezmûm olanın aksine gerçek usûlü'd-dîn'in nehyedilmesi câiz değildir. Selef de şüphe ve bid'at ehli olan kelâmcıları kötülerken Allah'ı bilmeye deliller getiren, O'na uygun olan ve olmayan vasıfları açıklayan gerçek kelâmcıları itham etmemiştir. Selef'in kınadığı kelâm özünde bâtil ve yalan olan, yani Kitap ve Sünnet'e uymayan ve bid'at ehli ile münazara ederek onlardan etkilenmek suretiyle doğru yoldan uzaklaştırılan kelâmdır (a.g.e., VII, 172, 179, 181). Nitekim Hz. Peygamber'in bildirdiği hususlara icmâlen inanmak farz-ı ayın, tafsilî olarak inanmak farz-ı kifâyedir. Ayrıca tedebbür, tezekkür, akletme, fehmetme, Allah'ın yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırma ve en güzel şekilde mücadele etme gibi akîl hususların hepsi bizzat Kur'an'ın emirleri arasındadır. Şu halde bunlar usûlü'd-dînden olup bu hususlarla meşgul olmak farz-ı kifâyedir (a.g.e., I, 50-51; *Mecmû'u fetâvâ*, III, 311-312).

b) Kelâm konularında kesinlik iddiasında bulunmaları. İbn Teymiyye'ye göre gerek Mu'tezile gerekse onların yolundan giden Eş'arî kelâmcıları ve bir kısım fakaha, mesâilinin kesin olduğu iddiasıyla usûlü'd-dîn olarak adlandırdıkları kelâmı yüceltmişlerdir. Ancak bu iddialarına rağmen İslâm âlimleri arasında en fazla ihtilâfa düşenler yine kelâmcılar olmuştur (*el-İstikâme*, I, 47-50). Öte yandan kelâmcılar tarafından aklın nasların önüne geçirilmesinin hiçbir haklı gerekçesi olmadığı gibi bu iddia kendi istidlâleriyle de çelişmektedir. Meselâ Mu'tezile ile onların takipçisi olan Şîa'nın tevhid ve adl prensipleri kendilerince kesin akîl delillerle bilinirken Sifâtiyye bunun tam aksininin akîl delillerle bilindiğini söyler. Nefiy ve isbâtı savunanların her biri zekâ ve akıl sahibi olup ilmî seviyeleri de yüksek olduğu halde bunlardan bir tarafın sarîh aklın nefye, öteki tarafın isbâta delâlet ettiğini ileri sürmesi nasıl izah edilebilir? Sıfatlarda bile çekişen kelâmcıların cevher-i ferd, cisimlerin temâsülû, arazların bekâsı gibi meselelerde ihtilâfları çok daha fazla olmuştur. İbn Teymiyye'ye göre bunun sebebi sünnetten uzaklaşmadır, uzaklaşma arttıkça aradaki ihtilâflar daha da büyümüştür. Mu'tezile'deki iç ihtilâflar isbât

ehli olan kelâmcılara göre daha fazla olmuştur. Şîa'ya gelince onlar sünnetten daha çok uzaklaştıkları için gruplaşma ve ihtilâfta Mu'tezile'yi de geride bırakmıştır. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî gibi mensubu buldukları mezheplerin en zeki şahsiyetleri de bir yandan sözlerinin kat'î, burhanî ve akîl olduğu iddiasında bulunmuşlar, öte yandan riyâziyyât ve tabîyyât konularında bile bazan kesin kanaat bildirirlerken bazan tevakkuf etmişlerdir. Hatta bu yüzden bir kısmı sonradan pişman olduğunu ve Kur'an metoduna dönüş yaptığını bildirmiştir (*Der'ü te'ârûzî'l-akl ve'n-naql*, I, 156-163). Akîl yöntemler kullanan kelâmcılar birbirine böylesine zıt sonuçlara varabildiklerine göre sem'in delâletine kıyasla aklın delâletinde daha çok zan bulunmaktadır; şu halde nihâi kaynak Kitap ve Sünnet'tir. Kelâmcıların halku'l-Kur'an, rû'yetullah, vahyin mahiyeti gibi konulara dair açıklamaları Kur'an'a uygun düşerse kabul edilir, aykırı olursa reddedilir. Kitap ve Sünnet'te delâleti kesin olan bir şeye ise delâletinde ihtilâf bulunan akîl bir delille karşı kılınması gerekir (a.g.e., I, 52-53, 192-194, 229).

c) Naslardaki akîliliği ihmal edip Kur'an ve Sünnet metodunun dışına çıkmaları. İbn Teymiyye'ye göre kelâmcıların çoğu, şer'î delillerin sadece haber-i sâdik olarak bir değer taşıdığını düşündüğünden usûlü'd-dîni akîliyyât ve sem'iyât diye ikiye ayırıp birincisinin Kitap ve Sünnet'le bilinmeyeceğini ileri sürer. Meselâ Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve diğerleri âyet ve hadislerin delâletlerine sadece haber olarak baktıkları için açıkça veya dolaylı olarak akli asıl kabul etmek durumunda kalmışlardır. Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbar gibi kelâmda imam sayılan âlimler ise Kur'an'ın akîl deliller ihtiva ettiğini kabul etmekle birlikte onlar da bu delilleri yanlış anlayarak Kur'an'da bulunmayanları ona mal etmişlerdir (*Mecmû'u fetâvâ*, XVI, 470-471). İbn Teymiyye'ye göre Kur'an ve Sünnet metodu kelâm metodundan farklıdır. Çünkü Allah kullarına ruhî olgunluk ve iyiliğin son derecesini emrederken kelâmcıların yaptığı gibi bunu sadece sözlü ikrarla sınırlı tutmamaktadır. Kelâm muhteva olarak Kur'an'ın ne delil ne de hükümleriyle uygunluk arzeder. Çünkü Kur'an'ın delilleri fitrî olup bizzat maksadın kendisine ulaştırırken kelâmcıların kullandığı kıyasa dayalı deliller maksadın kendisine değil onun ancak benzerine ulaştırabilir. Makâsîd konusunda ise Kur'an hem

bilme hem de amel etmeyi öne çıkararak insanı kendi bütünlüğü içinde hedefe götürür. Buna karşılık kelâm yalnızca kulun ikrara ulaşmasına yardımcı olur, yani nazârî olarak varlığın kabulünü sağlar, amel götürmez (a.g.e., II, 12). Bu sebeple birçok âyette Kitap ve Sünnet'in dışında çözüm aramanın yanlışlığı vurgulanmıştır (*Der'ü te'ârûzî'l-akl ve'n-naql*, I, 58). Meselâ kelâmda çokça kullanılan hudûs delilinde arazların değişkenliğinden hareketle cevher ve cisimlerin hudûsü ispatlanmaya çalışılır. Zihni bir kavram olan cevherlerin hâdis oluşu ile istidlâl etmenin Kur'an'ın metoduna uymadığı üzerinde duran İbn Teymiyye, buna karşılık doğrudan a'yânın (müşahede edilebilen nesnelere) Allah tarafından yaratılmasına dayalı yöntemi tercih eder. Çünkü eşyanın yoktan yaratılması istidlâle ihtiyaç bırakmayacak kadar bedhîdir. Kur'an'da da varlıkların cevher ve arazlardan oluşması değil Allah'ın dilemesiyle kendileri dışında başka somut nesnelere yaratılması (meselâ insanın "alak"tan meydana getirilmesi) konu edilmektedir. Buna karşılık kelâmcıların sık sık dile getirdikleri cisimlerin mürekkep olması, arazların iki zaman birimi içinde devam etmemesi gibi teorik iddialar gözlem alanına girmediği, ayrıca kesin ve bedhî olmamasından usûlü'd-dînden sayılamayan hususlardır (*Mecmû'atü tefsîr*, s. 209-212). Hudûs delilinin önemli bir önermesini teşkil eden illetlerin teselsülünün imkânsızlığı, yani sebep-sonuç ilişkisine dayalı hudûsün sonsuza kadar gidemeyeceği ilkesine de eleştiriler yönelten İbn Teymiyye'ye göre bu aslında herhangi bir şeyin yaratıcısız meydana gelmesine de imkân tanımaktadır (a.g.e., s. 308 vd.). Cehmiyye ve Mu'tezile kadîm bir muhdisi ispat ettiklerini zannetmelerine rağmen bu konudaki istidlâlleri daha çok Allah'ın kadîm olmadığı sonucuna götürme tehlikesi taşımaktadır. Yine Eş'ariyye ve Kerrâmiyye âlemin yaratıcısını ispat ettiklerini ileri sürerlerse de kullandıkları yol böyle bir ispat neticesi vermemektedir. Halbuki vâcibü'l-vücûd ve kadîm bir muhdisin varlığı fitrî ve zarurî olarak bilinmekte, varlığının delilleri müşahede edilen nesne ve olaylarda kendilerini göstermektedir (a.g.e., s. 363-364). Öte yandan İbn Teymiyye'nin tesbitine göre hudûs delilini kabul etmenin bir neticesi olarak meselâ Cehm b. Safvân cennet ve cehennem sona ereceği, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf cennet ehlinin hareketlerinin bir noktadan sonra nihayet bulacağı, bazıları da cennet nimetlerinin tat ve kokusunun sürekli olmadığı gibi din ve akıl açı-

sından yanlış fikirlere saplanmışlardır (Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql, I, 38-41; Mecmû'u fetâvâ, III, 303-305). Aynı şekilde Kur'an'da meâdin vukuu da -kelâmcıların iddiasının aksine- onun zihnen imkânı noktasından ele alınamaz. Çünkü bir şeyin zihinde mümkün oluşu onun sadece imkânsızlığını ortadan kaldırıır, hariçte de mümkün olduğunu göstermez; aksine zihnen imkân dahilinde bulunan gerçekte mümteni olabilir. Şu halde ispatın geçerliliği ancak zihin dışında da imkânının gösterilmesine bağlıdır. Çünkü bir şeyin hariçte mümkün olduğu ispatlanırsa imkânsızlık ihtimali tamamen ortadan kalkar (Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql, I, 31). İnsanlar hâriçteki imkânı tesbit etmeye bazan bir şeyin kendisinin varlığını, bazan onun benzerinin varlığını, bazan da ondan daha üstün olan -dolayısıyla var kılınması daha güç bulunan- başka bir şeyin var olduğunu bilmek suretiyle ulaşırlar. Böylece mümkün oluş ortaya çıktıktan sonra bunun Allah'ın kudretiyle bağlantısı kurulur (a.g.e., I, 30-32; Mecmû'u fetâvâ, III, 298-299). İbn Teymiyye, imkânla ilgili temel yaklaşımını böylece ortaya koyduktan sonra bu çerçevede meâd ile ilgili âyetlerin izahlarını yapmaya, meâdin imkânına ve tevhide dair Kur'an'da yer alan akfî istidlâllerden örnekler vererek bunları incelemeye çalışır (Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql, I, 32-37). Dehriyye'nin âlemin kâdemi görüşüne karşı, kelâmcıların yaptığı gibi arazlarla onun hudûsünü ispat etmeye uğraşmak, İbn Teymiyye'ye göre Kur'an metodunun dışına çıkıp yanlışla diğer bir yanlışla mukabele etmek demektir (a.g.e., VII, 179). Nitekim kelâmcıların metoduyla inanmanın hâsil olmadığı tecrübe ile sabittir (a.g.e., I, 309-310). Bu sebeple kelâmcılar bazan "tekâfüü'l-edille"den, yani delillerin eşit değerde olması sebebiyle hangisinin doğru olduğunu bilinemeyeceğinden söz ederler. Hatta İbn Vâsil el-Hamevî gibi bir kısım âlimlerin, ilâhiyyât konularında deliller yeterli bilgi vermediği için bunları bırakıp astronomi konularıyla ilgilenmeye başladıkları rivayet edilmektedir (a.g.e., I, 164-165; Mecmû'u fetâvâ, XVI, 471-472). İbn Teymiyye, Kur'an'da nehyedilmiş olmasına rağmen kelâmcıların metodunda yer aldığı ileri sürdüğü bazı tenkit noktalarını şöyle sıralamaktadır (Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql, I, 48-50): Bilgi sahibi olmadan Allah hakkında tartışmak (el-A'râf 7/33; el-İsrâ 17/36), Allah'a gerçek dışı şeyler isnat etmek (en-Nisâ 4/171; el-A'râf 7/169), ilimsiz cedel yapmak (Âl-i İmrân 3/66), hakikat ortaya çıktıktan sonra yine cedele

girişmek (el-Enfâl 8/6), yanlış olan delillerle cedel yapmak (el-Mü'min 40/5), Allah'ın âyetleri üzerinde cedel yapmaya kalkışmak (el-Mü'min 40/4, 35, 56; eş-Şûrâ 42/16, 35), Allah'ın tartışılmasını yasakladığı konularda tefrikaya düşmek (Âl-i İmrân 3/103-106; el-En'âm 6/159; er-Rûm 30/30-32). İbn Teymiyye, bu münasebetle Hz. Peygamber'in ashabını itikadî konuları tartışmaktan menettiğine dair rivayetlere de yer verir (Müslim, "İlim", I; İbn Mâce, "Muqaddime", 10). İbn Teymiyye, yukarıda belirtilen yanlışlara düşmemek şartıyla gerçekten usûlü'd-dînden olan konular hakkında bilgi edinme gayretlerinin Kur'an ve Sünnet tarafından menedilmesinin bazı özel durumlar dışında söz konusu olmadığını da özellikle ifade eder (a.g.e., I, 50).

d) Kur'ânî terimlerin anlamlarını değiştirmeleri. İbn Teymiyye'ye göre Selef âlimleri ve müctehid imamlar aslında kelâmcıları cevher, araz, cisim vb. yeni terimleri kullandıkları için değil bu kelimelere yanlış mânalar yükledikleri için eleştirmişlerdir. Nitekim Kitap ve Sünnet'te cevher, cisim, tahayyüz, araz gibi kelimelere yüklenen anlamlarla kelâmcıların kastettikleri anlamlar aynı değildir. Bu farklılık bazan terimlerin vazedilişi, bazan da mânanın delâletiyle ilgilidir (a.g.e., I, 44-45, 232-233, 269; Mecmû'u fetâvâ, III, 307-308). Halbuki dinî konularda kullanılan terimlerin naslarda kastedilen mânaya uygun olma zorunluluğu vardır. Ayrıca kelâmcılar ve felsefeciler, görüşlerini birkaç anlama gelen mücmel lafızlara dayandırdıkları ve bunların ihtiva ettiği farklı anlamlar karışıklığa sebep olduğu için kullanımda bazan doğru, bazan da yanlış sonuçlar ortaya çıkmaktadır (Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql, I, 208-209, 221). Meselâ akıl, madde, sûret, cevher, araz, cisim, tahayyüz, cihet gibi kelimeler böyledir. Öte yandan kelâmcılar özel Kur'ânî terimlere de kastedilenden farklı anlamlar yüklerler; meselâ tevhid kelimesine "sıfatı bulunmama" gibi olumsuz bir anlam verirler. Halbuki Hz. Peygamber'in haber verdiği tevhid, Allah'a ilâhlık (mâbudluk) nisbet etme gibi olumlu bir anlamdadır. Diğer bir ifadeyle ilâh teriminin kapsamı, Sıfâtiyye kelâmcıların dediği gibi yalnızca "yaratmaya muktedir olan" mânasından ibaret değildir. Zira Mekke müşrikleri de "tevhîdü'r-rubûbiyye" denilen bu ilkeyi, yani yaratıcı Tanrı inancını kabul ediyorlardı. İbn Teymiyye, müşriklerin bu inancı hakkında bilgi veren âyetlerden örnekler aktararak İslâm'ın ortaya koyduğu tanrı

inancının rubûbiyyet tevhidi yanında ulûhiyyet tevhidini de kapsadığını, buna göre ilâh kavramının aynı zamanda "ibadet edilen, ibadet edilmeye lâyık olan" anlamını taşıdığını özellikle vurgulamakta (a.g.e., I, 222-226), bu sebeple kelâmcıların ıstılahlarının usûlü'd-dîne uygun düşmediğini ileri sürmektedir. Ancak İbn Teymiyye'nin, İslâm'ın ulûhiyyet anlayışında hem rubûbiyyet hem de ulûhiyyet tevhidinin bulunduğu şeklindeki görüşü önemli olmakla birlikte bu hususta bütün kelâmcıları eleştirmesi haklı görünmemektedir. Zira bu suçlama, ancak amelin imandan cüz olmadığını savunan Eş'arî sonrası Ehl-i sünnet âlimleri için haklı sayılabilir.

2. Filozoflar ve Mantıkçılar. İslâm dünyasında felsefenin zuhurunun, kelâmcıların ortaya attığı mebd ve meâdla ilgili bazı nazariyelerin başkalarının sarîh akla uygun görülmeyip tenkit edilmesiyle başladığını ileri süren İbn Teymiyye filozofları eski Yunan düşünürlerine tâbi olmak, Aristo metafiziğini, Harran Sâbiileri'nin inançlarını dine sokmak ve böylece eserlerinde İslâm inançlarına uymayan nazariyelere yer vermekle suçlar. Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye göre felsefeyi toptan kabul etmek de reddetmek de doğru değildir. Çünkü ilâhiyyât, meâd, peygamberlik ve diğer dinî meselelerde, hatta tabiat bilimleri, matematik ve mantıkta bile birden çok felsefî anlayış mevcuttur (Min-hâcû's-sünne, I, 357). Bu sebeple filozoflar arasında peygamberlerin sadece amelî hikmet hakkında bilgi sahibi olduklarını, ilmî hikmeti bilmediklerini ileri sürenlerin yanında peygamberlerin hakikatleri bildiklerini, fakat sıradan insanların soyut gerçekleri kavramaktan âciz olduğunu düşünenek bunları sembolik bir anlatımla ifade ettiklerini düşünenlerin de bulunduğu belirtir (a.g.e., I, 322; Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql, I, 9-11). İbn Teymiyye'nin, filozoflar arasında hakikati bilme konusunda peygamberleri kendilerinden daha aşağıda gösterenlerden söz ederken Fârâbî, İbn Fâtik gibi isimler yanında İbnü'l-Arabî'yi de zikretmesi (Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql, I, 9-10) ilgi çekicidir. Bu arada İbn Teymiyye, İbn Sînâ gibi bazı filozofların peygamberleri filozoflardan üstün tuttuğunu da kabul eder. İbn Teymiyye, "tahrif ve te'vil ehli" diye nitelediği filozofların peygamberlere ait beyanların sembolik anlatımlar olduğunu, dolayısıyla te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmelerini de eleştirerek onların aslında gerçeği ortaya çıkarmak niyetiyle değil savunma psikolojisiyle te'vile başvurduklarını, bu yüz-

den dinî metinlerdeki kelimeleri geleneksel olarak bilinen anlamından saptırıp garip mecazlar ve istiarelerden faydalandıklarını ve bu suretle kendi görüşlerine uydurmaya çalıştıklarını söyler (a.g.e., I, 12).

İslâm filozoflarının âlemin kıdemi, sudûr nazariyesi ve Allah'ın ilmi gibi konulardaki kanaatlerine karşı daha önce Gazâlî'nin yönelttiği eleştirileri devam ettiren İbn Teymiyye'ye göre âlemin kıdemi düşünçesi âlemi ezeli ve tam bir illete dayandırma teşebbüsünden kaynaklanmıştır. Çünkü filozofların görüşüne göre illet-ma'lûl ilişkisinde illetin ezeli olması durumunda ma'lûl de başlangıçsız konuma gelir. Halbuki ezeli illet görüşü reddedildiği zaman kıdem iddiaları da kendiliğinden ortadan kalkar (a.g.e., IX, 211-214; *Minhâcû's-sünne*, V, 148). Âlemin kıdemi konusunda filozofların kesin delil ortaya koymak şöyle dursun zannî delilleri bile yoktur. Zira kullandıkları illet-ma'lûl, eser-müessir veya fâil-i muhtâr gibi nitelermelerin her biri, âlemde hiçbir şeyin kadîm olmasına imkân vermeyen ve hudûsü zorunlu kılan unsurlardır (*Minhâcû's-sünne*, I, 406). Ayrıca, "Birden ancak bir doğar" şeklindeki sudûr teorisi de akla ve Allah'ın irade sahibi oluşuna aykırıdır. Nitekim İbn Rüşd gibi filozoflar buna karşı çıkmışlardır (a.g.e., I, 323). Sudûr nazariyesi Allah'ın yaratmasıyla bağdaşmadığı gibi bu nazariyedeki "bir" kavramı da muğlaktır, burada "bir" sadece hariçte varlığı olmayan zihni bir kavram olup kendisiyle âlemin mi yoksa Allah'ın mı kastedildiği anlaşılmamaktadır (a.g.e., I, 402).

Filozofların, varlığı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkların zorunsuz (mümkün) olduğu ve bunların var edicisinin bulunması gerektiği öncüllerine dayalı olan imkân deliline de tenkitler yönelten İbn Teymiyye'ye göre âlemin zorunsuzluğunun felsefî olarak ispatlanmasına ihtiyaç yoktur. Çünkü Kur'an'da bildirildiği gibi Allah'tan başka her şey O'na muhtaçtır, başkasına muhtaç olan da ister istemez zorunsuz varlıktır (*Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-naql*, VIII, 172-173).

Mümkün kavramı dilde "kendiliğinden varlık alanına çıkamayan" anlamına geldiğine göre bu tür bir şey eğer varlık alanında bulunuyorsa İbn Teymiyye'ye göre mümkünlüğün ötesinde muhdes demektir. Ancak İbn Sînâ ve diğer bazı filozofların bir yandan "zorunlu mümkün" veya "vâcib bi-gayrih" teorisiyle âlemi yokluğu düşünülmemeyen, öncesiz ve başlangıçsız kabul ederken öte yandan onu varlığı ve

yokluğu eşit mümkün statüsünde görmeleri tutarsız bir yaklaşımdır. Ayrıca sonsuz kadar öncesiz sebeplerin varlığını düşünmek teselsüle yol açar ve bunlar kendilerinin dışında zorunlu bir varlığa bağlanamaz. O halde imkân delili bir isbât-ı vâcib yöntemi olamaz (a.g.e., VIII, 202). İbn Teymiyye'ye göre filozofların bu yaklaşımı, İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen mutasavvıf düşünürlerin varlığın tamamını birleştirip tekleştirmelerine, Âmidî gibi filozof kelâmcıların da zorunlu varlığın kanıtlanamayacağı görüşünü iddia etmelerine yol açmıştır (a.g.e., VIII, 179-182).

Aristo felsefesindeki, Tanrı'nın âlemin ilk hareket ettiricisi (muharrik-i evvel) olması gerektiği kabulüne dayanan hareket deliline karşı da İbn Teymiyye ciddi eleştiriler yapmıştır. Ona göre İbn Sînâ ve İslâm filozofları ilk muharrik yerine vâcibü'l-vücûdu koymuşlarsa da bununla Grek felsefesinde kullanılan delil değişmemektedir. Filozoflar, bu delilde Tanrı'yı hareketin fâil sebebi değil gâî sebebi saydıkları için âlemde Allah'ın yoktan yaratması (ibdâ ve hudûs) yerine âlemin Tanrı'ya olan sevgi ve iştiağından doğan hareketini esas almışlardır. Dolayısıyla onlar Allah'ın yaratıcılığını ve havâdisin fâili olma özelliğini ortadan kaldırmış ve O'nu nâkıs duruma düşürmüşlerdir. İbn Teymiyye'nin ifadeyle bu delille Allah'ın âlem karşısındaki durumu, namazda cemaatin kendisine tâbi olduğu imam konumuna düşmektedir. Âlemin hareketsiz var olamayacağı görüşünün de bir mesnedi bulunmadığından bu delil baştan itibaren geçersizdir. Ayrıca bir nesneyi hareket ettirmek, filozofların düşündüğü gibi cüzlerini bir araya getirip onu oluşturmaktan daha üstün bir vasıf değildir. Üstelik Aristo felsefesindeki hareket delilinde Tanrı'nın evreni doğrudan hareket ettirmesi değil ekmeğin acıkan veya suyun susayana hareket geçirmesi gibi bir tesir söz konusudur (a.g.e., VIII, 139-141). Şu halde Kur'an'a dayalı olarak yaratılmışların hem ortaya çıktıkları zamanda hem de var oldukları süre boyunca Allah'a muhtaç oluşları kabul edildiği takdirde İbn Teymiyye'ye göre bu delile ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü Allah âlemin hem fâili hem rabbi hem de sevilen ve ibadet edilen ilâhıdır, yani âlemin sadece gâî değil aynı zamanda fâil sebebidir (a.g.e., VIII, 145).

Mantığın İslâm filozofları tarafından doğru düşünmenin vazgeçilmez kuralları olarak kabul edilmesi ve Cüveynî'den itibaren kelâm âlimleri tarafından da be-

nimsenip kullanılması sebebiyle İbn Teymiyye'nin kelâmcılara ve felsefecilere yönelik değerlendirmeleri onun Aristo mantığına yaptığı tenkitlerden ayrı düşünülemez. Diğer eserlerinde bu konudaki eleştirilerine rastlanırsa da mantıkla ilgili en önemli çalışması *er-Red 'ale'l-Mantıkiyyîn* adıyla şöhret bulan *Naşîhatü ehli'l-îmân fi'r-red 'alâ mantıki'l-Yûnân*'dir. Aristo mantığına Fârâbî'nin ilâve ettiği, daha sonra bütün İslâm mantık kitaplarına yerleşen temel bir tasnife göre bilgi tasavvur ve tasdiklerden oluşur. Tasavvurlara tanım (had), tasdiklere ise kıyas yöntemiyle ulaşılır. Dolayısıyla Aristo mantığının temel dayanakları had ve kıyastır; İbn Teymiyye de Aristo mantığına karşı eleştirisini büyük ölçüde had ve kıyas üzerinde yoğunlaştırmıştır (Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 187-282). Aristocular'ın, "herhangi bir tasavvuru tanımsız elde edilemeyeceği" şeklindeki hükümleri İbn Teymiyye'ye göre geçerli olamaz, çünkü bir defa önerme selbîdir, o yüzden bedihî değildir. Dolayısıyla Aristocu mantığın ilk önermesi daha baştan yanlış bir temel üzerine oturtulmuştur. İkincisi, bir tasavvuru tanımlayan mantıkçı bu fikrî ameliyesini ya önceden yapılan bir tanım yardımıyla veya herhangi bir tanım olmadan icra eder. Eğer önceki bir tanım vasıtasıyla yapıyorsa bu devir ve teselsüle yol açar; herhangi bir tanım olmadan yapıyorsa o takdirde mantıkçıların, "Tanım olmadan kavramlar elde edilemez" sözü çürütülmüş olur. Ayrıca çeşitli eğitim düzeyindeki insanlar genellikle ihtiyaç duydukları konularda mantıkî tanımlara başvurmadan bilgi edinir ve uygulamada bulunurlar; nitekim ilim ve meslek otoriteleri de bu tanımları kullanmaz.

Öte yandan mantıkçıların ölçülerine tamamen uyan bir tanım da yoktur. Meselâ, "İnsan düşünen canlıdır" gibi en meşhur tanıma karşı bile çok sayıda itiraz ileri sürülmüştür. Mantıkçıların tesiriyle nahivciler meselâ ismin, fıkıh usulcülerini kıyasın birçok tanımını yapmışlarsa da bunların hiçbirini itirazdan kurtulamamıştır. Eğer nesnelerin tasavvuru muhakkak surette hadlere bağlı olsaydı şu ana kadar insanların hiçbir şeyi tasavvur edememiş olması, eğer tasdik tasavvurlara bağlı bulunsaydı insan oğlunun herhangi bir ilme sahip bulunmaması gerekirdi. Mantıkçılara göre gerçek tanımlar, cins ve fasılları bulunan neveler yani mürekkep nesnelere için yapılır. Bu sebeple onlar, basit varlıklar olarak düşündükleri kozmik akıllar gibi varlıkları tanımlanamaz varlıklar gru-

buna dahil ederler. Bu durumda İbn Teymiyye'ye göre söz konusu basit varlıkların ya tasavvur edilememesi veya -tasavvur edilebildiğine göre- bunların tanıma muhtaç olmaması gerekir. Bu da tasavvurların mutlaka bir tanıma muhtaç olmadığına delil teşkil eder.

Tanımlar her biri bir anlam ifade eden çeşitli terimleri içerir. Kişinin bu terimleri ve anlamlarını önceden bilmeden tanımını anlaması mümkün değildir. Ekmek, su, yer, gök, anne ve baba lafızlarının gerçek karşılıklarını (müsemma) tasavvur edemeyen lafzın delâletini de bilmez. Bu sebeple kelâmcıların da dediği gibi tanımlar kavramlaştırılmayı (tasvir) değil ayrıştırılmayı (temyiz) sağlar. Tanımdan beklenen ayrıştırma olunca onların eşyaya konan isimler gibi en kısa, en veciz, en kuşatıcı ve en uygun olmaları beklenir. Bu durumda, "İnsan düşünen canlıdır" önermesinde olduğu gibi tanımlar bir veya birkaç ismin bir araya gelmesinden başka bir anlam taşımazlar.

İbn Teymiyye'ye göre lafızlara ihtiyaç duyulmadan da mânaların tasavvuru mümkündür. Tanım ise önceden tasavvur edilen mânaların söze dönüştürülmesinden başka bir şey değildir. Tasavvur edilen varlıklar ise ya tat, renk, koku gibi dıştan gelen veya açlık-tokluk, sevgi-nefret, sevinç-üzüntü, lezzet-elem, arzutiksinti, bilgi-bilgisizlik gibi iç duyularla idrak edildiklerinden ayrıca bir tanıma ihtiyaç duymazlar. Bunların dışındakilere ise ancak görünene itibarla kıyas uygulanabilir. Ayrıca mantıkçılar tanımların çürütülebileceğini ve aksinin savunulabileceğini kabul ederler. Bir şeyin çürütülmesi veya aksinin savunulması onun önceden tasavvurunu gerektirdiğine göre tanımsız tasavvur mümkündür. Yine onlar bedîhî olan tasavvurların tanıma muhtaç olmadığını, aksi takdirde devir veya teselsülün gerekeceğini kabul ederler. Bir şeyin bedîhî ya da nazarî oluşu ise kat'î ve zannî kavramlar gibi izafidir. Birinin zannî saydığı bir şeyi başkası kat'î kabul edebileceği gibi birinin ancak mantıkî çıkarımla bilebildiği şeyi başka biri doğrudan kavrayabilir. Hatta kesbî olduğu kabul edilen bazı bilgiler de idrak kapasiteleri ölçüsünde bazıları için tanıma ihtiyaç bırakmayacak derecede açık olabilir. O halde bilgiyi tanıma bağımlı kılmak doğru değildir (er-Red'ale'l-mantıkiyyin, s. 7-14).

İbn Teymiyye, mantıkçılar tarafından ileri sürülen "herhangi bir tasdik kıyas dışında bir yolla ulaşılamayacağı" şeklindeki hükmü de kuşkuyla karşılar. Çünkü

nazarî olsun bedîhî olsun bilgi vasıtaları nisbîdir, bazılarının kıyas kullanması hiç kimsenin kıyas dışında bilgi sahibi olamayacağını göstermez. Bilginin sadece kıyasa dayanmadığı mütevâtir haberin de bilgi kaynağı olmasından anlaşılmaktadır. Diğer taraftan kıyasın geçerli sayılabilmesi için önermelerinin her birinin doğru olması gerekir. Ayrıca mantıkî kıyasa bilgiye ulaşmak için en az iki önerme gerekmektedir, halbuki bazan bir önermeyle de bilgi elde etmek mümkündür.

Mantıkçıların akıl yürütmenin en doğru bilgiyi verebildiği iddiasına karşı İbn Teymiyye şu cevapları verir : Akıl yürütme yalnızca zihni konulara hasredildiği için fizik dünya ile bir münasebet kuramaz, dolayısıyla nesnelere ilgili bir bilgi veremez. Ayrıca vâcibü'l-vücûd, akıllar, felekler gibi konuların anlaşılmasını sağlayamaması bir yana akıl yürütmenin dayandığı zorunlu, kadîm, cevher ve araz gibi kavramların da fizik âlemde bir karşılığı yoktur. Mantıkçıların ilâhiyyât meselelerini dayandırdıkları küllîler ise objektif varlığa sahip olmayıp zihnin kurguları olmaktan başka bir şey değildir. O halde ruhun kemale ermesi, felsefe ve mantık yapmakla değil Allah'ı bilmek ve iyi davranışlar sergilemekle gerçekleşir. Tek başına bilgi, ruhu tatmin etmediği için teori ve pratiğin birbirini tamamlaması gerekir, bu da ikisini ihtiva eden imanla mümkün olur (a.g.e., s. 88-91).

Bu suretle İbn Teymiyye, Aristo mantığındaki özellikle tanım anlayışına ciddi eleştirilerde bulunmuş, ayrıca kıyasın önermelerini ve istidlâl metotlarını da sorgulamıştır. Formel mantık yerine benzerliğe dayalı usul mantığını esas alan İbn Teymiyye'nin, Batı dünyasında çok sonra dile getirilmeye başlanan ve tecrübî metoda kapı aralayan eleştirileri İslâm âleminde bir gelenek oluşturamamıştır (geniş bilgi için bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, s. 187-282).

Mezheplere ve Diğer Dinlere Reddiyeleri. Hadisle iştigal eden bazı kişilerin ümmetin güzide şahsiyetlerini bid'atçılık, sapıklık hatta küfürle itham etmeleri gibi şaşırtıcı durumlara bizzat kendisinin şahit olduğunu belirterek (Mecmû'u fetâvâ, IV, 23-25) hadis ehlini de eleştirmekten geri durmayan İbn Teymiyye, onların arasında bilgi azlığı yahut kavrayış noksanlığı sebebiyle delil olamayacak derecede zayıf hatta mevzû hadislerle istidlâlde bulunanların veya nasların mânalarını anlamayıp onları alâkasız yönere çekenlerin bulunduğunu söyler. Bununla birlikte fir-

kâ-i nâciyeden olmayı en fazla hak edenler olarak ehl-i hadîsi görür. Kelâmcılara yönelttiği metodolojik eleştirilerinde daha çok başta Mu'tezile ve müteahhirin Ehl-i sünnet kelâmcıları olmak üzere bütün kelâm ekollerini hedef almakla birlikte en ağır tenkitlerini Cehmiyye, Revâfız (Şîa), Havâric, Kaderiyye ve Mürcije'ye yöneltir. Felâsifeye nisbetle Mu'tezile'yi, Mu'tezile ve genel olarak Horasan ehline nisbetle de Kalânîsî, Eş'arî, Bâküllânî gibi kelâmcıları Ehl-i sünnet'e ve Ahmed b. Hanbel'in yoluna daha yakın bulan İbn Teymiyye'ye göre, bazı meselelerde Mu'tezile'nin görüşüne meyleden İbn Akil ve İbnü'l-Cevzî gibi müteahhirin Hanbelîler'inden birçoğuna nisbetle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ahmed b. Hanbel'e daha yakın olmakla birlikte onun görüşleri de tamamen hakkı yansıtmamaktadır. Eş'arî ve onun düşüncesinde olanlar Selef'ten doğru olan kelâmı almışlar, fakat sahih olduğunu zannederek Cehmiyye'nin yanlış metotlarını da benimsemişlerdir. Selef çizgisinde olanlardan Eş'arî'ye yönelenlerin bulunması yanında Cüveynî gibi Cehmiyye çizgisinde olup ona meyledenler de vardır. Râzî ve diğer müteahhirin kelâmcılarına gelince, onlar Selef yolundan uzaklaşmada Mu'tezile'yi bile geçmişlerdir (Der'ü te'ârûzi'l-âkl ve'n-naql, I, 270; VII, 238, 275; Mecmû'u fetâvâ, XVI, 470).

Başta Minhâcû's-sünne olmak üzere birçok eserinde genellikle Revâfız diye andığı Şîa'ya karşı yönelttiği ağır tenkit konularının başında onların imâmet görüşleri gelir. İmâmetin iman esasları arasında sonuncu sırada bile bulunmamasına rağmen Şîa tarafından Allah'a ve Resulüne iman dahi üzerine çıkarıldığını belirten İbn Teymiyye (Minhâcû's-sünne, I, 75-77), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin imâmetle ilgili görüşlerini, özellikle onun imâmeti dinî hükümlerin en önemlisi ve müslümanların en ciddi meselesi sayan iddiasını eleştirirken imâmetin naslarda İslâm'a giriş şartları veya iman rükünleri arasında gösterilmediğini, bu sebeple kesinlikle bir inanç konusu yapılamayacağını belirtir. Eğer nasların mefhumundan veya yorumlanmasından böyle bir sonuç çıkarılabiliyorsa bu aslî değil fer'î bir hüküm sayılabilir, halbuki bütün iman konuları tereddüde yer vermeyecek şekilde sarih olarak bildirilmiştir (a.g.e., I, 109-110). İbn Teymiyye, Şîa'nın, imama veya emire itaati tavsiye ettiğini ileri sürdüğü hadisleri de tek tek inceleyerek bunların kendileri için delil teşkil etmeyeceğini belirtir (a.g.e., I, 109-120).

Hız. Ebû Bekir'e az sayıda sahâbînin biat ettiği şeklindeki Şîa iddiasının doğru olmadığını ifade eden İbn Teymiyye, ilk halife biatta Hız. Ali'ye yapılandan daha büyük bir ittifakın bulunduğunu söyler (a.g.e., I, 534-537). Ayrıca Şîa'nın sıfatlarla ilgili görüş ve delillerini ele alarak tenkit ettikten sonra imamların mâsumiyetine dair tezlerinin zayıf olduğunu, Kitap ve Sünnet'e uymadığını kaydeder (a.g.e., II, 452-454). Şîa'ya yönelttiği diğer eleştiriler arasında on iki imamın faziletleriyle ilgili rivayetler, buna karşılık sahâbenin büyük bir kısmı aleyhinde sarf edilen sözler, imamların nasla tayin edildiği tezi, Hız. Ali'nin imâmeti hakkında çok sayıda ilgisiz âyetin delil gösterilmesi ve bir kısım mevzû hadislerle Hız. Ali'ye nisbet edilen gizli ilim veya efsanevî özellikler bulunmaktadır. Bu arada İbn Teymiyye, zaman zaman Şîa'yı Ehl-i kitaba benzetmek gibi aşırı tepkisel tavırlar da sergilemiştir.

İbn Teymiyye'nin Adî b. Müsâfir'i rehber kabul eden bir gruba yumuşak bir üslûpla yaptığı tavsiyeler, onun mezhep ve tarikata bağlılıkla ilgili görüşlerini tesbit bakımından önemlidir (Mecmû'ü fetâvâ, III, 363-364). Buna göre İslâm bir itidal dini olup bu husus onu diğer dinlerden ayıran önemli bir özelliğidir. Bu sebeple bir yönüyle dinde aşırılık demek olan bid'atın ve bid'atçılardan uzak durmak gerekir. İnsanların çok önemli kişiler de olsa şeyhlerini ve liderlerini övmeye aşırı gidip hıristiyanların Hız. İsa'ya gulât-ı Şîa'nın Hız. Ali hakkında yaptıkları yanlışlıklara düşmemeleri, yalnızca Allah'a kulluk edip şeyhleri veya başka herhangi birini tâzim ve takdiste bulunmamaları gerekir.

İbn Teymiyye eserlerinde Yahudilik, Sâbiîlik, Mecûsîlik gibi dinlere de temas etmesinin yanında (Morabia, XLIX [1979], s. 91-122; L [1979], s. 77-107) özellikle Hıristiyanlığı reddetmek üzere bir de müstakil eser telif etmiştir. Hız. Peygamber'in risâletinin Araplar'la sınırlı bulunduğunu, Hıristiyanlığın son büyük din olduğunu iddia eden ve teslîsi aklen ispat etmeye çalışan bir piskoposa karşı *el-Cevâbü's-şâhih li-men beddele dine'l-Mesih* adıyla kaleme aldığı bu reddiyesinde Hız. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı yanında özellikle cihanşümulüğü üzerinde durur. Ona göre Kur'an'ın Arapça olması hidayetinin evrenselliğine engel teşkil etmez. Nitekim diğer ilâhî kitaplar da gönderildikleri peygamberin diliyledir. Hıristiyanlığın İslâm'dan daha eski bir din olup insanlığın ideali olan ahlâkî fazileti temsil ettiği, dolayısıyla başka bir dine ihtiyaç

bırakmadığı şeklindeki iddia tatmin edici değildir. Zira İslâm dini, bütün ihtiyaçlara denge ve itidal içinde yer vererek en mükemmeli ortaya koymuştur. Kur'an'da diğer peygamberler hakkında zikredilen övücü ifadeler, iddia edildiği gibi Hız. Peygamber'in noksanlığını değil aksine onun doğruluğunu ve nübüvvet zinciriyle bağlantısını gösterir. İbn Teymiyye reddiyesinde aklî delillerin yanı sıra Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılara da yer verir. Yine bir hıristiyanın Resûl-i Ekrem'e dil uzatması üzerine bunun hükmüyle ilgili olarak kaleme aldığı *eş-Şârimü'l-meslûl 'alâ şâtîmî'r-Resûl* adlı eserinde Hız. Peygamber'in dindeki konumu üzerinde durarak onun şahsiyetine halel getirmemenin bizzat İslâm'ın muhafazası ile eşdeğer bir görev olduğunu ve geçmiş bütün İslâm âlimlerinin bu konuda hassasiyet gösterdiklerini ifade eder.

Değerlendirme. Hanbelî ilim geleneğine bağlı köklü bir aileye mensup olan İbn Teymiyye, Haçlı seferlerinin müslümanlar üzerinde bıraktığı derin tesirlerin devam etmesi yanında dönemin siyasî, ilmî, fikrî ve mânevî bakımdan mâruz kaldığı en yıkıcı hadise olan Moğol istilâsından birkaç yıl sonra doğmuş ve bu istilânın çok yönlü tesirlerini yoğun bir şekilde yaşayarak yetiştirilmiştir. İbn Teymiyye, hadis ve fıkıhta genç yaştan itibaren başladığı ders verme süreci içinde elde ettiği birikimin yanında başta kelâm olmak üzere felsefe, mantık ve tasavvuf gibi tefekkürü dayalı ilimler alanında temayüz etmiş bir âlimdir. Eserleri, görüşleri ve katıldığı ilmî tartışmalar, bilhassa nazarî tasavvufa yönelttiği eleştiriler yüzünden hayatının yaklaşık son yirmi yılında aralıklarla hapis cezalarına mâruz kalmasına, hatta zaman zaman kâğıdı ve kalemi elinden alınmasına rağmen inandığı çizgiden tâviz vermemiş ve hapiste vefat ettiği ana kadar saf İslâm'ı yozlaştırdığına kanaat getirdiği akımlarla mücadele ederek Hız. Peygamber'in ve ilk müslümanların akidesini ve yaşayış biçimini eserleriyle savunmaya devam etmiştir.

Kendisinden önce İslâm düşüncesine yön vermiş olan Gazzâlî, İbn Rüşd gibi ilim ve fikir adamlarının eserlerine vâkıf olan İbn Teymiyye bilhassa Gazzâlî'nin filozoflara, İbn Rüşd'ün de Eş'arîler'e yönelik tenkitlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Ancak onun tenkitleri tek bir grup veya mezheple sınırlı kalmamış, Selefî düşünce, inanç ve hayat anlayışına aykırı bulunduğu birçok görüşe eleştiriler yöneltmiştir. Yazılarında bazan mütedil olup eleştirilerini fikir çerçevesinde yaparken bazan da muhaliflerini Firavun'a veya şeytana benzetecek kadar aşırı ithamlarda bulunmuş, bu yüzden kendisi de çeşitli çevrelerin düşmanlık derecesinde tepkilerine mâruz kalmıştır.

Selef ve ehl-i hadis çizgisini bir düşünce ekolü haline dönüştüren İbn Teymiyye zühd ve takvâya dayalı, ruhanî ve ahlâkî gelişmeyi hedefleyen tasavvufu kabul etmekle birlikte hulûl ve ittihad gibi unsurları ihtiva eden ve İbnü'l-Arabî ile özdeşleşen "mütefelsif tasavvuf"u reddetmiş, velî veya şeyh adı altında bir kısım tasavvuf ehlinin zihniyet ve uygulamalarına şiddetle karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye'nin nazarî tasavvufa ağır bir şekilde hücum etmesinin temelinde fikrî sebeplerin yanında zamanla bu tasavvufun amelî hayatta ortaya çıkardığı yaşama biçiminin, dünya görüşünün kurumlaşma şeklinin ve eleştirilere tahammülsüzlüğünün de büyük ölçüde tesiri olmuştur.

İbn Teymiyye'nin eleştirilerini yaparken istidlâl ve tartışma usulünü yoğun bir şekilde kullanması güçlü bir mütefekkir, tenkitlerinin de önemli ölçüde metodolojik olduğunu göstermektedir. Onun, filozofları ve kelâmcıları istidlâllerinde müşahede ve tecrübe verilerini bırakıp sadece soyut ve spekülâtif kanıtlar ileri sürmekle, ayrıca ilk dönem İslâmî gelenekte bulunmayan kavramlar üretmek veya mevcut terimlere yine bu gelenekte bulunmayan anlamlar yüklemek suçlaması son derece önemlidir. Aynı kesimlere bir diğer tenkidi de dinî meselelerde akla Kur'an ve Sünnet'ten bağımsız olarak söz söyleme sorumluluğu vermeleri ve bu sebeple görüşlerinde bir kesinliğe ulaşmayı aralarında sürekli ihtilâf etmiş olmalarıdır.

İman esaslarını ve diğer itikadî konuları halka sunarken Kur'an ve Sünnet çerçevesinde her türlü ilâveden arınmış bir yöntem uygulamaya çalışmak elbette doğrudur. Ancak kelâmcı ve felsefecilerin İslâm tefekkürünü temsil ettikleri, adına usûlü'd-dîn veya el-hikmetü'l-ilâhiyye de deseler ulûhiyyet ve nübüvveti bilgi ve varlık düşüncesi etrafında temellendirdikleri ve bu sebeple muhtevayı genişlettikleri hususu göz ardı edilmemelidir. Bu noktada mütefekkirler arasında görüş ayrılığı, metod farklılığı veya fikir değişiminin bulunması garipsenecek bir durum değildir. İbn Teymiyye de eleştirel düşüncesini oluştururken aynı şekilde yoğun bir anlama ve temellendirme ihtiyacı duymuştur. Bir filozof kadar felsefe ve man-

tıkla, ayrıca en az bir mütekellim kadar kelâmıla haşır neşir olmuş ve ancak bu sayede ciddi tenkitler yapabilmıştır. Öte yandan sadece Kur'an terminolojisiyle sınırlı bir aklılık pratikte mümkün görünmemektedir. Aslında vahyi anlamak veya tefsir etmek de neticede beşerî bir çabadır. Dolayısıyla naslar üzerine söylenecek her söz İbn Teymiyye'ninki dahil beşerî bir akılcılıktır. Naslarda zikredilen terim ve yöntemlere hasredilen bir akılcılık anlayışı, Eş'arî'nin haklı olarak ifade ettiği gibi fıkıh ve tefsir usulü tekniklerinin meşruiyetini de tehlikeye sokar. Kaynağını Kur'an'dan almakla beraber giderek genişleyen ve zenginleşen bir aklılığı savunmak Kur'an'ın akletmeyi teşvik eden mesajına daha uygun olur. Vahyin çok yönlü rehberliğini sadakatle benimsemek gerekirse de sürekli bir sapma korkusuna kapılarak düşüncenin önünü kapatma yanlışlığına da düşmemek gerekir.

İbn Teymiyye, kelâmcı ve filozoflara yönelttiği bütün eleştirilere rağmen temellerini açıkladığı gerçek usulü'd-dîn ve tefekkürü karşı olmadığını açıklamıştır. Ancak telif ettiği hacimli eserlerinin düzenliliğinden ve üslûbundaki itnab eğiliminden kaynaklanan tekrarlar, hem görüşlerinin hem de tenkitlerinin anlaşılmasını zorlaştırmış ve onlardan gereği gibi faydalanılmamasına sebep olmuştur. Bununla birlikte İbn Teymiyye kendi dönemine kadar kelâmcı, felsefeci ve tasavvufçuların yarattığı müstakil dünyalar arasındaki inanç ve metot hâkimiyeti mücadelesini aşabilmiş, ortaya çıkan düşünce buhranını aslı kaynaklar olan Kur'an, Sünnet ve bunlara doğrudan muhatap olan Selef çizgisi doğrultusunda çözmeye amacına ömrünü adanmış bir İslâm mütefekkeri olarak görülmeli ve çeşitli kesimlere yönelik çıkışları bu çerçevede değerlendirilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İstikâ" , 3, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebî", 11; Müslim, "İlim", 1; İbn Mâce, "Muḥaddime", 10, "İkâme", 189; Tirmizî, "Da'avât", 118; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü tefsîri Şeyhî'l-İslâm İbn Teymiyye* (nşr. Abdüssamed Şerefüddin), Bombay 1374/1954; a.mlf., *er-Red 'ale'l-manḥikıyyin*, Lahor 1397/1977; a.mlf., *Der'ü te'âruzi'l-aḳl ve'n-naḳl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il ve'l-mesâ'il* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1403/1983; a.mlf., *el-İstikâme* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1403/1983; a.mlf., *İktizâ'ü's-şırâ'i'l-müstakim* (nşr. Nâsır b. Abdülkerîm el-Akl), Riyad 1404; a.mlf., *Minhâcü's-sünne* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986; a.mlf., *Mecmû'atü fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Kâsım), Riyad 1412/1991; a.mlf., *Kitâbü'l-İmân* (nşr. Muhammed ez-Zebîdî), Bey-

rut 1414/1993; a.mlf., *el-Cevâbü's-şahîh* (nşr. Ali b. Hasan b. Nâsır v.dğr.), Riyad 1414/1994; a.mlf., *eş-Şârimü'l-meslûl* (nşr. Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Halevânî - Muhammed Kebîr Ahmed Şevderî), Demmân 1417/1997; H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Le Caire 1939; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 269-271; Serajul Haque, *Imâm İbn Taimiya and His Projects of Reform*, Dhaka 1403/1982; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahş 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 187-282; Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *es-Selâfiyye merḥale zemeniyye mübareke lâ mezhebün İslâmî*, Dimaşk 1408/1988; W. B. Hallaq, *İbn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford 1993; Abdurrahman b. Sâlih el-Mahmûd, *Mevkûfû İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ire*, Riyad 1416/1995; A. Morabia, "İbn Taymiyya, les juifs et la Tora", *St. I, XLIX* (1979), s. 91-122; L. (1979), s. 77-107; Binyamin Abrahamov, "İbn Taymiyya on the Agreement of Reason With Tradition", *MW, LXXII/3-4* (1992), s. 256-272; Mustafa Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İTED, IX* (1995), s. 77-126.



M. SAİT ÖZERVERLİ

Tasavvuf İlgili Görüşleri. İbn Teymiyye, tasavvufun zühd ve ahlâk boyutunu kabul edip ilk dönem mutasavvıflarına olumlu yaklaşımında bulunurken tasavvuf felsefesine, özellikle de hulûl, ittihad, vahdet-i vücûd gibi kavramlarla ifade edilen görüşlere sert tenkitler yönelmiştir. Vahdet-i vücûd felsefesinin en önemli temsilcilerinden olan İbnü'l-Arabî'nin ölümünden yirmi üç yıl sonra doğan ve ömrünün uzun bir kısmı İbnü'l-Arabî'nin medfun bulunduğu Dimaşk'ta geçen İbn Teymiyye, genellikle "mütefefsife" diye nitelediği tasavvuf ehliyle bu konuda pek çok tartışma yapmış, söz konusu düşüncenin açıkça tehvidi zedelediğini, bu sebeple usulü'd-dîni ilgilendirdiğini ifade etmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışında kâinatın varlığının Allah'ın varlığı şekline dönüştürüldüğünü belirten İbn Teymiyye, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "Tevhid muhdesle kadîmi birbirinden ayırmaktır" şeklindeki cümlesini naklederek ilk dönem sûfilerinin vahdet-i vücûdcular gibi düşünmediğini vurgulamıştır. *Fuḫûşü'l-ḥikem*'i okuyunca ya kadar İbnü'l-Arabî'ye hüsnüzan besleyen İbn Teymiyye (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 171) bu eseri gördükten sonra fikrini değiştirmiş, onun buradaki görüşlerini dinî esaslarla bağdaştırmanın mümkün olmadığı sonucuna varmıştır. İbnü'l-Arabî'nin yanında İbn Seb'in, İbnü'l-Fâniz, Şahâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûlî, Affüddin et-Tilimsânî ve Sadreddin Konevî gibi şahsiyetleri de vahdet-i vücûd ve Selefi akîdeye ters düşen diğer görüşleri sebebiyle

hemen her eserinde yeri geldikçe şiddetle tenkit etmiştir. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri dediği İbn Seb'in, Sadreddin Konevî gibi mutasavvıfları varlığı tanılaştırma anlamına gelen vahdet-i vücûd düşüncesine İbn Sînâ felsefesinin götürdüğünü ileri sürer (*Der'ü te'âruzi'l-aḳl ve'n-naḳl*, VIII, 181-182).

İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücûd hakkında söylenenleri halk şöyle dursun bunu savunanlar bile anlamamaktadır. Cehmiyye mensuplarıyla sapık filozoflar ve sekr haline mağlûp olan sûfilerin sözlerinden kaynaklanan bu düşüncenin hulûl ve ittihad düşüncesiyle de yakınlık arz etmektedir. Vahdet-i vücûdcular Allah'ın, nebîlerin ve velîlerinin kaplarıyla insanlara küfür ve sapıklık şarabı içirmekte, gerçek velîlerin ifadeleri içine münâfık ve kâfirlerin sözlerini yerleştirip müslümanlara sunmaktadır (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 119; IV, 26).

İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd ve tasavvufî kültüre tenkitler yönelttiği gibi hatm-i velâyet, ricâlü'l-gayb, Hurûfîlik, Firavun'un imanı gibi konularda da onları Kitap ve Sünnet çizgisinin dışına çıkarmakla itham etmiştir. Bunun yanında Kitap ve Sünnet çizgisinde bulunan sûfileri tenkit etmemiş, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Osman el-Hîrî gibi sûfilerin İslâm'a bağlılıklarını kendilerinden iktibaslar yaparak ifade etmiştir (*Mecmû'atü fetâvâ*, X, 210, 412, 585; XI, 210; *el-Furkân*, s. 39; *Mecmû'atü'r-resâ'il*'l-küb-râ, II, 311). Ayrıca Fudayl b. İyâz, İbrâhim b. Edhem, Serî es-Sakatî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Hasan-ı Basrî, Bişr el-Hâfî, Şakîk-ı Belhî, Râbia el-Adeviyye gibi ilk dönem sûfilerinden de övgüyle bahsetmiş, ancak zaman zaman bunlara da tenkitler yöneltmekten geri durmamıştır (*Mecmû'atü fetâvâ*, X, 517; *Mecmû'atü'r-resâ'il*'l-küb-râ, I, 141; II, 153; *el-Furkân*, s. 38-39, 85). İbn Teymiyye'nin ilk dönem sûfileri arasında asıl eleştirdiği mutasavvıf ise Halâc-ı Mansûr'dur.

Muhtemelen Farsça bilmediği için *Keşfü'l-maḥcûb*, *Tezkiretü'l-evliyâ'* ve *Meşnevî* gibi eserlere temas etmeyen İbn Teymiyye, Süleimî'nin *Ṭabaḳâtü's-şüfiyye*'si, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, İbnü'l-Kayserânî'nin *Safvetü't-tasavvuf*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳütü'l-kulûb*'u, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ'* ve Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i gibi eserlerde yer alan görüşlerle ilgili kanaatini, "İçlerinde doğrular da vardır yanlışlar da" şeklinde ifade etmiştir. Buna karşılık Gazzâlî'nin *el-Maḫnûn bih'alâ gayri ehlih*

adlı eserini Sâbiî kültürüyle dolu olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ına da atıfta bulunarak filozof mutasavvıfların kelâm sıfatı telakkilerini ve genel anlamda vahyin velînin kalbinde bir doğuş olduğu yolundaki görüşlerini bu eserden aldıklarını öne sürmüştür. İbn Teymiyye'nin anlatığına göre Gazzâlî, filozofların kanunu üzerine kurduğu bu eserde Allah'ın Hz. Mûsâ'ya konuşmasını (dolayısıyla vahyi) O'nun ruhlara ilham ettiği bilgiler türünden saymıştır (*Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, X, 205; *Mecmû'u fetâvâ*, XII, 23; krş. Çağrıncı, IX [1995], s. 120-121).

Tasavvufî ahlâk ve âdâbla ilgili terimlere de İbn Teymiyye'nin bakışı farklıdır. Ona göre nefis terbiyesini yalnızca şeyhe intisap etmeye bağlamak yanlıştır. İman ve takvâ sahibi olan herkesten bu konuda istifade edilebilir. Ayrıca farklı şeyhlere intisap edildiği zaman müslümanlar arasında tefrikanın meydana gelme tehlikesi de vardır (*Mecmû'u fetâvâ*, XI, 514). Sûfîlerin kendilerine has bir kıyafet şekliyle dolaşmaları yanlıştır. Yün elbise (sof) giyerek kişinin inanç veya takvâsı artmaz. Hırka ile ilgili olarak rivayet edilen hadisler sahih değildir. Bu görüşleri sebebiyle İbn Teymiyye, Melâmîliğin şekil ve kurallara karşı ortaya koyduğu olumsuz tavri tasvip etmektedir (*a.g.e.*, X, 61).

Öte yandan tasavvufî gruplarda çokça rastlanan nefse eziyet etmek, evlenmek gibi eğilimler ona göre Hıristiyanlığın etkisiyle oluştuğu gibi et yememek, hayvan kesmemek de Brahmanizm'den gelen bir tesirdir. İnzivâda da aşırılığa kaçmamak gerekir. Bazılarının tavsiye ettiği şekilde hayat boyu insanlardan uzaklaşmak yanlıştır, ancak ara sıra halvet ve itikâfa çekilmekte fayda vardır (*a.g.e.*, X, 426, 510, 513, 620, 623). Zikir Allah'ın emri olup şeklini Hz. Peygamber tayin etmiştir. Bununla birlikte "İâ ilâhe illallah" hal-kın, "Allah Allah" havâssın, "hû hû" ise havâssü'l-havâssın zikridir yolundaki iddia asılsızdır. Ayrıca halvete girenlere namaz ve oruç yerine bu tür zikirler tavsiye edilmemelidir (*a.g.e.*, X, 395-396).

Kitap ve Sünnet ölçülerinin dışına çıkan mutasavvıflar için "şeytanın velîleri" ifadesini kullanan İbn Teymiyye, Kur'an'daki ilgili beyanları dikkate alarak takvâ sahibi her müslümanın velî (Allah dostu) olduğunu, ayrıca naslarda yer almayan "gavs" ve "kutub" gibi kelimelerin hiç kimseye unvan olarak verilmemesi gerektiğini söyler. Tasavvufî muhitlerde yaygın

olan, "Kerâmet değil istikamet esastır" sözünü İbn Teymiyye de benimser, bu arada kerâmeti de Hz. Peygamber'e tâbi olmanın bereketi sayar. İbn Teymiyye, fenâ-bekâ meselesine de zaman zaman atıfta bulunarak "fenâ an vücûdi's-sivâ" ve "fenâ an şühûdi's-sivâ" terimlerini reddetmiş, bunların yerine "fenâ an ibâdeti's-sivâ" (Allah'a kul olmanın dışında her şeyden uzak kalma) tabirinin kullanılmasını gerektiğini ileri sürmüştür.

Tasavvufî hal ve makamların varlığını kabul etmekle birlikte bu konuyla ilgili bazı terimlerin sûfîler tarafından yanlış kullanıldığını söyleyen İbn Teymiyye, bu sebeple tasavvufî literatürdeki haller ve makamlara dair tasnifleri yanlıştır. Ona göre sabır, havf, recâ, rızâ, tevekkül, ihlâs, şükür gibi kavramlar dinin aslı unsurlarından olmakla birlikte meselâ tasavvufî eserlerde yer alan ve üzerinde önemle durulan hüzn böyle değildir. Allah ve Resulü hiçbir zaman hüznü emretmemiştir. Allah korkusuna yer vermeden sadece aşk ve muhabbeti öne çıkarmak da bir anlam ifade etmez (*a.g.e.*, X, 5-6, 16, 207).

Semâ adını alan ve dinî mûsikîyle iç içe olan meclisler İbn Teymiyye'ye göre mutlaka uzak durulması gereken bir bid'attir. İbn Teymiyye, kelimenin sözlük anlamından hareketle semân kapsamını Kur'an dinlemekle sınırlar (*el-Furkân*, s. 96). Semâ meclislerini "şeytânî" olarak nitelendirip semâ yapanları Kâbe'de ıslık çalıp el çırpan müşriklerle (el-Enfâl 8/35) irtibatlandırır. İlk üç nesil zamanında böyle bir uygulama olmadığı gibi ilk dönem sûfîleri arasında da bu tür törenlere rastlanmadığını hatırlatır (*Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kubrâ*, I, 318-319). İbn Teymiyye tasavvufî kültürle yakın münasebeti bulunan kabir ziyareti, yatırlara saygı, istigâse, tevesül, şefaât gibi konularda da genellikle sûfîlerden farklı düşünmüş, tekke muhitlerinde bu konular etrafında oluşan düşünce ve uygulamaları bid'at, hatta şirk saymıştır (*Kâ'ide celile*, s. 26).

İbn Teymiyye, kendi dönemine yakın meşhur şahsiyetlerden biri olan Abdülkâdir-i Geylânî'ye müsbet gözle bakmış, onun *Fütûhu'l-ğayb* adlı eserini şerhetmiştir. Yaşadığı yüzyıldaki mensuplarıyla tartışmalar yapmakla birlikte Ahmed er-Rifâî'yi de saygıyla anmış, onun Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir tavir sergilemediğini söylemiştir. Yine *i'tikâdü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adlı eserin yazarı ve Adeviyeye tarikatının kurucusu Adî b. Mûsâfir'i överken ona tâbi olanlara tenkitler yöneltilmiş, tavsiyelerde bulunmuştur (*Mec-*

mû'u fetâvâ, XI, 103, 494, 527; *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kubrâ*, I, 280, 294).

İbn Teymiyye, kendi zamanına kadar gelen düşünce ekollerine karşı Kitap ve Sünnet çizgisinden ayrıldıkları şeklindeki temel gerekçeye dayanarak başlattığı fikrî mücadele çerçevesinde, tasavvufa da bir taraftan metot ve muhteva açısından tenkitler yöneltirken diğer taraftan tasavvuf kaynaklı bazı uygulamaları İslâm'a aykırı görerek bunlarla mücadele etmiştir. Fakat kendisi de âyet ve hadislerde vurgulanan zühd ve takvâ hayatını benimsemiş, hatta bunu bizzat yaşamaya gayret etmiştir. İbn Teymiyye'nin tasavvufî yorumlardaki subjektifliğe karşı sergilediği keskin tavrı ve bunları bid'at olarak nitelemesi, daha aşırı fikirlerin ortaya çıkmasına ve bunlardan kaynaklanan İslâm'ın ruhuna zıt uygulamaların halk arasında daha fazla yayılmasına engel olmuştur. Onun tasavvufa ve özellikle vahdet-i vücûd anlayışına yaptığı eleştiriler kendisinden sonraki âlimler arasında hayli etkili olmuş, görüşlerini destekleyen eserler telif edilmiştir. Öte yandan İbn Teymiyye'nin tasavvufî düşünceye yönelik eleştirilerine de başta *Fuşûşü'l-hikem* şârihleri olmak üzere kendisinden sonraki bazı sûfîler tarafından cevaplar verilmiştir (bk. Literatür).

BİBLİYOGRAFYA :

Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim en-Necfî), Riyad 1381-86, tür.yer.; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kubrâ*, Kahire 1385/1966, I, 141, 280, 318-319; II, 153; a.mlf., *Kâ'ide celile*, Kahire 1374, s. 26; a.mlf., *el-Furkân*, Bağdad 1389, s. 38-39, 85, 96; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'ili* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1403/1983, I, 121, 137, 171; IV, 26; a.mlf., *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, VIII, 181-182; X, 205; İsmail Fennî [Ertuğrul], *Vahdet-i Vücûd ve Muhiiddin-i Arabî*, İstanbul 1928, s. 10-40; Ömer b. Ali el-Bezzâr, *el-A'lâmü'l-'aliyye fi menâkibi İbn Teymiyye* (nşr. Zühreyye eş-Şâvîs), Beyrut 1396, s. 26; Mustafa Hilmi, *İbn Teymiyye ve't-tasavvuf*, İskenderiye 1403/1982, s. 303-490; Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* (doktora tezi, 1983), ÜÜ, s. 18-34; Mahmûd Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf* (trc. Ali Durusoy), İstanbul 1989; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *er-Red 'alâ İbn Teymiyye min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhiyiddin İbni'l-Arabî*, Dımaşk 1413/1993, s. 1-10; M. Abdul Haq Ansari, "İbn Taymiyya and Sufism", *IS*, XXIV/1 (1985), s. 1-12; Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İTED*, IX (1995), s. 91, 106-107, 120-121.



MUSTAFA KARA

İBN TOLUN, Ahmed

(bk. AHMED b. TOLUN).

İBN TOLUN, Şemseddin

(شمس الدين ابن طولون)

Ebü'l-Fazl (Ebü Abdillâh)
Şemsüddin Muhammed b. Ali
b. Ahmed b. Tolun ed-Dımaşki
(ö. 953/1546)Tarihçiliğiyle meşhur olan
âlim ve şair.

IX. (XV.) yüzyılın son çeyreğinde Dımaşk'ın Sâlihiye semtinde doğdu; ticaretle ve bazı fertleri ilimle uğraşan bir Türk ailesine mensuptur. Dedelerinden Humâreveyh bir memlûktür; annesinin ise İbn Tolun'un kendi ifadesinden Anadolu bir kadın olduğu ve Anadolu halkının dilini çok iyi konuştuğu öğrenilmektedir (*el-Fülkü'l-meşhûn*, s. 27). İlk derslerini babası ile, müftülük ve Dımaşk Dârüladli'nde kadılık yapan amcası Cemâleddin Yûsuf'tan aldı, ayrıca dedesiyle onun anne bir kardeşi Burhâneddin b. Kındîl'den faydalandı. Yedi yaşında hıfzını tamamladı. Küçük yaşta babasını kaybedince Yûnusiye Hankahı'na yerleştirildi. Çeşitli medreselere devam ederek Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve usulü, hadis usulü, kıraat ve mantıqa dair bazı temel metinleri ezberledi.

İbn Tolun İslâmî ilimler başta olmak üzere tarih, tıp, hendese, matematik, mûsiki ve edebiyat gibi zamanında okutulan ilimlerin tamamında, bizzat açıkladığına göre otuz sekiz ilim dalında öğrenim gördü ve ayrıca hat meşketti. Gerek hocalarının gerekse onlardan okuduğu ve isimlerini saydığı kitapların sayısı büyük bir yekûn tutmaktadır (*a.g.e.*, s. 28-55). Ders aldığı âlimler arasında Nâsırüddin İbn Züreyk, Takıyyüddin İbn Kâdî Aclûn, Necmeddin İbn Müflih, Burhâneddin İbn Avn, Şemseddin İbn Ramazan, Celâleddin ed-Devvânî, Ebü'l-Feth el-Mizzî, amcası Cemâleddin İbn Tolun, İbnü'l-Mibred, Süyûtî, Nuaymî ve kendisinden tıp kitaplarını okuduğu Şemseddin İbn Mekki onun üzerinde en etkili olanlardır. Özellikle İbn Abdülhâdî ve Nuaymî'den çok etkilenmiş, Dımaşk'ın tarihi, coğrafyası ve topografyası hakkında yazdığı kitaplarda bunların eserlerinden büyük ölçüde faydalanmıştır. İbn Tolun, ayrıca Sâlihiye'de İslâmî ilimlerde âlimlik mertebesine ulaşmış kadınlardan Ümmü Abdürrezâk Hatice bint Abdülkerîm, Ümmü'l-Hasan Fâtıma bint Halîl ve Bintü'l-Kâdî İmâdüddin Ebü Bekir'in de öğrencisi olmuştur. Onun her hocasından bir veya birkaç icâzet aldığı, bunların tamamını bir cilt halinde bir araya

getirdiği ve bunu Yavuz Sultan Selim'in vefatı üzerine Şam Valisi Canbirdi Gazâlî tarafından çıkarılan isyan sırasında kaybettirdiği bilinmektedir (*a.g.e.*, s. 53). Yetiştirdiği öğrencilerin başında Şehâbeddin et-Tîbî, Alâeddin İbnü'l-İmâd, Necmeddin el-Behnesî, İsmâil en-Nablusî ve Zeynüddin İbn Sultân gibi âlimler sayılabilir.

İbn Tolun genç yaşından itibaren, Memlûkler'in idaresinde bulunan Dımaşk'ın pek çok medrese, cami, hankah ve zâviyesinde kalfalık, müdürlük, murakıplık, muvassırlık, kütüphane memurluğu, imahatıplık ve müderrislik gibi görevler yaptı (*a.g.e.*, s. 59-69). Osmanlılar'ın bölgeye hâkim olmasından (1516) sonra yeni inşa edilen Selimiye Camii'nde Kur'an okumakla görevlendirildi ve bu görevini ölüme kadar sürdürdü; 1524 yılında da Ömeriyye Medresesi'nde Hanefî fıkhı okutmaya başladı. Ancak daha sonraları teklif edilen Emeviyye Camii hatipliğini ve Dımaşk Hanefî müftülüğünü yaşının ilerlediğini söyleyerek kabul etmedi. 10 Cemâziyelevvel 953 (9 Temmuz 1546) tarihinde yetmiş yaşının üzerinde iken vefat etti.

İslâm tarihinin en velûd âlimlerinden biri olan İbn Tolun bu yönüyle hocalarından Süyûtî'ye benzer; dinî ilimlerden tıp ve astronomiye kadar öğrenim gördüğü pek çok ilim dalında eser vermiştir. Ancak bunların çoğunu asıl temayüz ettiği tarih ve hadis alanlarında yazdığı görülür. Bizzat kendisi *el-Fülkü'l-meşhûn*'da 726 kitap ve risâlesinin adını saymakta, onun üzerine çalışan araştırmacılar ise bu listeyi başka kaynaklardan derledikleri yeni isimlerle daha da zenginleştirmektedir. Fakat çoğu risâle hacminde olan bu eserlerin büyük kısmı günümüze ulaşmamış veya istifade edilemeyecek şekilde intikal etmiştir. İbn Tolun'un ayrıca çok sayıda şiir yazdığı ve bunları üç ayrı divanda topladığı bilinmektedir. Mevcut kitapları arasında özellikle Şam tarihiyle ilgili olanlar İslâm tarihi ve medeniyeti açısından çok önemlidir. Bu eserlerinde o zamanki medrese, cami, hankah ve zâviyelerle buralarda verilen eğitim üzerine geniş açıklamalarda bulunmuştur.

Eserleri. 1. *İ'lâmü'l-verâ bi-men vülîye nâ'iben mine'l-Etrâk bi-Dımaşki's-Şâmi'l-kubrâ*. Dımaşk'ta görev yapan Memlûk ve Osmanlı valilerini tanıtan eser, Suriye'de Osmanlı hâkimiyetinin ilk yılları hakkında Memlûkler döneminde yetişen tarihçiler tarafından yazılmış az sayıdaki kitaptan biri olması itibarıyla önemli bir kaynaktır. Önce M. Henri Laoust tarafın-

dan Fransızca tercümesi (*Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans [658-1156/1260-1742]*, Damas 1952), ardından Muhammed Ahmed Dehmân tarafından aslı (Dımaşk 1383/1964) yayımlanan kitapta valiler tanımlanırken Dımaşk halkı ve kabileleri, önemli olaylar, yerleşim merkezleri, dağlar ve nehirler hakkında da bilgi verilmiştir. Eser, Memlûkler döneminde kullanılan siyasi ve idarî terimleri de ihtiva etmektedir. 2. *el-Lema'âtü'l-berkıyye fi'n-nüketi't-târîhiyye*. Kırk dört kıssadan oluşmaktadır. İlk defa Mektebetü'l-kudsî ve'l-büdeyr müessesesinin aynen neşrettiği eseri (Dımaşk 1348/1929) daha sonra Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf tahkiki olarak yayımlamıştır (Beyrut 1994). 3. *Mütâkehetü'l-hillân fi havâdişi'z-zamân*. 1479-1520 yılları arasında meydana gelen olayları anlatan kitabın birinci bölümü Memlûkler'in son dönemini, ikinci bölümü Osmanlılar'ın Suriye ve Mısır'ı fethini ve buralardaki ilk yıllarını ele almaktadır. Bu geçiş safhası hakkında yazılan nâdir eserlerden olan kitap yıl yıl Suriye-Mısır'la ilgili bütün olaylar hakkında bilgi vermektedir. Richard Hartmann tarafından bazı bölümleri *Das Tübingen Fragment der Chronik des Ibn Tolun* adıyla Almanca'ya tercüme edilen eseri (Berlin 1926) M. Mustafa Hilmî (I-II, Kahire 1962-1964) ve Halîl el-Mansûr (Beyrut 1998) neşretmiştir. 4. *eş-Şüzûrû'z-zehebiyye fi terâcimi'l-e'immeti'l-İsnâ'aşeriyye 'inde'l-İmâmiyye*. Selâhaddin el-Müneccid tarafından *el-E'immetü'l-İsnâ'aşer* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1958). 5. *eş-Şagrü'l-Bessâm fi zikri men vüllîye kazâ'eş-Şâm*. Fetihden müellifin zamanına kadar Dımaşk'ta kadılık yapan fakihlerin hal tercümelerini ihtiva eden eseri Selâhaddin el-Müneccid *Quğâtü Dımaşk* adıyla neşretmiştir (Dımaşk 1956). 6. *el-Ukûdü'd-Dürriyye fi'l-ümerâ'i'l-Mışriyye* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1965). 7. *el-Fülkü'l-meşhûn fi ahvâli Muhammed b. Tolun*. Müellif tahsil hayatını anlatırken devam ettiği medreseler, ders aldığı âlimler ve okuduğu kitaplar hakkında geniş bilgi verdiği için eser aynı zamanda devrindeki geleneksel eğitim konusunda zengin bir kaynak sayılır. Önce aynen basılan eser (Dımaşk 1348), daha sonra Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf'un tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1416/1996). 8. *Beştü Sâmi'i'l-mesâmir fi ahbâri Mecnûn Benî Âmir* (nşr. Abdülmüteâl es-Saîdî, Kahire, ts.; M. İbrâhim Sâlim, Kahire 1996). 9. *et-Temet-*

tu' bi'l-ikrân beyne terâcimi's-şüyûh ve'l-akrân. IX (XV) ve X. (XVI.) yüzyıl âlimlerinin biyografisine dairdir (Dimaşk, ts.). İbn Tolun bu eserine bir de zeyil yazmıştır. *Zehâ'irü'l-kaşr fi terâcimi nübelâ'i'l-âsr* adını taşıyan bu zeyilin bir nüshası İsa İskender el-Me'lûf tarafından tanıtılmıştır (*Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmîyyi'l-'Arabî*, Şubat 1923, s. 33-42). **10.** *Gâyetü't-tibyân fi tercemeti's-Şeyh Arslan*. Şeyh Esed b. Ya'küb'un biyografisidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan risâle (Esad Efendi, nr. 1590) Dimaşk'ta yayımlanmıştır (ts.). **11.** *Kaydû's-şerîd min aḥbâri Yezîd*. Önceki âlimlerin Yezîd b. Muâviye hakkındaki görüşlerini ihtiva eder (nşr. Fâtıma Mustafa Âmir, Kahire 1976; Muhammed b. Zeynü-hüm Muhammed Azb, Kahire 1406/1986). **12.** *el-Me'azze fîmâ kîle fi'l-Mizze*. Şam'ın Mizze semtinin tarihi olup önemli şahsiyetleri, camileri ve mezarlıkları hakkında bilgi verir. İlk neşri tahkiksiz olarak yapılan eser (Dimaşk 1348) Muhammed Ömer Hammâde tarafından yeniden yayımlanmıştır (Dimaşk 1983). **13.** *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dimaşk 1368-1375). İbn Tolun bu çalışmasını hazırlarken Sâlihiyeli iki tarihçi Ziyâeddin el-Makdisî ve İbn Abdülhâdî'nin kitaplarıyla Abdülkâdir en-Nuaymî'nin *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*'inden ve İbn Receb'in *Ṭabaḳâtü'l-Hanâbile*'sinden büyük ölçüde faydalanmıştır. **14.** *Ḳurretü'l-uyûn fi aḥbâri Bâbi Ceyrûn*. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eser (Reşid Efendi, nr. 640/3, vr. 108-113) Selâhaddin el-Müneccid tarafından *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmîyyi'l-'Arabî*'de yayımlanmıştır (XXXIX/2, [Dimaşk 1964], s. 276-294). **15.** *eş-Şem'atü'l-muḍiyye fi aḥbâri'l-ka'ati'd-Dimaşkiyye* (Dimaşk 1348/1929). **16.** *Ḍarbü'l-ḥûṭa 'alâ cemî'i'l-Ġûṭa*. Şam'ın Ġûṭa bölgesindeki yetmiş köyle buralarda yetişen âlimler hakkında bilgi veren risâleyi önce Seyyid Habîb *el-Hizânetü's-Şarkıyye*'de (I/39 [1936]), daha sonra Muhammed Esad Talas *Mecelletü'l-Mecma'i'l-ilmîyyi'l-'Arabî*'de (XXI/3-4 [Dimaşk 1946], s. 149-161; XXI/5-6, s. 236-247; XXI/7-8, s. 338-351) neşretmiştir. **17.** *Fessü'l-ḥavâtim fîmâ kîle fi'l-velâ'im*. Ziyâfet âdâbiyla ilgilidir (nşr. Nizâr Abâza, Dimaşk 1987). **18.** *Tebyüzü't-ḥırs bimâ verede fi's-semer leyâli'l-'urs* (Dimaşk 1348). **19.** *Teşyidü'l-iḥtiyâr li-tahrîmi't-ṭabl ve'l-mizmâr* (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1993). **20.** *el-Erba'üne fi fazli'r-raḥme-*

ti ve'r-râhimîn (nşr. Seyyid Ebû Âmme, Tanta 1992). **21.** *et-Taḥrîrü'l-müressaḥ fi aḥvâli'l-Berzah* (nşr. Ebû Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî, Tanta 1991). **22.** *Mürşidü'l-muḥtâr ilâ ḥaşâ'işi'l-Muḥtâr*. Hz. Peygamber'in hususiyetlerine dairdir (nşr. Bahâ Muhammed eş-Şâhid, Kahire, ts.). **23.** *İ'lâmü's-sâ'ilin 'an kütübi seyyidi'l-mürselîn*. Resûl-i Ekrem'in yirmi altı mektubunu ihtiva eder. İlk olarak Dimaşk'ta basılan eser (1348/1929), Muhammed el-Arnaût ve Abdülkâdir el-Arnaût tarafından yeniden yayımlanmıştır (Beyrut 1983). **24.** *eş-Şezretü fi'l-eḥâdîsi'l-müşteḥire* (nşr. Kemal Zağlûl, Beyrut 1413). **25.** *et-Teveccühü'l-cemîl li-esrâri âyâtin mine't-Tenzil*. Mustafa Ya'küb eseri yüksek lisans tezi olarak hazırlayıp neşretmiştir (Mekke 1405). **26.** *el-Mesâ'ilü'l-mülekkabât fi'ilmî'n-naḥv*. Tahkikini Abdülfettâh es-Seyyid Selîm'in yaptığı eseri Mecelletü' âlemi'l-kütüb bölümler halinde neşretmiştir (Riyad 1991-1992). **27.** *el-Menhelü'r-reviy fi't-tıbbi'n-nebevî* (nşr. Şeyh Zühayr Osman el-Cuayd, Beyrut 1996). **28.** *Naḳdû't-tâlib li-zeğali'l-menâşib*. Resmî kurumlar ve kamu görevleri hakkındadır (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân – Hâlid Muhammed Dehmân, Beyrut 1412/1992). **29.** *Risâle fi tefsiri kavlihi Te'âlâ "İnne İbrâhîme kâne Hanîfâ"* (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1997). **30.** *el-Berḳu's-Sâmî fi ta'dâdi menâzili'l-haccî's-Şâmî* (nşr. Hamed el-Câsir, *Mecelletü'l-'Arab*, XXVII [1396/1976], s. 869-905). **31.** *Tuḥfetü't-tâlibîn* (nşr. Câbir es-Seyyid Mübârek, *el-Mevrid*, XVII/4 [1409/1988], s. 229 vd.). **32.** *Ḍav'ü's-sirâc fîmâ kîle fi'n-nessâc*. O dönemde Dimaşk'ta dokunan kumaşlar hakkında bilgi veren risâle Leylâ Sebâğ tarafından yayımlanmıştır (Dimaşk 1978). **33.** *Kitâbü'l-Ġurafi'l-'aliyye fi terâcimi müte'ahḥiri'l-Hanefiyye*. Abdülkâdir el-Kureşî el-Hanefî'nin *el-Cevâhirü'l-muḍiyye fi ṭabaḳâti'l-Hanefiyye*'sine zeyil olarak kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1924). **34.** *el-İşârât ilâ emâkini'z-ziyârât* (İÜ Ktp., AY, nr. 1451, 6309, vr. 1^a-21^a). **35.** *'Unvânü'r-resâ'il fi ma'rifeti'l-evâ'il* (İskenderiye el-Mektebetü'l-belediyye, nr. 2208, müellif hattı). Müellifin ayrıca bir cilt içinde toplanmış, tek bir müstensihin kaleminden çıktığı anlaşılan altı risâlesi daha bulunmaktadır (İÜ Ktp., AY, nr. 3755): *Risâletü'l-Faḥḥi ve'l-uşûr*, *Risâletü'n-nihle fîmâ verede fi'n-naḥle*, *Risâletü'l-mülḥa fîmâ verede fi aḥli's-sübḥa*, *Risâletü'l-kışri'l-ḥanek fîmâ verede fi's-*

semek, *Risâletü't-ta'rîf li-fenni't-taḥḥîf*, *Risâletü'l-Ḳarâkişi'l-Ḥalîl fîmâ verede fi'l-fil* (eserlerinin bir listesi için bk. *Mürşidü'l-muḥtâr*, neşredenin girişi, s. 14-25; Selâhaddin el-Müneccid, s. 291-298).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Tolun, *el-Kalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân), Dimaşk 1401/1980, neşredenin girişi, I, 15-36; a.m.f., *Naḳdû't-tâlib li-zeğali'l-menâşib* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân – Hâlid Muhammed Dehmân), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 7-18; a.m.f., *Mürşidü'l-muḥtâr ilâ ḥaşâ'işi'l-Muḥtâr* (nşr. Bahâ Muhammed eş-Şâhid), Kahire, ts., neşredenin girişi, s. 9-25; a.m.f., *el-Fülkü'l-meşḥûn fi aḥvâli Muhammed b. Tolûn* (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Beyrut 1416/1996; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, II, 52-54; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 298-299; Brockelmann, *GAL*, II, 481-482; *Suppl.*, II, 494-495; H. Laoust, *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans*, Damas 1952, s. VII-XVI; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'erriḥîne'd-Dimaşkiyyin*, Beyrut 1398/1978, s. 290-298; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrişü'l-feḥâris*, I, 355-357; II, 289; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 292; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 291; Ömer Ferruh, *Me'âlimü'l-edebi'l-'Arabî fi'l-'aşri'l-ḥadîs*, Beyrut 1985, I, 289-305; Şâkir Mustafa, *el-Târiḥu'l-'Arabî ve'l-mü'erriḥûn*, Beyrut 1993, IV, 128-136; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, III, 528-532; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 341-342; İsa İskender el-Me'lûf, "Zehâ'irü'l-kaşr fi terâcimi nübelâ'i'l-'aşr", *MM'ADm.*, III (1923), s. 33-42; Ahmed eş-Şerebâsî, "İbn Tolûn", *Risâletü'l-İslâm*, IV/2, Kahire 1952, s. 203-206; W. M. Brinner, "İbn Tolûn", *EP* (Fr.), III, 982-983; Muhammed Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Tolûn", *DMBİ*, IV, 148-152.



AHMET KAVAS

İBN TOLUN CAMİİ

Kahire'de
IX. yüzyıla ait cami.

Abbâsîler döneminde Mısır'a vali olarak tayin edilen, daha sonra halifenin eyaletler üzerindeki nüfuzu azalmaya başlayınca bağımsız bir Türk devleti kuran Ahmed b. Tolun tarafından inşa ettirilmiştir. Kahire'nin yanbaşında Fustat'ın kuzeydoğusunda yeni kurulan ve Katâi' adı verilen merkezde Cebelyeşḳür adlı tepe üzerinde bir ulucami şeklinde yaptırılan bina günümüzde Mısır'da esas biçimini koruyan en eski camidir. Arapça kaynaklarda Câmîu (Mescidü) İbn Tûlûn, Türkçe eserlerde Tolunoğlu Camii diye de anılır. İbadet mekânındaki pâyelerden birinin üzerinde yer alan orijinal kitâbe vakifine metnini ihtiva etmekte ve düz küfi ile yazılmış olarak binanın tamamlanma tarihini (265/879) vermektedir. Yapıya ait diğer bir ki-

tâbe ise Kahire İslâm Sanatları Müzesi'nde bulunmaktadır. Makrîzî caminin bu tarihten üç yıl önce yapılmaya başlandığını belirtir. Daha sonra 470'te (1077) Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh ve 696'da (1296-97) Memlûk Sultanı Lâçin tarafından camide önemli tamirat yapılmıştır.

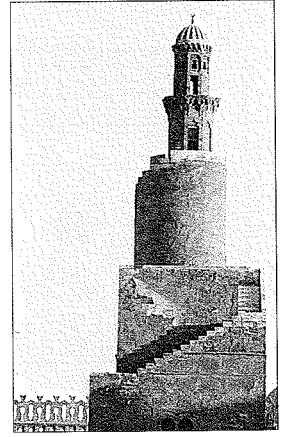
Tamamen tuğla ile inşa edilmiş olan İbn Tolun Camii, mimarisi ve tezyinatının büyük bir kısmı ile Abbâsî geleneğini ve özellikle Sâmerrâ üslûbunu devam ettirir. Yapı, etrafı duvarlarla çevrili 161,5 x 162,25 m. ölçülerinde bir dış avlunun kible yönünde yer almaktadır. Cami, ortada yaklaşık 92,00 x 92,00 m. ölçüsünde kare bir avlu ve bu avluyu çevreleyen neflerden meydana gelmiştir. Kible yönündeki harım kısmında mihraba paralel beş nef, diğer üç yönde ise avluya paralel ikişer neften oluşan revaklar vardır. Üzerleri ahşap tavanla örtülü olan revaklarda, köşeleri taş örgülü sütunlarla yumuşatılmış dikdörtgen pâyeler sivri kemerlerle birbirine bağlanmıştır. Sütunçelerin çan biçimli başlıkları değişik kompozisyonlara sahiptir. Kemerlerin içleri ve yan yüzeyleri çeşitli kompozisyonlarda oyulmuş alçı süslemelerle zenginleştiril-

miştir. Caminin ahşap tavan silmesi üzerinde sade bir kûfî ile çeşitli âyetler yazılıdır. Cami ve dış avlu duvarlarının üstü değişik geçmeli bir mazgal dizisiyle sonuçlanmaktadır. İçeride asıl mihrabın önü mukarnaslarla geçişi sağlanan onaltıgen kasnaklı ahşap bir kubbe ile örtülmüştür. Tek nefli kesen bu kubbe Memlûk Sultanı Lâçin zamanında yapılan onarımda ilâve edilmiştir.

Kible yönünde dört kapısı bulunan cami doğu ve batıda yedişer, kuzeyde ise beş kapı ile dış avluya, dış avlu da bir kapı ile kible yönüne, doğu ve batıda altışar, kuzeyde yedi kapı ile dışa açılmaktadır. Bu kapılardan, cami hariminde kible duvarına yakın ikişer kapı ile dış avlu duvarının köşelerindeki ikişer kapı dışında diğer on beş kapı karşılıklı olarak yerleştirilmiştir (Fattal, plan 2). Cami dışında Dârülimâre (el-Meydân) adı verilen saray yer almaktaydı ve İbn Tolun da mihrabın yanındaki bir kapı ile doğrudan ibadet mekânına girebilmekteydi.

Cami duvarının üst kısmında sütunçelerle çevrili sivri kemerli pencereler açılmıştır. Dış duvardaki pencerelerin arasında istiridye kabuğu biçiminde dolguları olan sağır nişler yer alır. Aynı düzen Amr b. Âs Camii'nin duvarlarında da görülmekte ve IX. yüzyıla ait bir eklemeye atfedilmektedir. Keppel A. Cameron Creswell bu pencerelerden yalnızca, sade geometrik tasarıma sahip dördünü Tolunoğulları devrine ait kabul ederken daha karmaşık geometrik şemalar sergileyen diğerlerini Fâtımî ve Memlûk devirlerine tarihlemektedir. Pencerelerin duvardaki yerleşimlerinde revaklar dikkate alınmadığından her kemerin ekseninde bir pencere bulunmamaktadır. Revaklardaki kemerli pencereler taşınan ağırlığı azaltmak ve ışık sağlamak gibi iki görevi yerine getirmektedir.

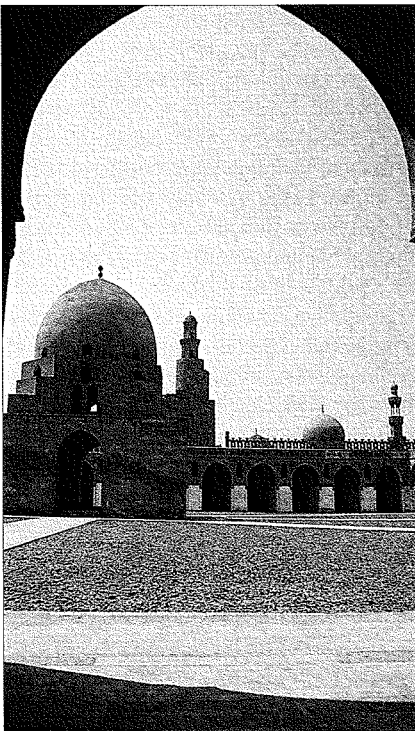
Avlunun ortasındaki kubbeli şadırvan Sultan Lâçin tarafından XIII. yüzyılın sonlarında ilâve edilmiştir. Aslında ortada tezyinî nitelikte bir çeşme olan fevvâre bulunmakta, fevvârenin kubbelerini taşıyan on sütun çevresinde on altı sütun daha sıralanmaktaydı. Bütün sütunlar mermerden yapılmıştı ve yaldızlıydı. Abdest muslukları ise helâların ve hastaların tedavi edildiği bir kliniğin de bulunduğu dış avluda yer alıyordu. Dört tarafı açık, kareye yakın dikdörtgen planlı ve üzeri kubbe ile örtülmüş olan şadırvandaki kitâbe şeridinde abdestle ilgili âyet yazılıdır.

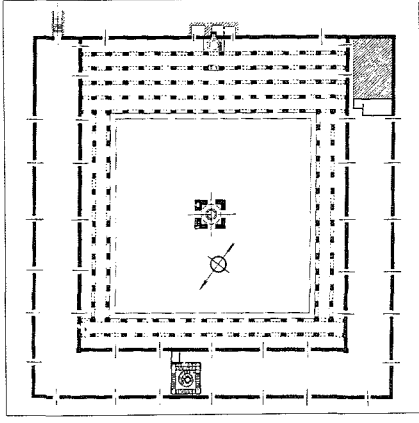


Ibn Tolun Camii'nin minaresi

İbn Tolun Camii'nde değişik tarihlerde yapılmış altı mihrap mevcuttur. Bunlardan ikisi kible duvarında, diğerleri ise mihrap eksenindeki pâyelerde bulunmaktadır. Kible duvarının ortasında yer alan ana mihrap daha büyük olup diğerlerinden farklı olarak iki yanda kademeli yerleştirilmiş dört mermer sütunla köşeleri yumuşatılmış sivri kemerli derin bir niş şeklinde ele alınmıştır. Sütunlar ve başlıklar camideki yegâne devşirme malzeme olup Bizans parçalarıdır. Mihraptaki alçı silmeler ve kabalar orijinaldir. Nişin iç tezyinatı Sultan Lâçin tarafından yenilenmiştir. Bu tezyinat üst kısımda boyalı ahşaptan, bunun altında cam mozaikle yapılmış bir kelime-i şehâdet ve en altta renkli mermer levhalardan ibarettir. Kible duvarında solda yer alan küçük mihrap, süslemesi ve nesih kitâbesiyle erken Memlûk dönemi özelliği göstermekte olup büyük bir ihtimalle Sultan Lâçin tarafından yaptırılmıştır. Kible duvarına paralel üçüncü nefte eksendeki iki pâye üzerinde yer alan iki mihrap, yapıdaki diğer üç mihraba göre daha erken tarihli örnekler olup X. yüzyıla tarihlenmektedir. Sâmerrâ üslûbundaki alçı süslemelerinde rûmîler işlenmiştir. Sağdaki mihrap içinde zincirden sarkan geometrik kompozisyonlu bir madalyon, soldaki mihrapta ise köşeleri sütunçelerle yumuşatılmış sivri kemerli düz bir niş bulunmaktadır. İbn Tolun Camii'ne ait en dikkate değer mihrap, Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın veziri Efdal Şâhin Şah tarafından yaptırılmıştır. Kible duvarına paralel beşinci nefte sağdaki pâye üzerinde yer alan bu mihrapta halifeye dair mâlumat içeren süslü kûfî bir kitâbe ve çok gösterişli alçı tezyinatı vardır. Yapı içinde bugün mevcut olan mihrap kopya olup orijinali Kahire İslâm Sanatları Müzesi'ndedir. Aynı nefte soldaki pâye üzerinde bulunan

Ibn Tolun Camii'nin avlusundan bir görünüş - Kahire





İbn Tolun Camii'nin planı

diğer mihrap ise iyi korunmamış olmakla beraber Sultan Lâçin'den söz eden kitâbesiyle 1296'da ele alındığı anlaşılmaktadır.

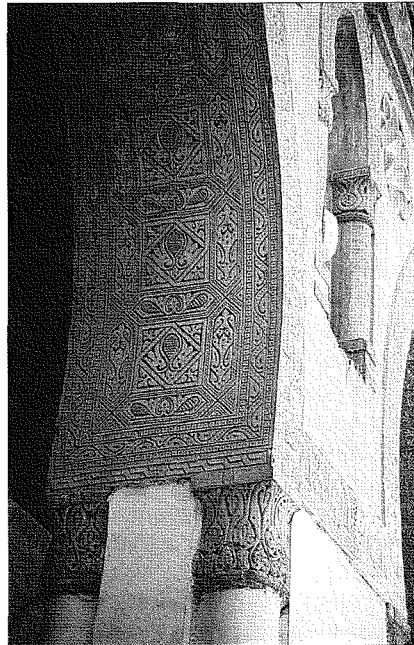
Camide yer alan ahşap minber Sultan Lâçin zamanında yenilenmiş olup devrin en güzel örneklerinden biridir. Geometrik ajurlu korkuluk kısmı üstte bir, altta iki sıra bitkisel süslemeli bordürle sınırlanmıştır. Minberin yan aynaları tamamen kapalı olup sekiz kollu yıldızlardan oluşan geometrik kompozisyona sahiptir. Yüzeyde oluşan her bir geometrik şekil girift bitkisel, özellikle de rûmîli ve palmetli desenlerle dolgulanmıştır. Sivri kemerli kapı açıklığı üzerinde bitkisel dolgulu bir süsleme vardır. İki satırlık bir kitâbe üzerinde uçları palmet şeklinde sonuçlanan mukarnaslı bir tepelik yer almaktadır. Dört ahşap direğe oturan köşk kısmı, kapı üzerindeki gibi uçları palmet şeklinde sonuçlanan mukarnaslı bir tepeliğe sahip olup üstte ince uzun kasnaklı, armudî şekilli bir kubbecikle son bulmaktadır. Mihrap ekseninde mihraba paralel ikinci sıra pâyelerin arasında geç dönemde ilâve edilmiş, dört mermer sütun üzerine oturtulan ahşap bir müezzin mahfili görülmektedir. Camide bulunan orijinal kapı kanatlarında Sâmerâ üslûbunda eğri kesim tekniğiyle yapılmış süslemeler vardır.

İbn Tolun Camii'nin minaresi, dış avlunun kuzeyinde mihrap ekseninden hafifçe sola kaymış olarak yer alır. Taşla inşa edilmiş olan minare bu malzemesiyle tuğla yapıdan farklıdır. Geniş kare kaide üzerinde yükselen minarenin merdivenleri dıştan dolanmaktadır. Memlûk dönemi-

ne ait üst kısmı ise "mebhare" (buhurdan) denilen türde silindirik gövdeli ve dilimli kubbecikle örtülüdür. Sâmerâ'daki dıştan merdivenli minarelere benzeyen ve bu haliyle orijinal olan minare bir köprü ile camiye bağlanmaktadır. Bu köprü ve minare cephelerindeki kemerler Endülüs tarzındadır. Bunlar muhtemelen Sultan Lâçin tarafından yaptırılan tamir sırasında ele alınmıştır. Sultan Lâçin İslâm fıkıhdaki dört mezhebin eğitimini, hatta tıp eğitimini de camiye sokmuştu. Ayrıca bir sıbyan mektebiyle bir sebîl yaptırmışsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır.

İbn Tolun Camii'nin tezyinatı, Bizans hâkimiyetinden kalan tesirlerin yanı sıra Sâmerâ üslûbunun etkilerini de kuvvetli bir şekilde gösterir. Orijinal olarak teşhis edilen pencere şebekeleri Şam'da Emeviyye Camii'ndeki şebekelere benzemektedir. Bunlarda görülen daire esaslı geometrik şemalar geç klasik Bizans geleneğinin tipik şemalarıdır. Avlu etrafındaki kemerlerde yer alan çok çeşitli tasarımlar, Sâmerâ üslûbunda bitkisel dolgulara sahip olmalarına rağmen Bizans geleneğine de bağlanır. Kemerleri çevreleyen alçı şeritlerin de ahşap kapılarda görülen ve Sâmerâ üslûbu olarak bilinen eğri kesim tekniğinde süslemeleri vardır.

İbn Tolun Camii'nin avlu revaklarına ait bir kemerdeki taş süslemeler



BİBLİYOGRAFYA :

Makrîzî, *el-Hıta*, II, 265; Ahmed Yûsuf, *Câmi'u İbn Tolûn*, Kahire 1917; Hasan Abdülvehâb, *Târîhu'l-mesâcidi'l-eseriyye*, Kahire 1946, s. 32 vd.; K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Baltimore 1958, s. 302-316; a.mlf., "Some Newly Discovered Tulinide Ornamet", *Burlington Magazine*, XXXV (1919), s. 180-188; A. Fattal, *Ibn Tulun's Mosque in Cairo*, Beyrut 1960; Max-Pol Fouchet, *L'art de Byzance et de l'Islam*, Bruxelles 1979, s. 303-306, 327-328, 398; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcîdü Mısr ve evliyâ'üha's-şâlihîn*, Kahire 1981, I, 135-151; Kâmil İsmâil, *Dirâsât eseriyye: Mescidü Ahmed b. Tolûn*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Ence-lî'l-Mısıriyye); Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 94-95; *Architecture of the Islamic World* (ed. George Michell), London 1984, s. 223; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, İstanbul 1984, s. 31-32; D. Behrens-Abouseif, *The Minarets of Cairo*, Kahire 1987, s. 50-54; a.mlf., *Islamic Architecture in Cairo an Introduction*, Leiden 1989, s. 51-57; Nûşîn Duht Neffisî, "İbn Tolûn", *DMBİ*, IV, 152-158.



DORIS BEHRENS-ABOUSEIF

İBN TUFEYL

(ابن طفيل)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 581/1185)

Endülüs'lü filozof ve hekim.

Gırnata'nın (Granada) yaklaşık 50 km. kuzeydoğusundaki Vâdîâs (Guadix) kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte VI. (XII.) yüzyılın ilk on yılı içinde doğduğu söylenebilir. Léon Gauthier, 499 (1105) dolaylarında dünyaya gelmiş olabileceğini ileri sürmektedir (*Ibn Thofail*, s. 17). Araplar'ın Kays kabilesine mensup olduğu için Kaysî nisbesiyle anıldı. Latin dünyasında Ebû Bekir künyesinden dolayı Albubacer şeklinde tanınır. Gençlik ve tahsil dönemiyle ilgili olarak kaynaklarda bilgi yoktur. O devir Endülüs'ünün iki önemli ilim merkezi olan İşbiliye (Sevilla) ve Kurtuba (Cordoba) şehirlerinden birinde veya her ikisinde öğrenim görmüş olabilir. Talebesi Bitrûcî'nin hocasını kadı olarak anmasından (Bedevî, s. 212) ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in onu filozof ve tabip olmanın yanı sıra fakih diye tavsif etmesinden (*el-İhâta*, II, 479) anlaşıldığına göre başta fıkıh olmak üzere din ilimlerini öğrenmiş, ayrıca tıp ve felsefe okumuştur. Felsefe alanında okuduğu eserler arasında İbn Bâcce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. İbn Tufeyl'in biyografisi hakkında en geniş bilgiyi aktaran Abdülvâhid el-Merrâküşî, her ne kadar onun İbn Bâcce-

den ve daha başka felsefecilerden ders aldığı ifade ederse de (*el-Mu'cib*, III, 311) kendisi bu filozofla hiç karşılaşmadığını bildirmiştir (*Hay b. Yakzân*, s. 21).

İyi bir tabip ve cerrah olarak yetişen İbn Tufeyl (İbn Ebû Zer', s. 207) mesleğini Gırnata'da icra etmeye başladı. Bu alandaki şöhreti sayesinde Gırnata valisinin, daha sonra da ilk Muvahhidî halifesi Abdülmü'min el-Kummî'nin oğlu Septe (Ceuta) ve Tanca (Tangier) Valisi Ebû Saïd'in ilgisine mazhar oldu ve onların sır kâtipliğine getirildi. Muvahhidî Halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in sarayında başhekim olarak görevlendirilmesi İbn Tufeyl'in hayatında bir dönüm noktası teşkil eder. Felsefeye büyük ilgi duyan halife İbn Tufeyl'i himayesine alarak ona huzurlu bir çalışma ortamı sağladı. Bu özel ilginin oluşmasında Ebû Ya'kûb'un filozofla aynı kabileye mensubiyeti de rol oynamış olabilir. İbn Ebû Zer' ve Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, İbn Tufeyl'in vezir olduğunu da kaydetmektedirler. Ancak Bitrûcî'nin böyle bir bilgi aktarmadığı ve Ebû Ya'kûb'un bilinen vezirleri arasında İbn Tufeyl'in adının geçmediği dikkate alınarak bu rivayetler kuşkuyla karşılanmıştır (Bedevî, I, 212). Merrâküşî de onu Ebû Ya'kûb'un vezirleri arasında saymadığı gibi herhangi bir şekilde vezirliğinden de bahsetmemiştir. Bu durumda İbn Tufeyl'in vezirliğini, Muvahhidî sosyal düzeni içinde çok itibarlı sayılan "talebe" (araştırmacı âlimler) sınıfına yönelik hizmetlerle ilgili bir tür kültür danışmanlığı şeklinde anlamak gerekir (Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 4). Halife Ebû Ya'kûb'un felsefî meselelere olan nüfuzu ile İbn Tufeyl'in Arap asıllı okumuşların oluşturduğu "talebetü'l-hadar" arasındaki öncü konumunu belirten bir rivayeti, İbn Rüşd'ün ağzından onun öğrencisi Ebû Bekir Bündûd b. Yahyâ el-Kurtubî aktarmıştır. Buna göre saraya çağrılan İbn Rüşd halifenin yanında yalnızca İbn Tufeyl'in bulunduğunu görür. İbn Tufeyl, İbn Rüşd'ü halifeye tanıtır. Ardından halife İbn Tufeyl ile derin bir felsefî tartışmaya girer. Bir ara İbn Rüşd de tartışmaya katılıp bilgisini ispatlama imkânı bulur. Yine İbn Rüşd'ün öğrencisinin aktardığına göre, halifenin İbn Tufeyl'e Aristo külliyyatına açıklamalar yazılmasından söz etmesi üzerine kendisinin böyle bir iş için fazla yaşlı olduğunu söyleyen İbn Tufeyl bu görevin İbn Rüşd'e verilmesini sağlamıştır (Abdülvâhid el-Merrâküşî, III, 314-315).

İbn Tufeyl'in şiir sanatındaki kabiliyeti de onun tabiplik ve vezirlik konumuyla za-

man zaman irtibatlı olmuştur. Ebû Ya'kûb, otoritesini kabule yanaşmayan Kafsa şehrini fethettiği sırada (576/1180) mayetinde İbn Tufeyl de vardı. Zaferden sonra ülkenin her yanına gönderilen fetinnâmeye İbn Tufeyl'in yazdığı bir kaside de eklenmişti (İbnü'l-Hatîb, II, 479-480). Bu kasidenin yazılışından on yıl önce de Ebû Ya'kûb, hıristiyanlara karşı topyekün cihad çağrısında bulunurken çoğunluğu Kays kabilesine mensup Araplar'ın orduya katılmasını temin etmek üzere İbn Tufeyl'den bir kaside yazmasını istemiş, filozof da bu isteği yerine getirmişti (İbn Sâhibüssalât, s. 323-328; İbn İzâf, s. 63, 114-115). İbn Tufeyl, İslâm tıp literatüründe kendi türünün en uzun manzum eserini (urcûze) kaleme almıştır (aş. bk.).

Onun, ilmi şahsiyetinin önemli bir unsurunu oluşturan tıp alanında saray baştabibi olarak ortaya koyduğu başarının yanı sıra tıbbın teorik meseleleriyle ilgili incelemelerini de aralıksız sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Rüşd ile filozofun *el-Külliyyât fi't-tıb* adlı eseri etrafında müzakerelerde bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 533). Öte yandan ilim tarihçileri, İbn Tufeyl'in astronomideki yetmişliğinin tıptan daha ileride olduğu kanaatindedir. Bunun sebebi, Batlamyus astronomi teorisine yöneltilen eleştirilerin Endülüs'teki öncülerinden biri olmasıdır. İbn Bâcce ile başlatılan ve İbn Tufeyl tarafından formüle edilmeye çalışılan bu yeni "fizikî astronomi" yaklaşımı, Batlamyus'un "matematik astronomi" modelinde Aristo fiziğine uymayan unsurlar olduğunu ileri sürmekteydi. Buna göre Batlamyus'un, âlemin merkezini asıl referans noktası almayan, gezegenlerin hareketinin dayandırıldığı eksantrik yörüngeler ve onlara bağlı episiklül teorisi Aristo fiziğine aykırıydı. Bundan dolayı astronomi teorisini Aristo fiziğine uygun şekilde ve eş merkezli (homonocentric) tarzda yeniden inşa edilmeliydi. İbn Tufeyl'in bu yöndeki fikirleri öğrencisi Bitrûcî tarafından geliştirilmiş, İbn Rüşd ise Aristo'nun *Metafizika*'sına yazdığı *Telhîş*'te Batlamyus teorisini benimserken bundan yaklaşık on yıl sonra aynı eser için kaleme aldığı *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da bu teoriyi reddetmiş ve Aristocu astronomi reformunun çoğu Bitrûcî tarafından da kabul edilen ilkelere ortaya koymuştur (Vernet-Samsó, I, 226-227). İbn Rüşd'e göre İbn Tufeyl, Batlamyus modeline karşı yeni bir sistem geliştirmiş, Bitrûcî de astronomi üzerine olan eserinin (*Kitâbü'l-Hey'e*) mukaddi-

mesinde İbn Tufeyl'in kendisine bu yeni sistemden söz ettiğini, gök cisimlerinin hareketlerini merkez dışı yörüngeler ve episiklül modeline ihtiyaç duymadan açıkladığını belirtmiştir (Bedevî, I, 214).

İbn Tufeyl'in ilgi alanının genişliğine bir başka örnek de Hz. Osman mushafının Kurtuba'ya intikalinin hikâyesini secili bir üslûpla kaleme almış olmasıdır. Makkarî, İbn Tufeyl'in torununun oğlu olan Vezir Ebû Zekeriyâ Yahyâ'nın elindeki bir metinden bu mushafın Emevî geleneğindeki hikâyesini aktarmıştır (*Nefhu't-tîb*, I, 607-615). Ancak İbn Tufeyl'in ilmi şahsiyetinin en önemli unsurunu filozofluğu oluşturur. Nitekim Merrâküşî de her şeyden önce onun bir müslüman filozof oluşuna, felsefî çalışmalarının yöneldiği alan ve fikirlere temas etmektedir (*el-Mu'cib*, III, 311-312). İbn Tufeyl, Ebû Ya'kûb Yûsuf'un 580 (1184) yılındaki ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf el-Mansûr tarafından da himaye edildi ve Ebû Ya'kûb'un ölümünden bir yıl sonra Meraķeş'te vefat etti.

Felsefe Anlayışı. İbn Tufeyl'in kendisinden önceki İslâm felsefesi geleneği hakkındaki değerlendirmeleri, onun bu gelenekteki konumunu ve dolayısıyla felsefe anlayışını ortaya koymaktadır. "Meşriki hikmet" in sınırlarını açıklamak üzere kaleme aldığı eser, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin yazdıklarını karşılaştırmak ve bunlara İbn Bâcce'den eklemeler yapmak suretiyle ortaya çıkmıştır. Eldeki yegâne felsefî eseri olan *Hay b. Yakzân*'dan anlaşıldığı kadarıyla İbn Tufeyl'in felsefe tasavvuru meşriki hikmet kavramı etrafında şekillenmiştir. İlk önce İbn Sînâ tarafından kullanılan bu tabir filozofun fikrî serüveninin bir aşamasında kendi felsefesine, dolayısıyla bağlı bulunduğu felsefe geleneğine verdiği isimden ibarettir. Kendisi de *Hay b. Yakzân* adlı eserindeki asıl hedefinin İbn Sînâ'nın sözünü ettiği meşriki hikmetin sınırlarını açıklamak olduğunu ifade eder. İbn Tufeyl'in meşriki hikmet tabirinden İbn Sînâ'nın kastettiğinden farklı bir felsefe anlayışı çıkardığı göz önüne alınırsa (aş. bk.) bu konuda onu İbn Sînâ'nın basit bir takipçisi olarak değerlendirmek gerekir.

İbn Tufeyl, kendi tasavvurundaki meşriki hikmet ideali açısından Aristo ve Fârâbî'nin eserlerini ve İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-Şifâ*' adlı kitabını yetersiz bulmaktadır (*Hay b. Yakzân*, s. 20). Öyle anlaşıyor ki filozof, bu literatürü tek tip bir Aristoculuk geleneğinin tezahürü olarak değerlendirmekte, haibuki Meşşâf fel-

sefe anlayışı ile meşriki hikmetin farklı amaçlar taşıdığına işaret etmektedir. İbn Tufeyl'e göre Fârâbî'nin Endülüs'e ulaşan eserlerinin çoğu mantık konusundadır; felsefeye dair olanları da şüphelerle doludur. Meselâ Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğü meselesiyle ilgili olarak *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde câhil ruhların ölümden sonra varlığını ebediyen sürdüreceğini ileri sürerken *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de yalnızca yetkin ve erdemli ruhların bâki kalacağını, diğerlerinin yok olup gideceğini iddia etmiştir. Yine Fârâbî, Aristo'nun *Kitâbü'l-Ahlâk*'ına yazdığı şerhte beşerî saadetin yalnızca bu dünyada söz konusu olduğunu ileri sürmüştür, bunun dışındaki görüşleri hezeyandan ibaret saymıştır. Ancak İbn Tufeyl'in bu tesbit ve tenkitlerinde bazı hatalar bulunduğu görülmektedir. Nitekim söz konusu problem, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille*'sinde değil *Ârâ'ü ehli'l-medineti'l-fâzıla*'sında ele alınmaktadır; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ise bununla çelişen hiçbir bölüm yoktur. Fârâbî'nin günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Ahlâk* şerhinde yer aldığı ileri sürülen cümlelerin ise dünya ve âhiret saadeti konusundaki fikirleri bilinen bu filozofa nisbeti mümkün görünmemektedir. İbn Tufeyl'in Fârâbî'ye yönelttiği bir başka eleştiri de nübüvvet hakkındadır. Filozof burada Fârâbî'nin nübüvveti hayal gücüne indirgediğini, dolayısıyla hayalin bir fonksiyonundan ibaret saydığını ileri sürmekle birlikte bu eleştiriyi de isabetli görmek mümkün değildir. Buna karşılık İbn Tufeyl, yetkinleşmemiş ruhların meâdi ile ilgili meselede Fârâbî ile hemen hemen aynı görüşleri paylaşmaktadır (a.g.e., s. 68).

Filozofun İbn Sînâ'yı değerlendirmesine gelince ona göre İbn Sînâ iki farklı felsefi çizgi takip etmiştir. Birinci çizgide İbn Sînâ Aristo'yu yorumlamış, temel konularda onunla uzlaşmış ve bu tavrını *Kitâbü's-Şifâ*'da ortaya koymuştur. İkinci çizgide ise İbn Sînâ'nın özgün felsefi tavrını yansıtan "el-felsefetü'l-meşrikiyye" hakkındaki eserinde belirginleşmiştir. İbn Tufeyl'in iddiasına göre bizzat İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*'nın girişinde felsefi gerçeğin Meşşâî tarzda yazılmış eserindekinden farklı olduğunu, bu gerçeği meşriki felsefeye dair olan eserinde ortaya koyduğunu söylemiş, *Kitâbü's-Şifâ*'nın bir zâhiri, bir de bâtını bulunduğu, zâhirde takılıp kalanların yetkinliğe ulaşamayacağını ima etmiştir (a.g.e., s. 22). Ancak İbn Tufeyl'in iddiasının aksine *eş-Şifâ*'nın girişindeki ifadede (s. 10), Meşşâîlik'ten farklı bir meşriki felsefenin bulunduğu ileri sürü-

mediği gibi eserin zâhir ve bâtınının olduğundan söz edilmemiştir. Buna rağmen anılan pasajdan tam tersi bir anlam çıkaran İbn Tufeyl, bu tavrıyla herhalde kendi anlayışını İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Hay b. Yakzân* adlı eserlerinden çıkardığı yeni anlamlarla pekiştirmek istemiştir. Nitekim onun *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan alıntı yapmış olması (*Hay b. Yakzân*, s. 17-18; krş. Fârâbî, *el-İşârât*, III-IV, 828-830, 833-835) ve eserindeki kahramanların isimlerini *el-İşârât ve't-tenbîhât* (*Selâmân ü ebsâl* hikâyesi için krş. *el-İşârât*, III-IV, 791-792) ve *Hay b. Yakzân*'dan alması (krş. *Hay b. Yakzân*, s. 22) bu eserleri incelediğini göstermektedir (Gutas, XXXIV [1994], s. 222-241). İbn Tufeyl'in *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan yaptığı alıntı ârifin arınma yoluyla aydınlanışını, Hakk'a giderek yaklaşmasını, sonuçta Hakk'a tutulmuş bir ayna haline gelişini, Hakk'ı görmekten ve kendi "ben"inden geçmekten doğan derin hazları tadışını ve vüsûlün gerçekleşmesini anlatmaktadır. Dolayısıyla İbn Tufeyl'in meşriki felsefeden anladığı şey, nazarı düşüncenin ötesinde mânevî tecrübeyle ilgili olup nazar ehlinin teorik felsefesine karşılık müşahede, zevk ve huzur ashabının bütün boyutlarıyla ifade edilmesi imkânsız olan ruhî tecrübelerin bütünüdür (*Hay b. Yakzân*, s. 19-20).

İbn Tufeyl, ilk büyük Endülüslü filozof İbn Bâcce'yi ve bu coğrafyada yaygın bir etkiye sahip olan Gazzâlî'yi de bu görüş açısından değerlendirmektedir. Filozofa göre İbn Bâcce'nin ittisâlden söz eden eserinde (*İttisâlü'l-'âkl bi'l-insân*) belirtilen metafizik bilgi seviyesi tamamen nazarî çabayla ulaşılan bir seviyedir. Hiç şüphesiz kendisi bu seviyeye ulaşmıştır; ancak meşriki hikmet bağlamında sözü edilen durum bu seviyenin çok üzerindedir (*Hay b. Yakzân*, s. 17). İbn Bâcce'nin bu risâlesi dışında başta *Kitâbü'n-Nefs* ve *Tedbirü'l-mütevahhid* olmak üzere mantık ve metafiziğe dair öteki eserlerini de incelediğini belirten filozof, selefini Endülüs düşüncesi geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak anmakta, bu büyük filozofun sistemini tamamlamaya fırsat bulmamasından üzüntü duymaktadır (a.g.e., s. 21). İbn Bâcce gibi teorik bilgi seviyesinde kalan filozofların aksine bazı sûfiler (meselâ Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr) söz konusu mânevî mertebeye ulaşmış hali yaşamışlar, fakat onlar da bu tecrübelerini ilmî uzmanlıkla dengeleyemedikleri için, "Kendimi tenzih ederim, şânım ne yücedir"; "Ben Hakkım"; "Cübbemin altındaki Allah'tan başkası değildir" şek-

linde ifadeler kullanmışlardır. Sadece Gazzâlî, bu hale vâsıl olduğunda ilimlerdeki uzmanlığı ve mârifetin kendisine verdiği terbiye sayesinde böyle sözler sarfetmekten kurtulmuş, fakat anlatamayacağı hal-ler yaşadığını da belirtmiştir (a.g.e., s. 16). Gazzâlî'nin en yüce mutluluğa erdiği, o soylu ve kutsî mertebelere ulaştığı konusunda İbn Tufeyl'in en küçük bir şüphesi yoktur. Bu sebeple onun Endülüs'e ulaşan *el-Mağşadü'l-esnâ*, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, *Mişkâtü'l-envâr*, *el-Münkiz mine'd-çalâl*, *Mizânü'l-âmel* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserleri İbn Tufeyl için tam bir ilgi odağı olmuştur. Ancak İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin eserlerine yönelik değerlendirmelerinde eleştiriyi de elden bırakmamıştır. Ona göre Gazzâlî, eserlerini farklı okuyucu kesimlerine göre yazmış olduğundan bunlar arasında yer yer çelişkiler bulunmaktadır (a.g.e., s. 22-24; bu iddiaların eleştirisi için bk. Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 62-63).

İbn Tufeyl felsefi gerçeği önce teorik araştırma yöntemiyle kavramış, daha sonra müşahede yoluyla belli bir mânevî tecrübeye ulaşmıştır. Onun *Hay b. Yakzân*'da yapmak istediği şey, bu sırların peşine düşen okuyucusuna birtakım nazarı bilgiler verip bunlara taklitçi bir tarzda inanmasını istemek değildir. Filozof, okuyucusunu kendi yaşadığı tecrübeler alanına çekmek ve böylece taklitten tahkike ulaştırmak istemektedir. İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân* ve *Selâmân ü Ebsâl* adlı kısımlarının, amacına en uygun ifade tarzına sahip olduğu inancıyla kendi eserini onlara dayandırmak istemiştir (*Hay b. Yakzân*, s. 24-25). Böylece onun eserinin, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ında geçen *Selâmân* ve *Ebsâl* kıssasındaki sembolizmin çözümüne hasredildiği düşünülebilir. İbn Tufeyl, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinden hareket ederek bahis ve nazar yöntemiyle zevk ve müşahede tecrübesinin bir sentezine ulaşmayı amaçlamıştır. Bu yaklaşım, daha sonra Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (Maktûl) *Hikmetü'l-ışrâk* adlı eserinde sistemleştirilecektir.

Bilgi Teorisii. İbn Tufeyl'in epistemolojisinde bilginin imkânı insan ve tabiat ilişkisinden hareketle temellendirilmiştir. *Hay b. Yakzân*'daki Hay tipi, esasen fizikî varlığıyla tabiatın bir parçası olmakla birlikte algılama ve bilme imkânlarıyla tabiatı müşahede eden, tabii varlık alanındaki temel düzen ve işleyiş hakkında düşünen, akıllı bir canlı olarak yeryüzündeki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlem alanı ötesindeki metafizik varlık fik-

rine varan ve nihayet mânevî tecrübeler sayesinde birtakım metafizik bilgilere ulaşan ideal özneyi temsil eder. Tabii varlık alanı ise kendisine şuurlu bir bilme etkinliğiyle yönelebilen bu özneye, dayandığı düzen ve sürdürdüğü işleyişin fizik ve metafizik yasaları hakkında bilgi sağlayan ontolojik imkândır. İnsanın bilgi imkânı ve yeteneklerine gelince ondaki idrakin ilkesi nefistir. İbn Tufeyl'in nefis ve onun bilgi yeteneklerine dair fikirleri İbn Sînâ'nın görüşleriyle büyük bir benzerlik taşımaktadır. Filozofun eserindeki kahraman daima kendi varlığı ile tabii çevresi hakkında sorular soran, araştırmacı ruha sahip bir tiptir. Hay, tabiatla münasebetinden dolayı ortaya çıkan teorik ve pratik her problemi tamamen şuurlu bir etkinlikle çözmeye çalışırken gelişme psikolojisi çerçevesinde açıklanabilecek aşamalar kaydeder. Duyular, gözlem ve deneyle akıl, Hay'ın teorik gelişiminde vazgeçilmez rolleri olan bilgi vasıtalarıdır. Duyularla algılanan varlık ve olguların süreklilik arzeden özellikleri gözlem ve deney yoluyla adım adım keşfedilir. Bu arada pratik aklın icapları olan teknik bilgiye ve hatta -Hay'de utanma duygusunun gelişmesi olgusunda olduğu gibi- ahlâkî bilince ulaşılır. Tabiatın bağrında hayatını devam ettirebilmek için çeşitli aletler yapma çabasının yanında varlığı anlamlandırma gayreti içine giren Hay mantıkî çıkarım yoluyla tabiatdaki işleyiş, bütünlük, düzen ve gayenin akledilir ve soyut gerçekliğine, bütün bu kozmolojik delillerle de yaratıcı Tanrı fikrine ulaşacaktır.

İbn Tufeyl, sosyokültürel yönden herhangi bir şartlandırmaya mâruz kalmadan tamamıyla el değmemiş tabii çevrede her şeyi kendi kendine öğrenen bir kahramanı kurgulamak suretiyle düşünce sistemini fitrat kavramına dayandırmak istemiştir. Ancak İbn Tufeyl, insanın bu ortam ve şartlardaki entelektüel gelişimini ele alırken kaçınılmaz olarak insanlığın katettiği antropolojik gelişim evrelerine de atıfta bulunmaktadır. Nitekim İslâm kültüründe zaman zaman derece, aşama ve katmanları ifade etmek üzere kullanılan yedi rakamının sembolizmi İbn Tufeyl tarafından Hay'ın gelişim aşamalarını belirtmek için de kullanılmış, her aşamanın yedi ve katlarıyla ifade edilen yaşlarda kaydedildiği bir gelişim anlayışı ortaya konmuştur. Yedi yaşına kadar süren ilk aşama bedensel ve psikolojik gelişimin başlangıç safhasıdır. Yedi-yirmi bir yaş arası, pratik ihtiyaçların karşılanması için amelî aklın sayesinde araçların imal edildiği çağdır. Merak döneminin başladığı

yirmi bir yaşla birlikte insan ruhu varlık ve oluşun sırlarını keşfe yönelir. Fizikten metafiziğe geçiş bu aşamanın belirgin özelliğidir. Daha sonraki safhalarda tam bir aydınlanma ile bilgeliği yakalayabilen insan, en sonunda gerçek mutluluğun hakikatine ereceği mânevî tecrübelerle ulaşır (Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 8-12). İnsanın tabii çevresiyle girdiği etkileşim, fitratındaki bilme ve yapma kapasitelerini aşama aşama geliştirir. Bu epistemolojide gözlem ve deney, fitratla var olan akıl yürütme kapasitesini harekete geçirmekte, dolayısıyla bilginin oluşumu için akıl da devreye sokulmaktadır. Çünkü gözlem ve deney verilerini karşılaştırma ve böylece henüz gözlenmeyen hakkında bir teorik sonuca ulaşma, her şeyden önce tümevarım denilen akıl yürütme biçimine ihtiyaç hissettirecektir. Tüme varmak için sonsuz ölçüde deney ve gözlem yapılamayacağına göre olması gereken zihni sıçramada sezgi de kaçınılmaz olarak rol oynayacaktır. Nihayet bir defa tümel kavrama ulaşıldığında bu teorik bilginin tek tek olgulara uygulanması da tümdengelim yöntemini gerektirecektir (Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 157-171).

Bilginin değeri problemini İbn Tufeyl basit olarak felsefî ve tasavvufî bilgi arasındaki kesinlik farkına dayandırır. Buna göre mânevî müşahedeyle yahut tadarak ve yaşanarak elde edilen bilgi gözlem, deney ve aklı çıkarımla kazanılan nazari bilgiden kesinlik derecesi bakımından daha üstündür. Fakat bu aynı konudaki nazari bilginin yanlış olduğu anlamına gelmez. Teorik yöntemle elde edilen fizik ve metafiziğe dair bilgiyle tasavvufî müşahede yoluyla ulaşılan bilgi birbiriyle çelişmez, ancak aralarında apaçıklık ve mânevî haz farkı mevcuttur (*Hay b. Yaqzân*, s. 18-19). Bu ayırım, geleneksel İslâm düşüncesindeki teorik kesinlikle (ilme'l-yakin) görerek ulaşılan kesinlik (ayne'l-yakin) arasındaki derece farkını hatırlatmaktadır. Bu suretle İbn Tufeyl, teorik ve mistik bilgiyi epistemolojisinin kurucu öğeleri olarak bütünleştirmiş olmaktadır. Zira deney ve akıl, fizik âlemden metafiziğe teorik geçişler yaparak konusunu kavrarken tasavvufî tecrübeye de imkân hazırlar. Şu halde araştırmacıya meşriki hikmetin epistemolojik amacına götüren yolu deney ve akıl aralamaktadır. Bu epistemolojide felsefî yöntemle tasavvufî yöntemin bir çatışması değil birlikteliği söz konusudur. Fakat yine de teorik bilgidен velâyet mertebesine ulaşanlar bunu Allah'ın kendilerine bahsettiği bir güçle başarabilirler

(a.g.e., s. 19). Böylece İbn Tufeyl tasavvuf-taki hâkim kaderci anlayışı da paylaşmış bulunmaktadır.

Tabiat Felsefesi. İbn Tufeyl'in tabiat felsefesi organizmacı bir evren görüşüne dayandırılmıştır. Evreni oluşturan canlı ve cansız varlık mertebeleri, belli bir organik birlik ve bütünlük içinde evren denilen organizmayı oluşturur. Mertebeler cansız varlıklardan canlı organizmalara doğru yükseldikçe Aristo fiziğindeki süret kavramını canlılık ilkesi olan nefis karşılar (a.g.e., s. 51-52). Bitkiler için "nebâti nefis", hayvanlar için "hayvânî nefis" denilen bu süretler, düşünme ve bilmenin ilkesi sayılan zat (insânî nefis, akıl) olarak insanı diğer canlılardan ayırır (a.g.e., s. 66, 72).

İbn Tufeyl, geleneksel anlayışa uyarak insan bedeninde olduğu gibi âlemden de görünüşteki çokluğun ötesinde bir birlik bulunduğunu düşünür. Farklılıklar göz önüne alındığında bütün tabii varlık alanının şuursuz bir çokluk, ortak nitelikler ön plana çıkarıldığında ise tabiatın tam bir birlik sergilediği anlaşılabilir (a.g.e., s. 45-46). Tabiatdaki cansız nesnelere, bitkiler ve hayvanlara ait ortak niteliklerin ilkesi olan süretler aynı zamanda onların türleridir. Bir türe mensup olmak bakımından bu türe ait bütün fertler ortak fiil ve niteliklere iştirak eder ve bu anlamda birdir.

Oluş ve bozuluşa mâruz kalmamakla birlikte gök cisimleri de gözlenebilen yönleriyle cismanî nitelikler arzeder. Ancak onların hareketi oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların doğrusal hareketinden farklı ve mükemmel olarak dairevidir; onların unsur yapısı dünyadakilere göre daha parlak, şeffaf, bozulmaz ve saftır. İbn Tufeyl, gök cisimlerinin Tanrı'yı bilen gayri cismanî zatlara yani akıllara sahip varlıklar olduğu konusunda da geleneksel anlayışı sürdürür (a.g.e., s. 70-77).

Nebâti, hayvânî ve insânî seviyede canlılığın ilkesi olan nefis, aynı zamanda canlılar âleminin organik birliğini de sağlayan ilkedir. İnorganik varlıkların ortak cismanî niteliklere sahip olmak sebebiyle arzettiği birliğe karşılık organik gelişme seviyelerine göre tabii ve hayati fonksiyonları farklılaşmış mükemmelleşen canlı organizmalar tabiatdaki birliğe nefis ilkesi sayesinde iştirak ederler. Söz konusu organik gelişme seviyelerindeki farklılıklar İbn Tufeyl'in de benimsediği Aristocu hilomorfist teoriyle ilgilidir. Buna göre dört unsur seviyesinde madde tek bir süretle birleştiği için unsurlar en basit cisimleri oluşturu-

dur. Maddenin birleştiği sûretler arttıkça tabii varlık mertebelerindeki organik karmaşıklık seviyesi de artar. Bu da tabii fonksiyonların farklılaşması ve mükemmelleşmesi sonucunu doğurur (a.g.e., s. 52, 70-71). Hayatiyetin oluşması ise organik cismin belli bir denge ve itidale ulaşmasıyla mümkün olabilir. İbn Tufeyl'in, canlılığın ilkesi olarak aynı anlamda kullandığı nefis yahut ruhanî sûret Tanrı'dan gelmekte olup güneş ışınlarının yayılması gibi ilâhî varlık mertebesinde sürekli olarak feyezana etmektedir. Buna karşılık tabii varlık alanındaki imkân ve istidatlar farklı olduğu için bunlardan kimi nefsi kabul eder, kimi de edemez. Nefsi en yüksek seviyede kabul eden organik cisim insana ait olanıdır (a.g.e., s. 30).

İbn Tufeyl'in tabiat felsefesinde insanın oluşumu problemi önemli bir yer tutmaktadır. Hay b. Yakzân'ın adadaki mevcudiyetini açıklamak üzere ortaya atılan ilk teori, biyoloji tarihindeki "kendiliğinden oluşum" (generatio spontanea) teorisini hatırlatmaktadır. Hayy'in tamamen mutedil coğrafi şartlarda mayalanmış çamurdan oluşumu, bir taraftan Hz. Âdem'in topraktan yaratılışı gibi dinî bir açıklamayı telmih ederken diğer taraftan arzda hayatın nasıl başladığıyla ilgili olarak öne sürülen bilimsel teorilerle bir ölçüde karşılaştırılabilir unsurlar taşımaktadır.

Metafizik. Hay örneğinde olduğu gibi tabiatın empirik ve teorik yöntemle incelenmesi, insan aklını tabiatın ötesi hakkında düşünmeye ve bilgi edinmeye sevk ettiği için İbn Tufeyl'in felsefesinde canlı bir organizmaya benzetilen kozmos, basit unsurlardan en dış feleğe kadar kendi varlık sebebine işaret eden verilerle dolu kabul edilmiştir. Kendi kendine öğrenen bir filozof (philosophus autodidactus) şeklinde kurgulanmış olan Hayy'in tabiat bilgisinden Tanrı fikrine ulaşmış olması, İbn Tufeyl'in sağlıklı işleyen insan aklı için metafizik bilgiyi bizâtihî tabiatın var oluş şekli sayesinde mümkün gördüğünü ortaya koymaktadır. Böylece Câhiz'e nisbet edilen *ed-Delâ'il ve'l-i'tibâr 'ale'l-halk ve't-tedbir*, yahut ondan istifadeyle yazılmış olan ve Gazzâlî'ye nisbet edilen *e'l-Hikme li-mahlûkâtillâh* adlı eserlerde kozmostaki düzen ve gâyyetin hakîm ve rahîm olan bir Tanrı'ya delil teşkil ettiği şeklindeki klasik İslâmî düşünüşün İbn Tufeyl'de de devam ettiği görülmektedir (filozofun teleolojik düşüncelerini stoacı "pronoia" [inâyet] kavramıyla irtibatlandırılan bir yaklaşım için bk. Gutas, XXXIV [1994], s. 235).

Hay, evreni "bir tek şahıs gibi" tam bir organik bütünlük olarak kavradığında onun hür bir yapıp yaratana muhtaç olduğunun da farkına varmıştır (Hay b. Yakzân, s. 60). Kendisi için bundan sonraki mesele, cismanî sonluluğunu Öklidyen bir yaklaşımla ispatladığı evrenin (a.g.e., s. 57-58; krş. Kindî, s. 201-203) kadîm mi yoksa hâdis mi olduğunu tesbit etmektir. Kozmik var oluşunun bir başlangıca sahip olup olmadığı probleminin İbn Tufeyl'i bir hayli meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Filozof, âlemin kadîm yahut hâdis olduğu kabullerinden her ikisinin de felsefî güçlükler içerdiğini Kant'ın antinomilerini hatırlatır tarzda (Bahtiyar Hüseyin Sıddîki, II, 153-154) ortaya koyduktan sonra geleksel felsefî anlayışa uyarak âlemin zaman bakımından değil zat bakımından Allah'tan sonra olduğunu ifade etmektedir (Hay b. Yakzân, s. 60-63). Çünkü zaman âlemin ontolojik gerçekliğine bağımlı olarak tasavvur ediliyorsa âlemin zaman içinde bir başlangıcının olduğu ileri sürülemez. Kâdim esasen ontolojik bir kavramdır ve ancak zat bakımından düşünülebilir. Bu anlamda Allah bütün âleme tekaddüm ettiği için gerçek anlamda sadece Allah kadîmdir. Fârâbî – İbn Sînâ geleceğine ait bu fikrin İbn Tufeyl tarafından da tercih edildiği ve dolayısıyla filozofun bu problemle ilgili olarak içine düştüğü tereddütleri aştığı anlaşılmaktadır (Samî S. Hawî, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 227-230).

İbn Tufeyl'e göre âlemin ister hâdis isterse kadîm olduğu kabul edilsin her iki durum da zorunlu olarak Tanrı'nın varlığı fikrine götürmektedir. Zira cismanî âlemin hudûsü için kendisi cisim olmayan bir fâilin kabulü zorunludur (Hay b. Yakzân, s. 61); âlemin kadîm olduğu kabul edildiğinde ise bundan âlemdeki hareketin de kadîm olduğu sonucu çıkaracaktır. Kendisini hareketsizliğine öncelediği ve başlangıcı bulunmayan ezelf bir hareket olgusu, mecburen cismanî olmayan bir hareket ettiricinin kabulünü gerektirir. Sonuç olarak bütün varlıklar Tanrı'nın varlığına muhtaç olup Tanrı onların illetidir. Halbuki Tanrı öteki varlıklara muhtaç olmadığı gibi varlığının bir sebebi de yoktur. O zorunlu varlıktır. İbn Tufeyl'e göre en küçükünden en büyüğüne kadar bütün mevcûdat kemalin zirvesinde bulunan hür bir yaratıcının eseridir ve her biri O'nun sanatının olağan üstülüğünü, hikmetinin nüfuzunu ve ilminin inceliğini göstermektedir (a.g.e., s. 62-63, 65-66). Dolayısıyla İbn Tufeyl'in Tanrı'yı cisim ol-

maktan yahut cismanî niteliklere sahip bulunmaktan münezzehe görmesi, onun Tanrı'nın varlığını ispata yönelik delillerinin esasını oluşturmaktadır. Tanrı'nın, varlığını cismanîlikten yahut noksanlıktan tenzih anlamına gelen selbî sıfatlarının yanı sıra ilim, kudret ve hikmet gibi sübûtî sıfatları da vardır. Ancak O'nun sübûtî sıfatları konusunda da tenzihçi bir yaklaşıma sahip olmak, bu sıfatları cismanî niteliklere benzetmemek gerekmektedir (a.g.e., s. 79-80).

Âlemin varlığa gelişini, İbn Tufeyl Fârâbî'nin ortaya attığı feyiz yahut sudûr teorisinin terimleriyle açıklama eğilimindedir. Meselâ Allah'ın "emr"inden olan ruh, tıpkı güneş ışığının evren üzerinde sürekli ışınması gibi bütün varlıklar üzerine sürekli olarak feyezana eden bir cevherdir. Aynı şekilde cismin var olabilmesi için maddenin muhtaç olduğu sûretler de ancak Tanrı'nın fiiliyle ortaya çıkabilir. Kısaca topyekûn âlem, Tanrı'nın zaman dışı varlık verme fiiliyle mevcudiyet kazanmış, başka bir deyişle bir fâil-i muhtardan sâdir olmuştur. İbn Tufeyl'in feyiz teorisi, filozofun felek akılları bahsini bir "aynalar sistemi" benzetmesiyle ele alırken daha da belirginleşmektedir. Ay feleğinin altında oluş ve bozulmuş âlemi yer aldığı için son kozmik akıl bazı özelliklere sahiptir. "Bu zatın yetmiş bin yüzü, her yüzünde yetmiş bin ağız ve her ağızında yetmiş bin dili vardır. Bütün bu dilleriyle gerçek birin zâtını tesbih ve takdis etmekte ve sürekli olarak O'nu ululamaktadır" (a.g.e., s. 85; aynı ifade için krş. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 10). Bütün gök akılları kendi ilkesinden yansıyan sûreti kendisinden aşağıdakine yansıtmakta ve bu yansıyış ay feleğinin aklında son bulmaktadır. Ancak ay feleğinden dünyaya gelen yansıma çalkantılı bir sudaki yansıma gibi olup bu haliyle sûretlerde bir çokluk olduğu izlenimini vermektedir, gerçekte ise böyle bir çokluk söz konusu değildir (Hay b. Yakzân, s. 83-85). Herhalde İbn Tufeyl, Fârâbî'nin sistemindeki ay feleğinin akli olan faal aklın oluş ve bozulmuş âlemine yönelik sûretler verme fonksiyonunu ima etmekte, fakat sûretlerin hem kaynağı hem de gerçekliği bakımından bir olduğu fikrini telkin etmektedir. Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ından da yararlandığı anlaşılan İbn Tufeyl, feyiz teorisiyle gerçek varlığın Tanrı olduğuna ve kozmik var oluşun O'nun zâtının tecellilerinden ibaret bulunduğunu ileri sürmektedir (a.g.e., s. 81).

İbn Tufeyl'e göre cismanî olmayan cevherleri kavrayabildiğine göre insandaki

nâtik nefsin de mânevî bir cevher olması gerekir. Metafizik bir cevher olarak insan nefsinin aslı faal akıldır. Nefsin meâdi ise bir yönüyle ölümsüzlük, diğer yönüyle mutluluk problemiyle ilgilidir. Gayri cismanî bir cevher oluşu sebebiyle insan nefsi bozuluşa uğramaz, beden ise ölümle birlikte dağılıp çözülecektir. İnsan nefsinde bilkuvve mevcut bulunan idrak güçleri bilgilendiği oranda nesnesine iştiağ duyar; Tanrı'nın varlığını idrak ile yetkin hale gelip mânevî bir cevher olarak ontolojik realitesini kazanınca ölümsüzlüğü hakeder. Tanrı'yı ve metafizik gerçekliği tanımamak yüzünden mânevî cevherliliğini kazanamamış olan nefisler ise ölüm olayının ardından herhangi bir şevk yahut elem duyamayacaktır. Şu halde onların başına gelecek olan âkıbet hayvanların başına gelenle aynıdır. Tabii olarak Tanrı'yı tanımayan ve O'na iştiağ duymayan hayvanların âkıbeti ise tamamen yok olmak yahut yokluk benzeri bir duruma düşmektir. Tanrı'yı tanıdığı halde O'ndan yüz çevirip tutkularının esiri olan nefisler Tanrı'yı müşahededen mahrum kalacak ve dünyada iken Tanrı bilgisinden uzaklığı nisbetinde uzun sürecek elemelere dūçar olacaklardır. Tanrı'yı tanıyıp O'ndan yüz çevirmeyen nefislerin meâdi ise O'nu müşahede etmekten doğan sonsuz haz ve sevinçlerin idrakî şeklinde olacaktır (a.g.e., s. 66-69).

Din Felsefesi. *Hay b. Yakzân*'ın son bölümünde gerçek anlamda bir din felsefesi tahlili yer almaktadır. Bu tahlilde temel felsefî hakikatlerle sahih bir dinin yaygın kabul görmüş hakikatleri arasında bir mukayeseye gidilmekte ve bu hakikatlerin rasyonel, mistik ve sosyal kavranış biçimleri değerlendirilmektedir. Hikâyede Hay, kendi kendine öğrenen bir filozof ve mânevî aydınlanmaya ermiş bir sûfî olarak adaya sonradan gelen Ebsâl vasıtasıyla, vahye dayalı bir dinin toplumsal varlık alanında kurumlaşması olgusuyla tanışacaktır. Ebsâl de geldiği adadaki din geleneğinin bâtinî yönünü, mânevî anlamlarını araştırma ve yorumlama eğiliminde olan bir kişidir. Aynı adadan arkadaş ve dindaşı olan Selâmân ise bağlı bulunduğu dinin zâhirî yönünü anlamlı bulan, dinî hükümlerin mânevî anlamlar açısından te'viline uzak duran dindar tipini temsil eder. Dinin zâhirine bağlı geniş kitle de Selâmân'ın temsil ettiği din anlayışının toplumsal görünümünü ifade etmektedir. Söz konusu tipler arasında hikâ-

yenin son bölümü boyunca gerçekleşen diyaloglar, dinin farklı kavranışları arasındaki uzlaşma ve çatışma noktalarını gösterirken İbn Tufeyl'in din felsefesini ortaya koymaktadır.

Vahye dayalı sahih din bir yönüyle bireysel aydınlanmaya, diğer yönüyle toplumsal kurtuluşa imkân veren nebevî bir öğretilerdir. Bu sebeple dinin sahih metinlerinde hem kurtuluşun yalnızlıkta, toplumun genel gidişinden uzaklaşmakta olduğunu telkin eden, hem de insanlarla bir arada bulunma ve toplumsallığın zorunlu olduğunu vurgulayan değer ölçüleri yer alır. Hikâyede Ebsâl birinci ölçüyü, Selâmân da ikinci ölçüyü temsil eder. Fakat her ikisi de dinine son derece bağlı, birbirlerine saygılı ve arkadaşlırlar.

İbn Tufeyl'in dinî metinlerin dili hakkındaki görüşüyle dinin zâhirî / bâtinî boyutları hakkındaki görüşü birbirini tamamlamaktadır. Filozofa göre din, bütün bir ontolojik hakikati hayal gücünün kavrayabileceği somut benzetmeler halinde ifade eden bir dil kullanmakta ve böylece geniş kitlelere hitap etmesi mümkün olmaktadır. Ancak bu sembolik anlatımlar, temel metafizik gerçekleri mistik vizyon (müşahede) yoluyla kavrayan bilgeler için birer benzetmeden ibarettir. Mânevî aydınlanma benzeyenle benzetilen arasındaki ayrımı ortaya çıkarırken bu ikisi arasındaki ilişkiyi de belirlemekte ve böylece dinî ifadelerin neye delâlet ettiği anlaşılabilir olmaktadır. Nitekim hikâyede Ebsâl, Hay'ın anlattıklarının dindeki benzetmelere dayalı ifadelerin hakiki delâletini ortaya koyduğunu belli bir te'vil mantığıyla anlamış, Hay da Ebsâl'in dinî öğretisi hakkında anlattıklarını onaylamıştır. Ebsâl, Hay'ın Allah'ın velîlerinden olduğuna kanaat getirirken Hay da dinî öğretilerde kendisinin ulaştığı makamda iken müşahede ettiği gerçeklere aykırı hiçbir şey bulunmadığını anlamıştır (a.g.e., s. 92-93).

Filozofun sisteminde, nazarî bilgiyle mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi nazarî ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğretisi arasında da bir çelişki yoktur. Ancak nazarî bilgiyle mistik bilgi arasında olduğu gibi meşriki felsefe ile sahih din arasında da söylem farkı vardır. İbn Tufeyl, toplumsal var oluş biçiminin dinin söylem ve sınırlarını belirlediği inancındadır. Her ne kadar Hay, Ebsâl'in aktardığı dinî öğretilerdeki benzetmeye dayalı söylemi ve oldukça dünyevî görünen kuralların mevcudiyetini yadır-

gamişsa da onu böyle düşünmeye iten sebep, bütün insanların kendisi gibi üstün fitrat sahibi olduğunu sanmasıdır (a.g.e., s. 94). Bununla İbn Tufeyl'in din felsefesi açısından vurgulamak istediği ana fikir herkesin yüksek yaratılışa, derin sezgi kapasitesine ve araştırmacı ruha sahip olmadığı bir toplumda dinî hitabın bilinen üslûp ve muhtevanın hikmete uygun olduğudur. Bundan dolayı filozof, meşriki felsefenin sınırlarından belli bir dine bağlı kitleyi haberdar etmenin boşuna bir çaba olduğu düşüncesindedir. Çünkü kitle, çoğunluk itibarıyla noksan fitratlı ve dünyevî alâkaları yoğun insanlardan oluşur. Bu sebeple İbn Tufeyl, kitle için iyi olanın dinin zâhirî kurallarına riayet edip bid'atlardan yüz çevirmek, ilk nesillerin yolunu takip etmek, hakikatini anlayamadığı müteşâbih âyetlere öylece iman edip bunlar üzerinde spekülasyona gitmemek olduğu düşüncesindedir. Yetkin yaratılışlı insanların kaderi ise gerçek bir metafiziği tecrübe etmek için toplumsallıktan uzaklaşmaktır. Nitekim Hay ve Ebsâl, kendi serüvenlerini yaşamak için Selâmân ve arkadaşlarına veda edip kendi adalarına döneceklerdir. Sonuç olarak filozofa göre felsefî, tasavvufî ve kitlesel idrak düzeyleri farklılık arz etmekle birlikte esas itibarıyla din bütün bu seviyeler için anlamlı olan nebevî bir öğretilerdir. Hay'ın nazarî ve tasavvufî bilgiyi kendinde birleştirmesi, meşriki anlamda metafizikle dinî öğretisi arasında tam bir uzlaşma olduğu sonucuna varması, kitlenin din anlayışını hikmete aykırı bulmaması İbn Tufeyl'in bütünleyici perspektifinin bir sonucudur.

Eserleri. 1. *Hay b. Yakzân**. İbn Tufeyl'in sistemini oluşturan ana fikirlerin yer aldığı en önemli eseridir. Birçok Doğu ve Batı diline çevrilmiş olup Leon Gauthier (Cezayir 1900), Cemil Salîbâ – Kâmil Ayâd (Dımaşk 1935), Ahmed Emîn (Kahire 1952) ve Albert Nasrî Nâdir (Beyrut 1986) tarafından neşredilmiştir. **2. *Urcûze fi't-tıbb***. Arap şiirindeki recez vezniyle yazılmış bir tıp kitabıdır. Bilinen tek nüshası Fas'ta Kariyyin Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (nr. 2158). 7700 beyitten oluşan eser hastalıklar, sebepleri ve tedavi yollarından bahseden yedi bölüme ayrılmıştır. Eserin yazma nüshası ilim âlemine Mahmûd el-Hâc Kâsım Muhammed tarafından tanıtılmıştır (bk. bibl.). **3. *Kaşîde***. Muvahhidî Sultanı Ebû Ya'kûb Yûsuf'un Araplar'ı cihada teşvik etmek amacıyla filozoftan yazmasını istediği manzumdur. Kırk dört

beyitten oluşan eser, İbn Sâhibüssalât'ın *el-Men bi'l-imâme* adlı kitabında yer almakta olup (s. 325-328) Emilio García Gómez tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir ("Una qasida inédita de Ibn Tufayl", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid 1953, I, 21-28).

İbn Rüşd, Aristo'nun *Meteorologica* adlı eserine yazdığı telhiste İbn Tufeyl'in astronomiye dair bir makale telif ettiğini aktarmıştır (Gauthier, s. 26). Ayrıca İbn Ebû Usaybia, İbn Rüşd'ün eserleri arasında *Mürâca'ât ve mebhîş beyne Ebî Bekir İbn Tufeyl ve beyne İbn Rüşd fi resmihî li'd-devâ' fi kitâbihi'l-mevsûm bi'l-Külliyât* adlı bir eseri zikretmekte olup ('*Uyûnü'l-enbâ*', s. 533) bu durum, İbn Rüşd'ün *el-Külliyât fi't-tıbb*'ı etrafında İbn Tufeyl ile yazıştığını düşündürmektedir (Gauthier, s. 25). Merrâküşî de İbn Tufeyl'in *Risâle fi'n-nefs* adlı bir eserinin müellif hattı nüshasını gördüğünü zikretmektedir (*el-Mu'cib*, III, 312; bk. Conrad, XVI/1 [1995], s. 4-5, dipnot 6).

Etkileri. Merrâküşî'nin belirttiği gibi (*el-Mu'cib*, III, 312) felsefi tavrını hikmetle dini uzlaştırma şeklinde belirlemiş olan İbn Tufeyl'in, aynı ana fikre dayalı olarak *Faşlü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikme ve's-şerîfâ mine'l-ittisâl* adlı bir eser yazmış olan İbn Rüşd'ü belli ölçüde etkilediği düşünülebilir. Meselâ te'vili gereken müteşâbih âyetleri yorumlama yetkisinin entelektüel zümrenin elinde olması gerektiği, sıradan dindar için en iyi seçeneğin Selef'in yolunu takip etmek olduğu gibi fikirlerde her iki filozof birleşmiştir. Ancak İbn Tufeyl'in tasavvufî tecrübeyle zirveye ulaşan İbn Sînâcî – Gazzâlcî bir epistemoloji ve feyiz nazariyesine dayalı bir kozmoloji ile meşriki hikmetin sırları hakkındaki açıklamalarının Aristoculuğu ihya etmeyi kendine görev bilen İbn Rüşd tarafından kabul edilmesi mümkün değildir.

İbn Tufeyl'in İslâm Ortaçağı'ndaki doğrudan etkisi İbnü'n-Nefis'in *er-Risâletü'l-kâmiliyye fi's-sireti'n-nebeviyye* adlı eserinde görülmektedir. Bu eserin temel kurgusu *Hay b. Yağzân*'dan alınmadır; ancak hikâyenin kahramanı olan Kâmil, adadaki kendi kendine öğrenme sürecinde yalnızca bir filozof olmakla kalmaz, bir din âlimi de olur. İbnü'n-Nefis'in bu eserde vurgulamak istediği fikir, İslâm dini-ne ait ilkelerin saf akılla öngörülebiyecek kadar akla ve hikmete uygun olduğu ve İslâm tarihinin akılla öngörülebilir belli

tarihî yasalara uygun olarak gerçekleştiğidir. Böylece *Hay b. Yağzân*'daki hikmet-din uzlaşması fikrine doğru İbnü'n-Nefis'in eserinde daha ileri bir adım atılmış olmaktadır.

İbn Rüşd gibi İbn Tufeyl'in de asıl önemli etkisi Batı düşüncesine olmuştur. Bu etki, *Hay b. Yağzân*'ın Moise de Narbonne tarafından 1349 yılında İbrânice'ye tercüme ve şerh edilmesiyle başlar (Hayoun, LVIII [1988], s. 25-98). Eserin XV. yüzyılda Pico Della Mirandola tarafından İbrânice tercümeyle dayanarak Latince tercümesi de yapılmış, bunu Pococke'un 1671'de *Philosophus Autodidactus* adıyla Arapça aslından yaptığı Latince çeviri takip etmiştir. Eserin çeşitli Batı dillerine çevrilmesiyle de *Hay b. Yağzân* Batı felsefe dünyasında yaygın bir şöhrete sahip olmuştur. Meselâ Pococke'un Latince tercümesinden *Het Leeven van-Hai Ebn Yokdhan* (Amsterdam 1672) adıyla Hollanda diline yapılan tercümenin ilk baskısında mütercim adı zikredilmezken ikinci baskısında (Rotterdam 1701) mütercim adı olarak S. D. B. harfleri konmuştu. Daha sonra W. Meijer adlı Hollandalı bir araştırmacı, bu harflerin filozof Benedict de Spinoza'nın adındaki baş harflerin tersten okunuşu olduğunu ileri sürmüştür. W. Meijer'in hareket noktası, Spinoza'nın kendi felsefesini kurarken İslâm felsefesinden de yararlanmış olması idi (Keklik, s. 141-142). Leibnitz de Pococke'un anılan tercümesinden etkilenerek İbn Tufeyl'in teolojik fikirlerinin üstün bir seviyeye sahip olduğunu söylemiştir (*İA*, V/2, s. 831). Eserin, Kuakerler olarak tanınan ve Tanrı'nın kilise kurumuna ihtiyaç olmaksızın doğrudan mânevî tecrübeyle kavranabileceğini öne süren hıristiyan dinî cemaatini de etkilediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu cemaatten George Kieth 1674'te eseri İngilizce'ye çevirmiştir. *Hay b. Yağzân*'daki fitrî aklın mutlak hakikate ulaşabileceği şeklindeki ana fikir Batı'da öylesine etkili olmuştur ki Simon Ockley, *The Improvement of Human Reason* (London 1708) adıyla yayımladığı *Hay b. Yağzân*'ın İngilizce tercümesi için yazdığı girişte böyle bir fikrin yaygınlaşmasından duyduğu tedirginliği dile getirmiştir. *Hay b. Yağzân*'ın İspanyol yazarı Gracian Baltasar'ın *el-Criticon* adlı eserine etkisi de Batı ilim dünyasında tartışılmış, ayrıca Daniel de Foe'ya *Robinson Crusoe* adlı romanında ilham kaynağı olduğu ortaya konmuştur (Bahtiyâr Hüseyin Sıddîki, II, 158-160). Eserin bu romana etkisi, Hasan

Mahmûd Abbas'ın *Hay b. Yağzân ve Rûbinsûn Krûzû* adlı eserinde (Beyrut 1983) etraflı biçimde incelenmiştir. Bunların yanı sıra İbn Tufeyl'in John Locke, David Hume, Voltaire ve Jean Jacques Rousseau gibi Aydınlanma çağı filozoflarını da etkilemiş olabileceği ileri sürülmüştür (Bayrakdar, s. 295-296).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Tufeyl, *Hay b. Yağzân* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1993, tür.yer.; Kindî, *Resâ'il*, s. 201-203; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 141-143; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manîk (1): el-Medhâl*, s. 10; a.mlf., *el-İşârât*, III-IV, 791-792, 828-830, 833-835; Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr (Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde)*, Beyrut 1414/1994, s. 10; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1990, s. 254; a.mlf., *Mizânü'l-'amel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 184-185; İbn Rüşd, *Tefsîr Mâ Ba'de't-Tabî'a*, III, 1161-1163; İbn Sâhibüssalât, *el-Men bi'l-imâme* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 323-328; Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhîşi ahhârî'l-Mağrib* (nşr. Muhammed Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, III, 311-315; İbnü'l-Ebbâr, *el-Mukteḍab min Kitâbi Tuḥfeti'l-kâdim* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1957, s. 72-73; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, 134-135; İbn Ebû Usaybia, '*Uyûnü'l-enbâ*', s. 533; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 85-86; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib* (Ket-tânî), s. 63, 114-115, 142; İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-muḥrib*, Rabat 1972, s. 207; Safedî, *el-Vâfi* (nşr. S. Dederling), Wiesbaden 1974, IV, 37; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, II, 478-482; Makkarî, *Nef-hu't-tîb*, I, 607-615; Léon Gauthier, *Ibn Thofail sa vie, ses oeuvres*, Paris 1909, s. 17, 25-26; Sami S. Hawî, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden 1974, s. 62-63, 157-171, 227-230; a.mlf., "Aspects of Al-Farabi's Thought in the Light of Ibn Tufayl's Criticism", *IS*, XXXIV/3 (1995), s. 297-303; George F. Hourani, *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1976, Önsöz, s. 10-11; Abdülhalîm Mahmûd, *Felsefetü İbn Tufeyl*, Beyrut 1402/1982, s. 11; Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1982, s. 141-142; Hasan Mahmûd Abbas, *Hay b. Yağzân ve Rûbinsûn Krûzû*, Beyrut 1983, s. 21; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 295-296; Bahtiyâr Hüseyin Sıddîki, "İbn Tufeyl" (trc. İlhan Kutluer), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 147-161; Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yağzân*, Los Angeles 1991, s. 3-51; a.mlf., "İbn Tufayl", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman), London 1996, I, 313-329; J. C. Bürgel, "İbn Tufayl and His Hayy Ibn Yağzân: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 830-848; İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 85-92, 109-146, 150-151; Mahmûd el-Hâc Kâsım Muhammed, "Kırâ'â'e fi 'urcûzeti İbn Tufeyl fi't-tîb", *MMMA* (Küveyt), XXX/1 (1986), s. 47-55; Maurice Hayoun, "Le commentaire de Moïse De Narbonne (1300-1362) sur le Hayy Ibn Yağzân d'Ibn Tufayl (mort en 1185)", *Archives d'histoire doctrinale et lit-*

téraire du moyen âge, LXIII, Paris 1988, s. 23-99; Dimitri Gutas, "Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy", *Oriens*, XXXIV (1994), s. 222-241; Lawrence L. Conrad, "An Andalusian Physician at the Court of the Muwahhids: Some Notes on the Public Career of Ibn Tufayl", *Al-Qantara*, XVI/1, Madrid 1995, s. 3-13; A. Adnan Adivar, "İbn Tufeyl", *İA*, V/2, s. 829-831; B. Carra de Vaux, "Ibn Tufayl", *EP* (İng.), III, 957; Abdurrahman Bedevi, "Hay b. Yakzân li'bn Tufeyl", *Tİ*, I, 211-222; Juan Vernet - Julio Samsó, "The Development of Arabic Science in Andalusia", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (nşr. Roshdi Rashed), London 1996, I, 266-267.



İLHAN KUTLUER

İBN TÛMERT

(ابن تومرت)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Tûmert el-Berberî es-Sûsî (ö. 524/1130)

Muvahhidler Devleti'nin kurucusu, dinî ve siyasî lider.

471 (1078) veya 474 (1081) yılında Fas'ın Anti Atlas dağlarındaki Sûs'ta doğdu. Hem anne hem baba tarafından Mas-mûde Berberîleri'ne mensuptur. Buna rağmen sonraları onu halkın gözünde yüceltmek ve devlet kurma çabalarını desteklemek amacıyla öğrencileri tarafından nesebinin Hz. Peygamber'e ulaştığı iddia edildiyse de ortaya kesin kanıtlar konulmamıştır (Abdülmeccid en-Neccâr, s. 24-30). Hayatının yaklaşık ilk otuz yılı hakkında bilgi bulunmamaktadır. İbn Haldûn'a göre öğrenme konusunda son derece hırslı idi; devam ettiği camilerde çok miktarda mum yakıp okuduğu için Berberîce "Esâfû" (ışık) lakabıyla anılmış ve emsali arasında temayüz etmiştir (*el-İber*, VI, 465). Mağrib'de Murâbitlar Devleti döneminde kötüye giden durum, ahlâkî ve içtimâî çöküş, Kur'an ve hadisten uzaklaşma, Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden Mücessime akidesinin hâkimiyeti İbn Tûmert'in ilk gençlik yıllarında dikkatini çekmiş ve toplumun mutlaka ıslah edilmesi gerektiği hususunda kesin bir karara varmasına yol açmıştı. Düşüncelerini gerçekleştirmek için bilgisini geliştirmek ve İslâm dünyasının durumunu yakından görmek amacıyla 499 (1106) yılında Kurtuba'ya (Cordoba) gitti. Burada kaldığı bir yıl içinde Kurtuba Kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hamdûn'in derslerine devam etti. Daha sonra Doğu İslâm dünyasına gitmek için Tunus'un Mehdiye şehrine ulaştı ve bir süre Ebû Abdullah el-Mâzerî'nin ilim meclislerine

devam etti. Mehdiye'den İskenderiye'ye geçen İbn Tûmert, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ile buluştu ve ondan bilhassa Mâlikî fıkıhına dair bilgiler aldı. Ardından Bağdat'a gitti; Kiyâ el-Herrâsî'den usul, hadis, fıkıh, kelâm ve hilâf ilmi, Şâfiî âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'den fıkıh ve fıkıh usulü, Mübârek b. Abdülcebbâr'dan hadis tahsil etti; Ebû Abdullah Muhammed b. Mansûr el-Hadramî'den İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserini okudu. Onun Bağdat'ta Gazzâlî ile buluşup öğrencisi olduğu, Kurtuba Kadısı İbn Hamdûn'in tahrikiyle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in Murâbitlar'ın hâkim olduğu beldelerde resmen yakıldığını kendisine haber verdiği ve Murâbitlar'ı ortadan kaldırmak için ondan mânevî destek istediği hemen hemen bütün kaynaklarda zikredilmekteyse de bu rivayetler güvenilir görülmemektedir. Zira Gazzâlî'nin 499 (1105-1106) yılında Nişâbur Nizâmiye Medresesi'ndeki derslerine başladığı ve bir daha Bağdat'a dönmediği belirtilmektedir (Abdülmeccid en-Neccâr, s. 73-83). Nitekim İbnü'l-Esir ile İbn Haldûn da söz konusu görüşmenin gerçekleşmediğini kaydetmektedir (*el-Kâmil*, X, 569; *el-İber*, VI, 226).

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusu üzerinde ısrarla duran ve karşılaştığı kişilerle bu hususu tartışan İbn Tûmert, hac görevini de ifa ettiği on yıllık bir seyahatten sonra 510 (1116) veya 511 yılında İskenderiye'den Mağrib'e döndü. Yolculuk esnasında çevresindeki insanların dinî emir ve yasaklara uymasını sağlamak amacıyla gösterdiği çabalar zaman zaman huzursuzluğa sebep olmuşsa da ilim ve takvâsi birçok kimse üzerinde müsbet tesirler meydana getirmiştir. Ancak Trablusgarp'ta Mağrib fukahasını eleştirmesi, ayrıca düşüncelerini yaymaya çalışması onun sürgün edilmesine yol açtı. Bu arada bazı kimselerin İbn Tûmert'i benimsedikleri ve onun davasına katıldıkları da görülmektedir. Muhtemelen Tunus yolculuğu esnasında kendisiyle tanışıp ona bağlanan, Beyzak lakabıyla anılan Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî bunlardan biridir. Azîz b. Mansûr zamanında Bicâye'ye (Bougie) giden İbn Tûmert, burada görülen bazı âdetlerin İslâm'a uymadığını ve değiştirilmesi gerektiğini ısrarla savundu. Bir kompo ile kendisinin öldürülmek istendiğini öğrenince Bicâye'den ayrılarak Mellâle'ye gitti. Bu şehirde ilk öğrencisi ve daha sonra halefi durumuna gelecek olan Abdülmü'min el-Kûmî ile tanıştı. İbn

Tûmert'in saygın kişiliğiyle Abdülmü'min'in idarî ve askerî zekâsının birleşmesi Muvahhidin hareketine temel teşkil etmiştir.

İbn Tûmert'in mücadeleleri devamlı sürgünle neticeleniyordu. Öğrencileri ve mensupları ile birlikte Mağrib'e doğru yola çıkınca Venşerîs'te kendilerine Beşîr lakabıyla anılan Abdullah b. Muhsin el-Venşerîsî katıldı; Tilimsân ve Emfil'den sonra Fas'a ulaştılar. İbn Tûmert, Fas şehrinde usulü'd-dîn üzerine Eş'arî mezhebine göre ders vermeye başladı. Burada öğrencileri kendisine "Sûs fakihî" lakabını verdiler. Fakat aynı günlerde fakihlerle münazarada bulunan İbn Tûmert akil ilimler alanında onlara üstünlük sağlayınca fakihler valiye başvurular ve kendisini şehirden uzaklaştırdılar. İbn Tûmert, Murâbitlar'ın merkezi Merakeş'e gitti; burada da Eş'arî düşüncesini yaymaya ve kötü gördüğü hususlarla mücadele etmeye başladı. Ancak sert hareketleri Emîr Ali b. Yûsuf b. Tâşfin ile arasının açılmasına sebep oldu ve Ağmat'a sürüldü. Ağmat'tan kendi kabilesinin yaşadığı bölgeye ulaşip bir süre kaldıktan sonra Tinnelle şehrine gitti. O zamana kadar bir lider yahut siyasî otoriteye karşı bir isyancı gibi görülmeyp sadece dinî görevlerini yerine getiren bir insan olarak kabul edilen İbn Tûmert'in hayatında yeni bir devre başlamış oldu. Tinnelle'de emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker faaliyetlerine devam etti; Ali b. Yûsuf b. Tâşfin'in Merakeş'e dönme davetini reddederek Murâbitlar'a karşı açık bir isyan hareketi başlattı. Burada fikirlerini benimseyen Hezerce kabilesinin reisi İsmâil İcîc'in şahsında kuvvetli bir destek buldu. Giderek düşünceleri benimsendi ve civardaki kabilelerin Murâbitlar'a karşı duyduğu hoşnutsuzluk onun çok sayıda gücün lideri olmasını sağladı. Bu sırada kendini mehdî ilân etmeyi planlayan İbn Tûmert, 515'te (1121) İcilliz'deki Gârülmukaddes adlı bir mağaraya çekildi ve Mağrib'de mehdînin ortaya çıkmasının çok yakın olduğunu yaymaya başladı. Aynı yıl mehdîliğini ilân etti; öğrencisi Abdülmü'min ve yanındaki dokuz kişi onun mehdî olduğunu, hayatları boyunca kendisine sadık kalacaklarını bildirdi. "el-Mehdiyyü'l-ma'lûm, el-imâmü'l-ma'sûm, kâimü'z-zamân, el-kâim bi'l-hak, el-kâim biemrillâh, ed-dâî ilâ sebîli'l-hak" gibi unvanlarla anılmaya başlayan İbn Tûmert mensuplarından bir ağacın altında biat aldı. Allah'ı cisim olarak kabul edip yaratılmışlara benzettikleri,

zulüm yaptıkları, fesat çıkardıkları, insanların canlarına ve mallarına kastettikleri, dolayısıyla dinden çıktıkları gerekçesiyle Murâbitlar'a karşı Abdülmü'min el-Kûmî ve Ebû Muhammed el-Beşîr kumandasında şiddetli bir mücadele başlattı. Bütün Masmûde kabilelerinin kendisini desteklemeye hazır olduğu iki yıl boyunca Anti Atlas bölgesi ve Sûs'ta çok sayıda çarpışma meydana geldi. Murâbitlar'ın güçlerini arttırma çabalarına karşı İbn Tûmert, daha iyi bir savunma ortamına kavuşmak için 517 (1123) yılında Tinmellel'e intikal etti ve şehir halkını çıkarıp buraya yerleşti. Artık İbn Tûmert, Hz. Peygamber'e ve taraftarları da aşere-i mübeşşereye benzetiliyor, seferlerine "megâzî", 515'te (1121) yapılan biata "Rıdvan biatı", Tinmellel'e intikaline de "hicret" deniliyordu.

Tinmellel'de mânevî temelleri atılan devlet, bünyesindeki kabilelerin farklı statülere ayrıldığı federal bir birlik niteliğindedir. İbn Tûmert'in ölümüne kadar devam eden bu derecelenmede zirvede mehdînin kabilesi olan Herga ve sırasıyla Tinmellel kabileleri, Hintâte, Masmûde ve diğerleri gelmekteydi. Bu arada İbn Tûmert, toplumun işlerini yürütmek üzere her birinin başında kendisinin bulunduğu üç meclis kurdu. 1. Onlar meclisi. Mehdîye en yakın on kişiden teşekkül eden bu meclis hükümet gibi faaliyet göstererek kararlar verir, bunları yürütür, siyaset ve akîdeyle ilgili planları düzenlerdi. 2. Elli-ler meclisi. Kabile reislerinden oluşan bu meclis danışma kurulu niteliğindedir. 3. Yetmişler meclisi. Daha geniş anlamda bir danışma organıydı. Bunların dışında İbn Tûmert taraftarlarını idarî, askerî ve meslekî bakımdan birtakım teşkilâtlara ayırmıştır (Abdülmecîd en-Neccâr, s. 116-117).

İbn Tûmert'in bundan sonraki birkaç yılı ordu içinde dayanışmanın arttırılması ve yayılması çabalarıyla geçti. Murâbitlar'ın Endülüs'te ortaya çıkan bazı problemlerle meşgul olmaları Muvahhidler'in işini kolaylaştırırken kendi aralarında baş gösteren ihtilâfları da güçlendirdi. Büyük ihtimalle hareketin çok süratli gelişmesiyle birlikte beliren sabırsızlık, İbn Tûmert'in yolundan uzaklaşan ayrılıkçı yahut şüpheli kişileri ortadan kaldırma prensibinin ana sebebinin teşkil etmiştir. Onun Beşîr el-Venşerîsi'ye, ihlâs ve samimiyetinden şüphelendiği kişilerin ayıklanarak öldürülmesini emretmesinin Mu-

vahhidler arasındaki huzursuzluğu arttırdığı sanılmaktadır.

İbn Tûmert, Merakeş'i ele geçirmek için 524 (1130) yılında Ebû Muhammed el-Beşîr'in kumandasında büyük bir sefer başlattı. Fakat şehri altı hafta süreyle kuşatan Muvahhidler başarılı olamadılar ve Onlar meclisinin beşinin öldüğü Buhayre yakınındaki savaşta yenildiler. Bu yenilgi, Muvahhidler üzerinde büyük bir psikolojik tesir bırakmasına rağmen hareketi durduracak bir sonuç doğuramıştır. İbn Tûmert bu mağlûbiyetten birkaç ay sonra 14 Ramazan 524 (21 Ağustos 1130) tarihinde öldü. Yakın arkadaşları ölümünü halefi Abdülmü'min'in ilân etmesine kadar üç yıl süreyle gizlediler. Cenazesi daha sonra Tinmellel'de defnedildi.

Görüşleri. Kendisini dinî mânada bir islahatçı, Kitap ve Sünnet'e bağlı bir lider olarak gören İbn Tûmert, akîdesinde tevhid ve imâmet doktrinine özel bir yer vermiştir. İman için yegâne asıl olarak gördüğü bilgiyi "sayesinde gerçeklerin ve özelliklerin birbirinden ayırt edildiği kalpte ki nur" şeklinde tanımlamış, böylece nesne ve olayların mahiyetlerinin değil ancak özelliklerinin bilinebileceğine işaret etmiştir. Öte yandan onun "kalpte ki nur" ifadesinden hareketle vehbî bilginin yanı sıra akıl, nakil ve duyular yoluyla elde edilen iktisâbî bilgiyi de kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Tûmert'in tevhid doktrinine çok önem vermesi taraftarlarının Muvahhidler olarak anılmalarına sebep teşkil etmiştir. Ona göre Allah'ın varlığı akılla zaruri olarak bilinir. O'nun varlığını bilmek ve O'na iman etmek her mükellefin ilk dinî görevidir. Ancak isbât-ı vâcib bilgisi, insanda doğuştan mevcut olan zaruri bilgilerden olmayıp "her fiil bir fâili gerektirir" şeklinde ifade edilebilecek illiyet gibi basit bir ilkeye dayandırılan istidlâl neticesinde oluşmaktadır. İbn Tûmert'in Allah'ın varlığını mutlak bir vücûd şeklinde izah edip zât-sıfat ilişkisi hakkında açık bir görüş belirtmemesi, İbn Teymiyye ve Sübkî gibi âlimler tarafından sıfatları ta'til ederek Mu'tezile'ye tâbi olduğu şeklinde değerlendirilmişse de (*Mecmû'ü fetâvâ*, XI, 484-485; *Tabakât*, VI, 117) kendisi Allah'a çeşitli selbî ve sübûtî sıfatlar nisbet etmiştir. Fakat ona göre zât ve sıfatların keyfiyetini ve birbirleriyle ilişkisini kavramakta aklın bir rolü yoktur. Dolayısıyla İbn Tûmert, sıfatlar konusunda ta-

til değil teşbih ve tecsimden kaçınan tenzihçi bir yaklaşım sergilemiştir. Buna bağlı olarak Allah'a naslarda bulunanların dışında herhangi bir isim nisbet etmenin doğru olmayacağı görüşünü de savunmuştur. Ona göre naslarda geçen "yed, istivâ, nüzûl" gibi haberî sıfatlara benzetme ve keyfiyet belirlemeye çalışmadan inanmak gerekir. İbn Tûmert Allah'ın âhirette bütün müminler tarafından görüleceği, keyfiyeti hakkında konuşmadan ve teşbihe gidilmeden söz konusu rû'ye-te inanılması gerektiği görüşündedir.

İmâmet doktrinine önem veren İbn Tûmert'te Şîî tesirler müşahede edilmektedir. Ona göre imâmet dinin rükünlerinden biridir ve imam mâsumdur. Ancak Hulefâ-yi Râşidîn'in imâmeti meşrûdur. İbn Tûmert'in mâsum imam görüşü, kendisini Berberîler'e kabul ettirme çabasının sonucu olarak görülmektedir. Mehdîliği ilân eden İbn Tûmert'in bu konudaki görüşü de Şîa'nın anlayışına benzer. Mehdî'ye iman etmek gerekli olup bu hususta şüpheye düşen kâfirdir. Mehdî olarak imâmetini kabul eden öğrencileri vasıtasıyla halktan biat alan İbn Tûmert, sadece kendisine itaat edip yolundan gidenleri Muvahhidler olarak adlandırmış, diğerlerini kâfir saymıştır. İyi ve kötü fiilleri yapabilme gücünün insanlara Allah tarafından önceden verilmiş olduğu yolunda Mu'tezilî görüşü benimsemiş, kesbi, kuldaki kudretin mahallinde fiilin bulunması şeklinde düşünmüştür. Yaratıcı ise gerçekte Allah'tır ve bu konuda ortağı yoktur. İbn Tûmert'in bu hususta da karşıt görüşleri bir araya getirdiği söylenbilir.

Zühd ve takvâsı ile sâlihlerle benzemeye çalışan İbn Tûmert'in bu konudaki aslî prensibi kötülüğü yok etmektir. Bu düşünceyi öğrencilik yıllarında benimsemiş ve yaşadığı sürece devam ettirmiştir. İçki içenleri şiddetle cezalandırması, müzik aletlerini kırdırması, lüks elbise giyenlere engel olması bunun bir sonucudur. İbn Tûmert, Berberî İslâm telakkisinden putperestlik kalıntılarını ve dinin tasvip etmediği birçok âdeti bu prensibe göre ortadan kaldırmak istemiştir.

İbn Tûmert'e göre şer'î hükümlerin kaynağı Kitap ve Sünnet'tir. Kıyasa dayanan icthad asil olmayıp fer'îdir. Belirli bir devirde fakihlerin icmâi ise asıldan çok fer'a yakındır. Şeriatla asil olan icmâ Medine fakihlerinin sahih olarak nakledilen

icmâdır. Bu bakımdan Medine ehlinin devamlı olarak yaptıkları şeyler sahihtir. Aklın kanun koymada yeri yoktur. Bazı konularda farklı mezheplerin görüşlerini benimsemekle beraber itikadda daha çok Eş'arî, fıkhıta Mâlikî mezhebine bağlı olduğu belirtilen İbn Tûmert'in görüşleri incelendiğinde asıl amacının Murâbitlar Devleti'ni ortadan kaldırmak olduğu görülür.

Eserleri. 1. *Kitâbü E'azzi mâ yuṭlab*. Adını ilk cümlesinden alan eser delil, umum-husus, ilim, akîde, imâmet, ibadetler, cihad, mehdînin âlâmetleri gibi konuları ihtiva eden çeşitli risâlelerden oluşur. Yazma nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olan eser (nr. 1451), Ignaz Goldziher (Cezayir 1903) ve Ammâr Tâlibî (Cezayir 1985) tarafından yayımlanmıştır. 2. *el-Mürşide*. *Kitâbü E'azzi mâ yuṭlab* içinde *et-Tenzîhân ve't-tesbîhân* adıyla yer alan tevhid risâlesidir. İbn Tûmert'in etrafındakilere Berberî diliyle okuttuğu bilinen eseri İbn Abbâd et-Tilimsânî *ed-Dürretü'l-müşide fi şerhi'l-Mürşide* adıyla şerhetmiştir. Risâleyi eleştiren İbn Teymiyye, İbn Tûmert'in sıfatlar konusunda filozoflardan etkilendiğini, Cehmiyye'ye yakın bir yol tuttuğunu, günah işleyenleri öldürmek suretiyle Hâricîler gibi hareket ettiğini belirtmektedir (*Mecmû'u fetâvâ*, XXXV, 142-143). *el-Mürşide*, Goldziher tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (ZDMG, XLI, 72-73; XLIV, 168-170). 3. *el-Akîde*. Aynı kitap içinde yer alan bu risâle de Berberî diline çevrilmiş olup Mısır baskısından başka (Kahire 1328) Henri Masse tarafından Fransızca'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Paris 1928). 4. *Muḥâzzî'l-Muvaṭṭa'*. İmam Mâlik'in, Yahyâ b. Abdullah b. Bukeyr el-Mahzûmî rivayetiyle gelen *el-Muvaṭṭa'* adlı eserinin muhtasarıdır. İbn Tûmert, öğrencisi Abdülmü'min b. Ali'ye imlâ ederek meydana getirdiği bu eserinde hadislerin son râvi dışındaki râvilerini çıkarmıştır. Bilinen dört nüshasından Cezayir'de olanı Goldziher tarafından *Muvaṭṭa'ü'l-İmâm el-Mehdî* adıyla yayımlanmıştır (Cezayir 1905; diğer nüshaları için bk. Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. 40/181; Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 840c, 1222c). 5. *Muḥtaşaru Şahîhi Müsîlim*. Yine isnadları çıkarılmış bir muhtasar olup bilinen tek nüshası Merakeş'te İbn Yûsuf Kütüphanesi'ndedir (nr. 403). İbn Tûmert'in bunlardan başka, toplam

sayısı otuz üçe ulaşan ve aralarında ölümünden kısa bir süre önce irad ettiği "vedâ hutbesi" de yer alan bazı risâleleri daha bulunmaktadır (Abdülmeccid en-Neccâr, s. 145-158).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil*, X, 569-578; İbn Hallîkân. *Vefeyât*, V, 45-55; İbn Teymiyye. *Mecmû'u fetâvâ*, XI, 484-485; XXXV, 142-143; Nüveyrî. *Nihâyetü'l-ereb*, XXIV, 277-289; İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlik*, XIV, 37-41; XVI, 344-354; Sübkî. *Tabakât* (Tanâhî), VI, 117; Şâtîbî. *el-İ'tisâm*, II, 91-92; İbn Haldûn. *el-İber*, VI, 225-229, 465; Selâvî. *el-İstikşâ*, II, 78-98; M. Abdullah İnân. *'Aşrû'l-Murabûtin ve'l-Muvahhidîn*, Kahire 1383/1964, I, 156-217; Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî. *Aḥbârü'l-Mehdî b. Tûmert ve bi-dâyetü devleti'l-Muvahhidîn*, Rabat 1971; Osman el-Ka'âk. *el-Atakât beyne Tûnis ve İrân 'abre't-târîh*, Tunus 1972, s. 198-201; Muhammed Vüliid Dâdâh. *Mefhûmü'l-mülk fi'l-Mağrib*, Kahire 1977, s. 131-147; Ch. A. Julien. *Histoire de l'Afrique du nord: Tunisie-Algérie-Maroc*, Paris 1980, II, 92-102; Celâl Yahyâ. *el-Mağribü'l-kebir*, Beyrut 1981, II, 769-778; Abdülazîz Sâlim. *Târîhu'l-Mağrib fi'l-âşri'l-İslâmî*, İskenderiye 1982, s. 683-692; Abdülmeccid en-Neccâr. *el-Mehdî b. Tûmert*, Beyrut 1403/1983, s. 24-30, 73-83, 116-117, 145-158, 449-450; İbrâhim Harekât. *el-Mağrib 'abre't-târîh*, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 245-260; J. M. Abu'n-Nasr. *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 90; M. J. de Goeje. "Anzeîgen", ZDMG, LVIII (1904), s. 463-484; R. Brunschwig. "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmert", *Arabica*, II, Leiden 1955, s. 137-149; G. Salinger. "A Christian Muhammad Legend and a Muslim Ibn Tûmert Legend in the 13th Century", ZDMG, CXVII (1967), s. 318-328; Abdullah Kennûn. "Akîdetü'l-mürşide li'l-Mehdî İbn Tûmert", *ME*, XXXVIII/9-10 (1967), s. 915-926; Abdülâtîf Ubâde. "İbn Tûmert, 'alâkatühü bi'l-Gazzâlî ve mevki'ü İbn Teymiyye minh", *Mecelletü Külliyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyye*, VI, Trablus 1398/1978, s. 124-144; V. J. Cornell. "Understanding is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tûmert", *SLI*, LXVI (1987), s. 71-103; M. Fletcher. "İbn Tûmert's Teachers: The Relationship with al-Ghazâlî", *al-Qantara*, XVIII, Madrid 1997, s. 305-330; Onur Yıldırım. "İbn Tûmert ve Muvahhid Davası'nın Oluşumu", *TTK Belleten*, LXII/234 (1998), s. 403-421; René Basset. "İbn Tûmert", *IA*, V/2, s. 831-833; J. F. P. Hopkins. "İbn Tûmert", *EP* (İng.), III, 958-960; Yahyâ Hûveydî. "E'azzü mâ yuṭlab li-Muḥammed b. Tûmert", *Tî*, IV, 374-386; Meccüddin Kivânî. "İbn Tûmert", *DMBİ*, III, 155-170; Ammâr et-Tâlibî. "İbn Tûmert", *Mevsû'atü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 203-212; Muhammed Elüzâd. "İbn Tûmert", *Ma'lemetü'l-Mağrib*, Rabat 1415/1995, VIII, 2639-2642.



ARİF AYTEKİN

İBN TÜRK

(bk. ABDÜLHAMİD b. VÂSİ' b. TÜRK).

İBN UKDE (ابن عقدة)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed
b. Saîd el-Hemdânî el-Cârûdî
(ö. 332/944)

Şii hadis hâfızı.

15 Muharrem 249'da (10 Mart 863) Kûfe'de doğdu. Dördüncü ve beşinci nesilden dedeleri Benî Hâşim'in mevlâsıdır. Babası kitap istinsah etmek, edebiyat ve sarf-nahiv öğretmekle hayatını kâzanan ve Şia'nın Cârûdiyye koluna mensup olan Zeydî bir âlimdi. Sarf ve nahivde derin bilgisinden dolayı Ukde lakabıyla anıldığı için oğlu da İbn Ukde diye tanındı (Sem'ânî, IV, 214; İbnü'l-Esîr, II, 348). İbn Ukde 260 (874) yılı civarında hadis tahsiline başladı, öğrenimini tamamlamak için Hicaz ve Bağdat'a gitti. İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Müslim el-Keccî, Hasan b. Ali b. Affân, Ali b. Dâvud el-Kantarî, İbn Ebû Hayseme gibi muhaddislerden ders aldı. Kendisinden İbnü'l-Ciâbî, İbn Adî, İbn Şâhin, Taberânî, Dârekutnî, Hâkim el-Kebîr, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, İbn Cüme' el-Gassânî, İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî gibi Sünnî muhaddislerle Hârûn b. Müsâ et-Telukberî, Ahmed b. Muhammed b. Salt gibi Şii âlimler rivayette bulundu. İbn Ukde 272'de (886) hadis öğrenmek için Bağdat'a gitti. Otuz yıl sonra yaptığı ikinci seyahatinde Bağdatlı muhaddis Yahyâ b. Saîd'in bir rivayetine karşı çıkması üzerine Yahyâ b. Saîd ve arkadaşları tarafından dönemin vezirine şikâyet edildi. İbn Ukde'yi hapsediren vezir kimin haklı olduğunu öğrenmek üzere İbn Ebû Hâtim'e mektup yazdı; İbn Ebû Hâtim'in İbn Ukde'yi haklı bulması üzerine de onu serbest bıraktı. Bu olay İbn Ukde'nin daha çok tanınmasına vesile oldu. Bağdat'a üçüncü defa Saffer 330'da (Kasım 941) gitti; Rusâfe ve Şifler'e ait Berâsa camilerinde hadis meclisleri akdetti.

Yaşadığı dönemde Kûfe'nin en büyük muhaddis ve hâfızı, tefsir ve ricâl âlimi olan İbn Ukde âlî ve nâzil rivayetler toplamış, talebelerinden de hadis yazmıştır. Kûfe'de İbn Mes'ûd'dan sonra ondan daha güçlü bir hadis hâfızının görülmediği, özellikle Kûfeliler arasında Ehl-i beyt'in rivayet ettiği hadisleri ondan iyi bilen bir kimsenin bulunmadığı belirtilmiş, çok sayıda hadisi toplayıp ezberlediği, kütüphanesinde de pek çok kitabın yer aldığı rivayet edilmiştir. İbn Ukde 7 Zilkade 332'de (1 Temmuz 944) Kûfe'de vefat etti.

İbn Ukde sika bir muhaddis olmakla birlikte onun güvenilir sayılmadığını ileri

sürenler de vardır. Zeydiyye'nin Cârüdiyye koluna mensup olan İbn Ukde'yi Kûfeliler'in rivayetlerini tahrif etmek, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer aleyhinde sözler nakletmek, bazı Kûfeliler'e hadis yazıp onlardan bu hadisleri rivayet etmelerini istemek, daha sonra bu hadisleri onlardan bizzat rivayet etmekle suçlanmıştır (Hatîb, V, 20-22). Ayrıca garîb ve münker hadis rivayet ettiği, meçhul râvilerden hadis naklettiği, rivayet ettiği hadislerle amel etmediği ve rivayetlerinde bazı ölçüsüzlükler bulunduğu belirtilmiştir. Bilhassa vicâde yoluyla elde ettiği hadisleri rivayet etmesi yüzünden tenkide uğramıştır. Buna rağmen İbn Adî onun hadiste otorite olduğunu, tenkide uğrayan herkesi eserine alma prensibi sebebiyle *el-Kâmil*'de onun biyografisine de yer verdiğini söylemektedir (I, 208). Zehebî, İbn Ukde'nin hadis uydurmakla itham edilemeyeceğini, Ebû Ali en-Nîsâbü'ri de aleyhinde söylenenlere itibar edilmemesi gerektiğini, Dârekutnî ise onun herkesin bildiği şeyleri bildiğini, ancak başkalarının ondaki ilme tam olarak sahip olmadığını belirtmektedir. Sika bir muhaddis olan Da'leç b. Ahmed'in *el-Müsned*'inin kontrolünü İbn Ukde'ye yaptırmaya da onun güvenilirliğini ve ilmi seviyesini ortaya koymaktadır.

İmâmîyye mezhebine mensup muhaddislerden çok sayıda hadis rivayet eden İbn Ukde'den Sünnî ve Şîî hadisçiler rivayette bulunmuşlardır. Bunda onun aşırılığa kaçmaması, Hz. Ebû Bekir'le Ömer'i öven rivayetleri nakletmesi etkili olmuştur. Resûl-i Ekrem'in, Hz. Ali'ye Ebû Bekir'le Ömer'i göstererek onların ehl-i cennetin efendisi olduklarını bildirmesiyle ilgili hadisi ölümünden iki yıl önce talebelerine yazdığını söyleyen Zehebî, İbn Ukde'nin aşırı Şîiler'den olmadığını kaydetmektedir (*A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 343).

Eserleri. 1. *Kitâbü Zikri'n-nebî ve's-şahrâtü ve'r-râhib ve'şuruğu zâlik*. Nabia Abbott tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte *Studies in Arabic Literary Papyri* adlı eser içinde neşredilmiştir (Chicago 1957, I, 100-108). 2. *Cüz' min hadîşih* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Umumi, nr. 4581, vr. 9-15). 3. *Kitâbü'r-Ricâl*. Ca'fer es-Sâdık'tan rivayette bulunanlar hakkında olup yaklaşık 4000 râviyi ve her birinin rivayet ettiği hadisleri ihtiva etmektedir. 4. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. Şîî âlimi Ahmed b. Ali en-Necâşî (ö. 450/1058) bu tefsiri gördüğünü bildirmiş, VIII. (XIV.) yüzyılda da eserden faydalandığı belirtilmiştir (DMT, IV, 498). 5. *Kitâbü's-Sünen*. Çok hacimli bir eser olduğu kaydedilmiştir.

İbn Ukde'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâbü't-Târîh ve zikru men revâ'l-hadîş* (tamamlanmamıştır), *Kitâbü Şulhi'l-Hasan ve Mu'âviye*, *Kitâbü'l-Hasaneyn*, *Kitâbü'r-Râye*, *Kitâbü men revâ 'an emîri'l-mü'minîn 'Alî ve Müsnedüh*, *Kitâbü men revâ 'ani'l-Hasan ve'l-Hüseyn*, *Kitâbü men revâ 'an 'Alî b. el-Hüseyn ve aḥbâruh*, *Kitâbü men revâ 'an Ebî Ca'fer Muhammed b. 'Alî ve aḥbâruh*, *Kitâbü men revâ 'an Zeyd b. 'Alî ve Müsnedüh*, *Kitâbü men revâ 'an Fâtıma min evlâdihâ*, *Kitâbü men revâ 'an 'Alî ennehü kâsimü'l-cenneti ve'n-nâr*, *Kitâbü's-Şî'a min aşhâbi'l-hadîş*, *Kitâbü Tesmiyeti men şehide ma'a emîri'l-mü'minîn ḥurûbehü mine's-şahâbe ve't-tâbi'in*, *Kitâbü'l-Cehr bi'l-besmele*, *Kitâbü Aḥbâri Ebî Hanîfe ve Müsnedüh*, *Kitâbü'l-Vilâye ve men revâ yevme Gâdir Ḥum*, *Kitâbü Fazlî'l-Küfe*, *Kitâbü't-Tesmiye fi fıkhi Ehli beyt bi'l-aḥbâr*, *Kitâbü's-Şurâ*, *Kitâbü Turukı hadîşî'n-nebî li-'Alî "Ente minnî bi-menzileti Hârûne min Mûsâ"*, *Kitâbü Yahyâ b. el-Hüseyn b. Zeyd ve aḥbâruh*, *Kitâbü'l-Âdâb*, *Kitâbü Turukı hadîşî "men küntü mevlâhü fe-'Aliyyün mevlâhü"*, *Kitâbü't-Tâ'ir*, *Müsnedü 'Abdillâh b. Bukeyr b. A'yün*, *Ṭarîku tefsîri kavlihi te'âlâ "innemâ ente münzir"*, *Kitâbü'l-Meḥâsin*, *Kitâbü'l-Müvâlât* (İbn Hacer *el-İşâbe*'de bu eserden faydalanmıştır, Sezgin, I, 182).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 208-209; Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (nşr. M. Cevâd en-Nâîni), Beyrut 1408/1988, I, 240-242; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, Beyrut 1403/1983, s. 56-57; a.mlf., *Ricâlü't-Tûsî* (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülülüm), Necef 1381/1961, s. 441-442; Hatîb, *Târîhu Bagdâd*, V, 14-23; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), IV, 214-215; İbn Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-ulemâ* (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülülüm), Beyrut, ts., s. 16-17; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 336-337; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, II, 348; İbn Abdülhâdî, *'Ulemâ'ü'l-hadîş*, III, 28-32; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 839-842; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 340-355; a.mlf., *Mizânü'l-itidâl*, I, 136-138; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 395-396; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 209; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 263-266; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, I, 208-209; *İzâhu'l-meknûn*, I, 303; II, 260, 287, 290, 297, 306, 311, 350; *Hediyetü'l-şarîfin*, I, 60; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 112; Sezgin, *GAS*, I, 182; Elbânî, *Maḥtûfât*, s. 87; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1983, I, 358-359; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin*, I, 59-60; C. Avvâd, *Ḥazâ'inü'l-kütübî'l-kadime fi'l-İrâk*, Beyrut 1406/1986, s. 216-218; W. Madelung, "İbn 'Ukda", *EI² Suppl.* (İng.), s. 400-401; *DMT*, IV, 498; Ahmed Pâketçî, "İbn 'Ukde", *DMBİ*, IV, 318-319.

◀ KEMAL SANDIKÇI

İBN UKKÂŞE

(bk. HAKEM b. UKKÂŞE).

İBN ULEYYE

(ابن عليّة)

Ebû Bişr İsmâil b. İbrâhîm
b. Mişkem el-Esedî el-Basrî
(ö. 193/809)

Hadis hâfızı, fakih
ve müfessir.

110 (728) yılında Basra'da doğdu. Aslen Horasanlı olan ailesinin Kûfe'ye yerleştiği, ticaretle uğraşan babasının Benî Esed'in mevlâsı olan Uleyye bint Hassân ile evlenerek Basra'ya göç ettiği bilinmektedir. Uleyye'nin İsmâil'in anneannesi olduğu görüşü (Hatîb, VI, 231) isabetli değildir. İsmâil, annesine nisbetle İbn Uleyye diye meşhur olmuşsa da kendisinin bundan pek hoşlanmadığı ve "Beni İbn Uleyye diye çağırın gıybetimi yapmış olur" dediği nakledilmektedir (Ahmed b. Hanbel, II, 372). Ancak Zehebî, Hz. Peygamber'in de bazı sahâbileri zaman zaman annelerine nisbetle çağırıldığına dikkat çekerek İsmâil'i bu davranışından dolayı eleştirmiştir (*A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 108).

İlk dinî bilgileri Abdülvâris b. Saîd et-Teymî'den öğrenen İbn Uleyye daha sonra Eyyüb es-Sahtiyânî, Atâ b. Saîb, Humeyd et-Tavîl, Abdullah b. Avn ve İbn Ebû Arûbe gibi hocalardan istifade etti. Aynı zamanda hocaları olan İbn Cüreyc ve Şu'be b. Haccâc ile Abdurrahman b. Mehdî, Ali b. Medîni, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, Halife b. Hayyât ve Fellâs gibi âlimler de onun talebeleri arasında yer aldı.

İbn Uleyye, Hârûnürreşîd'in hilâfetinin (786-809) son yıllarında Basra'da kadılık görevine getirildi. Ancak Abdullah b. Mübârek'in kendisini, âlimlerin devlet yöneticilerinden uzak durması gerektiği hususunda uyarması derman yaşlandığını ileri sürerek halifeden affını istedi, halife de bu isteğini kabul etti (Hatîb, VI, 235-236). *Dîvânü's-sadaka* ve *Dîvân-ı Mezâlim*'de de görev yapan İbn Uleyye, halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemekle suçlanmışsa da hilâfet makamına yeni geçen Emîn'in bu konuyu kendisine sorması üzerine bunun bir yanlış anlamadan kaynaklandığını belirtmek töbe etmiştir (Ahmed b. Hanbel, I, 377). İbn Uleyye'nin nebiz işlemi yüzünden eleştirilmesi de nebizin fikhî hükümündeki ihtilâf dolayısıyla kendisinin güvenilirliğine zarar vermeyecek bir fiil olarak

görülmüştür. Zehebî ise bu iddianın doğru olmadığını belirtmiştir (*A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 117, 118).

İbn Uleyye 13 Zilkade 193'te (28 Ağustos 809) Bağdat'ta vefat etti ve Abdullah b. Mâlik Kabristanı'na defnedildi. Kardeşi Rib'î ile oğulları Dımaşk Kadısı Ebû Bekir Muhammed ve Hammâd da muhadis olup üçüncü oğlu İbrâhîm'in ise Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan, İmam Şâfiî ile münazaralar yapan, Cehmiyye mezhebine mensup bir kelâmcı olduğu belirtilmektedir (Hatîb, VI, 20-23).

İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin sika olarak değerlendirdiği, Ahmed b. Hanbel'in güvenilirliğinde zirvesinde gördüğü ve Şu'be b. Haccâc'ın "seyyidü'l-muhaddisîn" diye nitelendirdiği İbn Uleyye'nin rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır. Onun son derece güçlü bir hâfızaya sahip olduğu, bu sebeple hadis rivayet ederken önünde yazılı metin bulundurmadığı belirtilmektedir. Ahmed b. Hanbel'le birlikte iken yanlarına gelen bir kişinin, Abdullah b. Amr b. Âs'ın hadisleri yazmak için izin istemesine Hz. Peygamber'in olumlu cevap verdiğini gösteren hadisi (Ebû Dâvûd, "İlim", 3) rivayet etmesi üzerine İbn Uleyye'nin bunun yalan olduğunu söylemesine bakılacak olursa (Ahmed b. Hanbel, I, 244-245; II, 388) onun hadisleri ezberden rivayet etmekle kalmayıp aynı zamanda hadis yazmanın yaygın olduğu görüşünü benimsediğini göstermektedir. Ebû Dâvûd'un hata yapmayan muhaddis bulunamayacağını söyledikten sonra İbn Uleyye'yi bundan istisna etmesi (Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 216), Câbir b. Abdullah'ın rivayet ettiği müdebbet* konusundaki hadiste (Ebû Dâvûd, "İtk", 9; Nesâî, "Büyüç", 84) köle ile efendisinin adlarını değiştirerek nakletmesi dışında bir kusuru bulunmaması onun zabtının da son derece sağlam olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Uleyye'ye nisbet edilen *Kitâbü't-Şahâre*, *Kitâbü's-Şalât*, *Kitâbü't-Tefsîr* ve *Kitâbü'l-Menâsik* adlı eserlerin (İbnü'n-Nedîm, s. 227) günümüze gelip gelmediği bilinmemekte, Ebû Bekir el-Ebherî'nin oğlu Ebû Ca'fer'in *er-Red 'alâ İbn Uleyye* adıyla bir kitap yazdığı kaydedilmektedir (a.g.e., s. 201).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Dâvûd, "İlim", 3, "İtk", 9; Nesâî, "Büyüç", 84; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 325-326; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Vasiyullah), I, 244-245, 377; II, 372, 388; III, 182; ayrıca bk. İndeks; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 342; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, II, 132-133; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 153-155; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, VI, 44; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s.

201, 227; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VI, 20-23, 229-240; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 99-102; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, III, 23-33; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 322-323; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 107-120; a.mlf., *Mizânü'l-İtidâl*, I, 216-220; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 191-200*, s. 98-103; İbn Hacer, *Tehzibü'l-Tehzib*, I, 275-279; III, 4, 236; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 104; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, I, 333; *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 206; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 301; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, II, 283; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 86-87.



SELAHATTİN POLAT

İBN UNEYN

(ابن عيينة)

Ebû'l-Mehâsin Şerefüddîn Muhammed b. Nasrillâh b. el-Hüseyn b. Uneyn el-Ensârî (ö. 630/1233)

Hicivleriyle tanınan şair ve vezir.

9 Şâban 549'da (19 Ekim 1154) Dımaşk'ta doğdu. Soyu ensara dayandığından Ensârî nisbesiyle anılır. Dımaşk'ta Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, Ebû's-Senâ Muhammed b. Arslan eş-Şeyzerî, Kutbüddin en-Nişâbü'rî ve Kemâleddin eş-Şehrezürî'nin, Bağdat'ta Minûcihr b. Türkânşah'ın derslerine devam etti. İbn Düreyd'in meşhur sözlüğü *el-Cemhere*'yi âdetâ ezberledi. On altı yaşında iken şiiri yazmaya başladı. Yetiştirdiği dönemde Suriye bölgesini Nüreddin Mahmud Zengî yönetiyordu. İbn Uneyn daha sonra burada Eyyübî Devleti'nin kuruluşuna şahit oldu. Zengîler ve Eyyübîler devrinde devlet yöneticileri, vezirler, kumandanlar ve âlimler için hiciveler yazan İbn Uneyn, Selâhaddîn-i Eyyübî'ye şikâyet edildi (570/1175). Bu olay üzerine Dımaşk'tan sürüldü ve yaklaşık yirmi yıl boyunca Suriye, Azerbaycan, Horasan, Gazne, Hârizm ve Mâverâünnehir'de dolaştı. Rey'de bulunduğu sırada Fahreddin er-Râzî'den yakın ilgi gören İbn Uneyn ona birçok defa methiye yazdı. Rey'den Hindistan'a, oradan da Yemen'e geçti. Yemen'de hüküm süren Selâhaddîn-i Eyyübî'nin kardeşi Seyfülislâm Tuğtegin'e yazdığı şiirler sebebiyle onun iltifatlarına mazhar oldu. Bir müddet Yemen'de kaldıktan sonra Mısır'a gidip gelerek ticaretle uğraştı. Mısır'da bulunduğu süre içinde edebiyat ve şiir meclislerine devam ederek "Dımaşk şairi" unvanı ile tanındı.

İbn Uneyn, Selâhaddîn-i Eyyübî'nin ölümünden (589/1193) sonra Dımaşk'a dönmek için Eyyübî Sultanı I. el-Melikü'l-Âdil'e bir methiye yazdı ve hükümdarın izniyle 593'te (1197) Dımaşk'a geri döndü. el-Melikü'l-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Muazzam

ona büyük saygı gösterdi. 623'te (1226) kendisini elçi olarak tayin ettiğinde İbn Uneyn Erbil'de İbn Hallikân'la görüştü. Hükümdar daha sonra onu vezir tayin etti. el-Melikü'l-Muazzam'ın ölümünün ardından oğlu el-Melikü'l-Eşref Mûsâ zamanında görevinden ayrılıp evine çekilen İbn Uneyn 20 Rebîülevvel 630'da (4 Ocak 1233) Dımaşk'ta vefat etti. Kaynaklarda iyi bir şair olmasının yanında hadis, fıkıh, tefsir, lugat, mantık, tarih, astronomi ve matematik gibi ilimlerle de ilgilendiği kaydedilmektedir.

Büyük Arap şairlerinin eserlerini incelediği anlaşılan İbn Uneyn'in şiirleri, fasih lafızlarla sağlam terkiplerden oluşan mükemmel bir örgüye sahiptir. Bu ise onun, *el-Cemhere*'den ezbere nakiller yapabilecek derecede güçlü lugat bilgisinden ileri gelmektedir. Hicivlerinde halk diline ait kelimeler kullanması uzun zaman değişik bölgelerde bulunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Hemen herkesi hicvetmeyi âdet haline getiren İbn Uneyn, insanların sadece yanlışlarını değil bazı vücut sakatlıklarını da hiciv konusu yapmıştır. *Mikrâzü'l-a'râz* adlı 500 beyitlik bir şiirinde Dımaşk büyüklüklerini bu açıdan eleştirmiş, bu yergileri sebebiyle zindıklıkla itham edilmiştir.

İbn Uneyn'in şiirleri daha sonra derlenerek divan haline getirilmiş, çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan divan Halîl Merdem Bek tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1946; Beyrut, ts.). Kaynaklarda onun İbn Düreyd'in *el-Cemhere*'sini ihtisar ettiği, el-Melikü'l-Azîz lakabıyla bilinen Yemen Sultanı Seyfülislâm Tuğtegin'in hayatına dair *et-Târîhu'l-Azîzî* adlı bir kitap yazdığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Uneyn, *Divân* (nşr. Halîl Merdem Bek), Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), neşredenin girişi, s. 3-46; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebe*, XIX, 81-92; Münziri, *et-Tekmilâ*, III, 336-337; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 14-19; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXII, 363; İbnü'l-Verdî, *Teimmetü'l-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer* (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 240-241; Safedî, *el-Vâfi*, V, 122-127; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 137-138; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 405; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VI, 293-295; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaûd), VII, 246-250; *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 113; Brockelmann, *GAL*, I, 387-388; *Suppl.*, I, 551; Halîl Merdem Bek, *eş-Şu'arâ'ü's-Şâmiyyûn*, Beyrut, ts., s. 245-275; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edeb*, VI, 718-722; Ömer Feruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 514-517; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 125-126; "İbn Uneyn", *EP* (İng.), III, 962; Muhammed Seyyidî - Hasan Saferî Nâdirî, "İbn Uneyn", *DMBİ*, IV, 345-347.



RIZA KURTULUŞ

İBN USFÛR el-BAHRÂNÎ

(ابن عصفور البحراني)

Yûsuf b. Ahmed b. İbrâhîm
ed-Dirâzî el-Bahrânî
(ö. 1186/1772)**İmâmîyye Şiası'nın
Ahbârîliği itidale yönlendiren
âlimlerinden biri.**

1107 (1696) yılında Bahreyn'in Mâhûz köyünde doğdu. Memleketinden dolayı Bahrânî, büyük dedelerinden Usfûr'a nisbetle de İbn Usfûr diye anılır. İlk öğrenimini babası ve dedesinin yanında tamamladı. Hâricîler'in Bahreyn'i ele geçirmesi üzerine 1126'da (1714) ailesiyle birlikte Katîf'e gitti ve Hüseyin b. Muhammed Ca'fer el-Mâhûzî'nin derslerine katıldı. İranlılar'ın Bahreyn'i geri almasının ardından memleketine döndü; burada Ahmed b. Abdullah el-Bilâdî, Abdullah b. Alevî el-Bilâdî, Muhammed Refî' b. Ferec ve Şeyh Abdullah b. Ali el-Bahrânî'den ders okudu. Bu arada hac görevini de yerine getiren Bahrânî hac dönüşü Katîf'te kalarak bir süre daha Mâhûzî'nin derslerine devam etti ve ilk icâzete ondan aldı. Afganlılar'ın 1135 (1723) yılında Safevîler'in başşehri İsfahan'a girerek bu hânedana son vermesi üzerine Bahreyn'de çıkan karışıklıklar sebebiyle burayı terkedip İran'a göç etti. Kısa bir süre Kırman'da kaldıktan sonra Şiraz'a geçen Bahrânî buranın yöneticisi Muhammed Takî Han'dan özel ilgi gördü ve şehirde bulunduğu süre içerisinde öğretim ve telif çalışmalarını devam ettirdi. Şiraz'da çıkan karışıklıklar yüzünden bu defa Fesâ'ya geçti ve buranın mütevellisi Muhammed Ali Han tarafından saygıyla karşılandı. Kendisine uygulanan haraç muafiyeti dolayısıyla ders verme faaliyetinin yanı sıra ziraatla da meşgul oldu. Ancak mütevellinin ölümü üzerine hâmisiz kalan Bahrânî, Usûlîler'in evini basıp kitaplarını yağma etmeleri sebebiyle Ahbârîler'in güçlü olduğu Kazvin'e göç etmek zorunda kaldı (1164/1751). Onun buraya gelişiyle şiddetlenen Ahbârî ve Usûlî çatışması yüzünden 1166'da (1753) İran'ı terkederek Kerbelâ'ya gidip yerleşti ve ölümüne kadar geçen yaklaşık yirmi yıllık süre içinde eğitim öğretim faaliyetleri yanında Ahbârî ve Usûlîler arasındaki ihtilâfların giderilmesiyle uğraştı. Başta Ebû Ali Muhammed b. İsmâil el-Hâirî, Mirza Ebû'l-Kâsım el-Kummî, Ahmed el-Attâr el-Bağdâdî, Ahmed et-Tâlekânî en-

Necefî, Şemseddin el-Mar'aşî el-Hüseynî, Seyyid Ali el-Hâirî, Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Muhammed Mehdi en-Nerâkî, Mirza Mehdi b. Hidâyetullah el-İsfahânî ve Mirza Yûsuf et-Tabâtabâî el-Mar'aşî olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirdi. 4 Rebülevvel 1186 (5 Haziran 1772) tarihinde Kerbelâ'da vefat etti. Tebrîzî, 1188 (1774) veya 1189 yıllarında öldüğüne dair rivayetleri de kaydetmektedir (*Reyhânetü'l-edebe*, III, 361).

İbn Usfûr el-Bahrânî, Ahbârî düşüncesinin sistemleşmesi bakımından Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'den hemen sonra gelen önemli bir âlimdir. Esterâbâdî, ilk dönemdeki Ahbârî düşüncüyü tekrar ortaya çıkarıp çok mutaassıp bir çizgi takip etmişken Bahrânî bu düşüncüyü itidale kavuşturmuş ve Ahbârîliği Usûlîliğin çizgisine yaklaştırmıştır. Bundan dolayı mutedil Ahbârîler'in başı olarak kabul edilen Bahrânî, Muhammed Bâkır el-Meclisî ve Seyyid Ni'metullah el-Cezâirî'nin orta yolu takip ettiğini ileri sürmüştür. Bahreyn, İran ve Irak'ta yapmış olduğu yolculuklarla Şii ulemâsı arasındaki ihtilâfları en aza indirmeyi hedefleyen Bahrânî'nin, Kerbelâ'da Muhammed Bâkır el-Bihbehânî'nin faaliyetlerine izin vermek suretiyle Usûlî düşüncenin oluşmasına bir bakıma göz yumması onun bu konudaki samimiyetini göstermektedir. Bihbehânî, Bahrânî'nin arkasında namaz kılmanın ve ondan ders okumanın câiz olmadığına dair fetva verirken Bahrânî bunun aksi yönünde bir fetva vermiş, hatta bu konuda talebelerini teşvik etmiştir. Ayrıca cenaze namazını Bihbehânî'nin kaldırması yolunda vasiyette bulunarak Usûlî düşünceye ve müctehidlere karşı olan uzlaşmacı tavrını ortaya koymuştur.

Ahbârî ve Usûlîler arasındaki ihtilâfların fazla abartıldığını ifade eden, gerçekte farkın akıl delilini kullanmaktan öteye geçmediğini söyleyen Bahrânî, mutaassıp Ahbârîler'in bu iki anlayış arasındaki farklılıkları büyüterek Şii ulemâsı arasında fitne tohumları ektiklerini belirtmekten çekinmemiştir. Bahrânî'nin her iki ekol arasında orta bir yol takip ettiğini gösteren önemli hususlardan biri de onun ictihad ve taklid hakkında ortaya koyduğu düşünceleridir. İctihada kesinlikle karşı çıkan Ahbârîyye mensuplarından farklı olarak Bahrânî, sadece kitap ve imamların ahbârına bağlı kalmak şartıyla şer'î hükümlerin istinbatının mümkün ve hatta gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Bu

noktada Usûlîler'den ayrılan en önemli tarafı, bu iki kaynağın dışında akli delillerle yapılacak ictihadın bizzat imamlar tarafından menedilmiş olduğunu kaydetmesidir. Usûlîler'in delil olarak kabul ettikleri aklın zan ifade edeceği düşüncesiyle şer'î delillerden sayılamayacağını söylemekle birlikte evhamın şâibelerinden sıyrılmış fitrî aklın ilâhî bir hüccet olduğunu, nûrâniyetinin saflığı ve fitratının aslı sebebiyle teklife dair bazı hususları idrak edebileceğini savunmaktadır. Ona göre fitrî aklın ilâhî bir delil olması, idrak ettiği bazı şeylerin yanı sıra idrak edemediği şeylerde de kendi aczini ve Allah'ın yüceliğini itiraf etmesiyle ilişkilidir. Bunun yanında, helâl ve harama dair şer'î hükümlerin tevkifi olup yalnız şârî tarafından tayin edildiğini belirterek Ahbârî çizgiyi muhafaza etmiştir.

Taklid meselesinde, on ikinci imamın gaybetinden önceki toplum yapısıyla sonrakinin bir olmadığına dikkat çeken Bahrânî, imama nisbetle bütün müminlerin mukallid olduğu şeklindeki mutaassıp Ahbârîler'in yaklaşımlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun tutarsızlığına delil olarak Ahbârîler'in kendi aralarındaki görüş farklarını örnek verip onların da bir nevi ictihadda bulunduğunu belirtmiştir. Bahrânî bu düşünceyle, mutaassıp Ahbârîler'in taklid anlayışına ve onların insanları imam-raiyye şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmasına karşı çıkarken mukallidin başvurduğu âlimin sadece kitap ve imamların ahbârı çerçevesinde hareket edebileceğini söylemek suretiyle de esasını akli istinbatların oluşturduğu ictihad anlayışının ve Usûlîler'in müctehid-mukallid ayırımının tutarsızlığına işaret etmiştir.

Bahrânî'nin bu itidal çağrısına onun içinde bulunduğu siyasî, içtimai ve coğrafi şartların büyük etkisi olmalıdır. Safevîler'den sonra ortaya çıkan siyasî durum ve İran'ın içine sürüklendiği büyük karışıklık, ona göre ulemâ arasında daha önceden devam edegelen çekişmelere son vermek için yeterli bir sebep teşkil ediyordu. Bu dönemde ulemâyı harekete geçiren gelişmelerden biri de Nâdir Şah'ın Ehl-i sünnet'le yakınlaşma çabalarıydı. Şii ulemânın büyük çoğunluğuna göre Şiiliği beşinci fıkıh mezhebine indirgemekten başka bir şey olmayan bu durum kendi varlıkları için de büyük bir tehlike arz ediyordu. Bu şartların yanı sıra Bahrânî'nin mensup olduğu ekole ilişkin kaygıları da

iki düşünce sistemi arasındaki farklılıkları en aza indirmeye yönelik çabalarında etkili olmuştur.

Eserleri. 1. *el-Ĥadâ'ıku'n-nâdıre fi aĥkâmi'l-İtreti't-tâhire*. Bahrânî'nin fıkĥî hükümlerle ilgili bütün konuları, görüş ve delillerini ihtiva ettiğini, sahasında emsalsiz olduğunu ileri sürdüğü eser fıkĥ bablarına göre telif edilmiştir. Bundan dolayı müellifi "Sâhibü'l-hadâik" diye de anılır. Bahrânî tarafından "Kitâbü'z-Zıhâr" a kadar yazılabilen eseri yeğeni ve talebesi Hüseyin b. Muhammed el-Bahrânî 'Uyûnü'l-ĥakâ'iki'n-nâzıre fi tetmîmi'l-Ĥadâ'ıki'n-nâdıre adıyla dokuz bölüm ilâve ederek tamamlamıştır (Necf 1342-1354). Üzerine çeşitli hâşiyeler yazılan eser ilk taş baskısından sonra (I-VII, Tebriz 1315-1318) Muhammed Takî el-İrvânî tarafından neşredilmiştir (I-X, Necf 1377-1381; I-XX, Kum 1363 ĥş.; Beyrut 1985-1987). 2. *ed-Dürerü (ed-Dürretü)'n-Necefiyye fi'l-mültekatâti'l-Yûsufiyye. Ĥadâ'ıku'n-nâdıre*'den sonra müellifin en önemli kitabı olup başta fıkĥ olmak üzere çeşitli konuları ihtiva eder (Tahrân 1307, 1314). 3. *Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Bihbehâniyye elletî se'leĥâ es-Seyyid Abdullâĥ el-Bilâdi el-Bahrânî* (nşr. Ebû Ahmed b. Ahmed Âl-i Usfûr, Kum, ts.). 4. *Enisü'l-müsâfir ve celisü'l-ĥavâtır (el-Keşkül)*. Müellif bu eserinde Ahbârî-Usûlî tartışmalarına girmeden çeşitli konuları ele alıp işlemiştir (Bombay 1291; Kum 1985). 5. *Lü'letü'l-Bahreyn fi'l-icâze li-kurreteyi'l-âyneyn*. İki kardeşinin oğulları olan talebeleri Hüseyin b. Muhammed ve Halef b. Abdülâlî el-Bahrânî için yazdığı geniş bir icâzetnâme olup Bahreyn âlimlerinin yanı sıra Sadûkeyn'e (Şeyh Sadûk ve babası) kadar meşhur ulemânın hayatını da ihtiva etmektedir (Tahrân 1269; Bombay, ts.; nşr. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, Necf 1386/1966; Beyrut 1406/1986). 6. *er-Risâletü's-şalâtiyye*. Hüseyin el-Bahrânî'nin ta'likatı ile neşredilmiştir (Menâme 1409/1989). 7. *Mesâ'ilü 'ukûdi'l-cevâhiri'n-nûrâniyye fi ecvibetü'l-mesâ'ili'l-Bahrâniyye*. Bir önceki eserle birlikte basılmıştır. 8. *en-Nefeĥâtü'l-melekûtiyye fi'r-red 'ale's-şûfiyye*. Müellif günümüze ulaşmayan bu eserinde, kendisi gibi mutedil Ahbârîler'den kabul edilen Feyz-i Kâşânî'yi tasavvuf ehlinde sayıp onu küfre götürecektir bazı görüşleri olduğunu ileri sürmüştür.

İbn Usfûr'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Ecvibetü'l-mesâ'ili's-Şirâziyye fi'd-difâ'ani't-tarîka-ti'l-Aĥbâriyye, İ'lâmü'l-kâşâdîn ilâ me-*

nâhici usûli'd-dîn, Ĥâşiyetü'l-Vâfi li'l-Feyz, Mi'râcü'n-nebîĥ fi şerĥi Men lâ yaĥduruhü'l-fakĥih, Tahĥıku ma'ne'l-îmân ve'l-İslâm, el-Erba'üne ĥadîşen fi menâkıbı Emîri'l-mü'minîn, el-Envârü'l-ĥayriyye ve'l-aĥmârü'l-bedriyye, eş-Şihâbü's-şakıb fi beyâni ma'ne'n-nâsıb ve mâ yeteretteb 'aleyhi mine'l-me'âlib, Mîzânü't-terciĥ, el-Le'âli'z-zevâhir fi tetimmeti 'ıĥdi'l-cevâhir, Ecvibetü'l-mesâ'ili's-şâhûriyye, Selâsilü'l-ĥadîd fi takyidi İbn Ebi'l-Ĥadîd (İbn Ebü'l-Hadîd'in Şerĥu Nehci'l-belâğası'na reddiye mahiyetindedir), Ecvibetü'l-mesâ'ili'l-fıĥhiyye (eserlerinin listesi için bk. Tebrîzî, III, 360-361; A'yânü's-Şi'a, X, 317; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 296-299; DMT, III, 108-109).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Usfûr el-Bahrânî, *el-Ĥadâ'ıku'n-nâdıre* (nşr. Ali el-Ahundî), Kum 1984, neşredenin girişi, I, 1-170; Mirza Muhammed Ali Keşmirî, *Nücümü's-semâ'* (nşr. Şehâbeddin el-Hüseynî el-Mar'aşî), [baskı yeri ve yılı yok], (Mektebetü Basiretî), s. 279-283; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VIII, 203-209; Muhammed b. Süleyman Tünükâbüni, *Kışaşü'l-ulemâ'*, Tahrân 1985, s. 271-275; Ebû Ali Hâirî, *Münthe'l-makâl*, Tahrân 1300, s. 334-335; Abbas el-Kummî, *Fevâ'idü'r-Râzaviyye*, Tahrân 1327/1948, s. 713-716; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *Teşeyyü' ve taşavvuf* (trc. Ali Rızâ Zekâvetî), Tahrân 1374, s. 372; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, III, 360-361; Nûri Tabersî, *Müstedrekü'l-vesâ'il*, Tahrân 1382, III, 387-388; A'yânü's-Şi'a, X, 317-318; Âğâ Büzürg-i Tahrânî, *eş-Zer'a ilâ teşâñifi's-Şi'a*, Beyrut 1983, I, 86; VI, 289; VIII, 114, 140; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven-London 1985, s. 118, 127, 175, 312, 331; Ali el-Bahrânî, *Envârü'l-bedreyn fi terâcimi 'ulemâ'i'l-Kâñif ve'l-Aĥsâ' ve'l-Bahreyn*, Kum 1986, s. 143-144, 193-203; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, *Mukaddime'î ber Fıĥh-i Şi'a* (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1368 ĥş./1990, s. 59, 296-299; E. Kohlberg, "Aspects of Akhbârî Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Belief and Law in İmamî Shi'ism*, Variorum 1991, s. 133-160; a.mlf., "Bahrânî, Yûsof", *EI*, III, 529-530; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şi'ası'nda Ahbârilik* (doktora tezi, 1996), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 233-245, 251-252, 265, 278, 282-283, 285-286, 289, 305-306, 314-315, 326-327; Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikrüs-selefi 'inde's-Şi'ati'l-İsnâ'aşeriyye*, Beyrut 1977, s. 382-391; R. Gleave, "Akhbârî Shi'i usul al-fıĥh and the juristic Theory of Yûsuf b. Ahmed al-Bahrânî", *Islamic Law: Theory and Practice* (ed. R. Gleave - E. Kermeli), London 1997, s. 24-48; a.mlf., "The İjâza From Yûsuf al-Bahrânî (d. 1186/1772) to Sayyid Muhammed Mahdi Baĥr al-Ulûm (d. 1212/1797-1798)", *Iran*, XXXII, Surrey 1994, s. 115-123; John Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbârî-Usulî Conflict Reconsidered", *Jr.S*, XVIII (1985), s. 14-15, 19; Abdülhüseyn Şehîdî, "Bahrânî Şeyĥ Yûsuf", *DMT*, III, 107-109.

MAZLUM UYAR

İBN USFÛR el-İŞBİLÎ

(ابن عصفور الإشبيلي)

Ebü'l-Hasen Ali b. Mü'min
b. Muhammed
b. Ali el-Hadramî el-İşbilî en-Nahvî
(ö. 669/1270)

Nahiv âlimi, edip ve şair.

597 (1200-1201) yılında İşbiliye'de (Sevilla) doğdu. Burada Ebû Ali eş-Şevlebin ve Ebû'l-Hasan ed-Debbâc gibi âlimlerden dil ve edebiyat dersleri aldı. Derslerine on yıl devam ettiği Ebû Ali eş-Şevlebin'den Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okudu. Öğrenimini tamamladıktan sonra İşbiliye'de ders vermeye başladı. İlmî bir konuda hocasıyla tartışıp araları açılınca İşbiliye'den ayrılarak Şerîş'e (Jerez) gitti. Şerîş'te, ayrıca Şezûne (Sedona), Mâleka (Malaga), Lûrka (Lorca) ve Mürsiye'de (Murcia) ders verdi. Bu derslerinde Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-İzâĥ*'ı, Cezûlî'nin *el-Muĥaddimetü'l-Cezûliyye*'si ile Zeccâcî'nin *el-Cümel*'ini şerhetti. Öğrencileri arasında Saïd b. Hakem el-Kureşî et-Tabirî, *el-Kitâb*'ın şarihlerinden Saffâr Kâsım b. Ali el-Batalyevsî, kıraat âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevlebin es-Sagîr, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ el-Yefrenî ve İbn Saïd el-Mağribî gibi tanınmış âlimler vardır.

Daha sonra Mağrib'e geçen İbn Usfûr Merakeş'te ve bazı büyük şehirlerde ders vermeye sürdürdü. Ardından Tunus'a gidip orada hüküm süren Hafsî Emîri I. Muhammed el-Müstansır-Billâh ile görüştü. İbn Usfûr'a yakın ilgi gösteren emîr gittiği yerlere onu da beraberinde götürdü; ilmî çalışmalarını destekledi. Bir ara Endülüs'e dönen İbn Usfûr daha sonra tekrar Merakeş'e geldi, oradan Tunus'a geçti ve 669 (1270) yılında vefatına kadar burada yaşadı. İbn Usfûr'un ölüm tarihi bazı kaynaklarda 670 (1271) olarak verilmiştir. Onun ölüm sebebi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre kış mevsiminde bir gün Ebû Fıhr bahçelerinde bir havuz kenarında Hafsî Sultanı I. Muhammed el-Müstansır'ın meclisinde bulunurken sultan başarılarıyla övünmeye başlayınca ona kendisi gibi âlimlerle de övünmesi gerektiğini söylemiş, buna öfkelenen sultan onu havuza attırması ve havuzda uzun süre bekletilmesini emretmiştir. Bu olaydan üç gün sonra da vefat eden İbn Usfûr Mühennâ Mezarlığı'na defnedilmiştir.

İbnü'l-Müneyyir Nâsîrüddin el-Kâdî, İbn Uşfûr için yazdığı mersiyede nahvin onunla sona erdiğini ifade etmiştir. Kaynaklarda İbn Uşfûr'un, döneminde Arap dili ve edebiyatının en büyük otoritesi olduğu, dil meselelerinde doğru bulduğunu tercih etmeyi kendisine prensip edindiği kaydedilir. Bazı müellifler, onun nahiv dışında bir şey bilmediğini kaydetmekteyse de eserleri gerek nazım gerekse nesirde, dil, edebiyat ve edebî tenkit konularında geniş bilgi sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

Eserleri. 1. *el-Mümti' fi't-taşrif*. İşbi-liye Emîri Ebû Bekir Abdullah b. Ebû'l-Asbağ'a takdim edilen esere müellif daha sonra birçok ilâve yapmış, Ebû Hayyân el-Endelüsî eserin bu ilâveli şekline *el-Mümti'u'l-kebîr* adını vermiştir. İbn Mâlik tarafından eleştirilen kitaba Ebû Hayyân da bazı ilâvelerde bulunmuştur. Ebû Hayyân'ın *el-Mübdî'* adlı eseri *el-Mümti'*in bir hulâsasıdır (nşr. Abdülhamîd Seyyid Taleb, Küveyt 1982). Fahreddin Kabâve *el-Mümti'*î iki cilt halinde neşrettiği gibi (Halep 1390/1970; Libya 1404/1983; Beyrut 1407/1987) *İbn 'Uşfûr ve't-taşrif* (Halep 1391/1971, ayrıca bk. bibl.) adlı kitabının büyük bir kısmını da (s. 145-292) *el-Mümti'*e ayırarak eserin önemi, muhtevası ve yazma nüshaları hakkında bilgi vermiştir. 2. *el-Muqarrib fi'n-naḥv*. İbn Uşfûr, kendisine şöhret kazandıran bu eserini Hafsî Emîri Yahyâ b. Abdülvâhid el-Hintâtî adına yazmıştır (nşr. Ahmed Abdüsettar el-Cevârî – Abdullah el-Cübûrî, [baskı yeri yok] 1391/1971-1392/1972; nşr. Ya'kûb el-Ganîm, Küveyt, ts.). Eser, başta müellifi olmak üzere birçok âlim tarafından şerh ve ihtisar edilmiştir. İbn Uşfûr'a ait şerhin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (AY, nr. 6335). Tâceddin Ahmed b. Osman et-Türkmânî bu şerh üzerine bir ta'lik yazmıştır. Ebû Hayyân el-Endelüsî *el-Muqarrib*'i *Takrîbü'l-Muqarrib* adıyla ihtisar etmiş (nşr. Afîf Abdurrahman, Beyrut 1983; nşr. Muhammed Câsim ed-Düleymî, Beyrut 1987) ve bunu *et-Tedrib fi temsîli't-Takrîb* (nşr. Nihâd Hasan, Bağdad 1987) adıyla şerhetmiştir. İbn Uşfûr'un ihtisar ve şerh mahiyetinde *Müsgülü'l-Muqarrib* adıyla eser hakkında yaptığı diğer bir çalışma Abdurrahman b. Muhammed el-Ammâr tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmış (1403, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye [Riyad]) ve eseri Ahmed Hasan Kehîl tahkik etmiştir. F. T. Salah da bu eserin tenkitli metnini doktora çalışması olarak hazırlamıştır (1984-1985, School of Ori-

ental and African Studies, London). *el-Muqarrib* ayrıca İbnü'n-Nehhâs el-Halebî ve çağdaş araştırmacılarından Ali Muhammed Fâhir tarafından şerhedilmiştir (Kahire 1990). İbnü'l-Hâc Ahmed b. Muhammed (*el-İrâdât 'ale'l-Muqarrib*), İbrâhîm b. Ahmed b. Ahmed el-Ensârî el-Cezerî (*el-Menhecû'l-mu'arrib fi'r-red 'ale'l-Muqarrib*) ve Hâzîm el-Kartâcennî (*Şeddü'z-zunnâr 'alâ caḥfeleti'l-himâr*) gibi âlimler *el-Muqarrib*'i çeşitli yönlere eleştirmişlerdir. 3. *Şerhu'l-Cümel li'z-Zeccâcî* (*eş-Şerhu'l-kebîr; Ahkâmü İbn 'Uşfûr*). Zeccâcî'nin *el-Cümelü'l-kubrâ** adlı eserinin şerhi olup Sâhib Ca'fer Ebû Cenâh tarafından yayımlanmıştır (I-II, Musul 1980; Bağdad 1400-1402/1980-1982). Ebû Hayyân, eseri *el-Mevfûr fi taḥriri Ahkâmi İbn 'Uşfûr* (*el-Mevfûr min şerhi İbn 'Uşfûr*) adıyla ihtisar etmiştir. İbn Uşfûr'un *el-Cümel* için üç ayrı şerh yazdığı kaydedilmektedir (Fahreddin Kabâve, s. 66-67). 4. *Darâ'irü's-şî'r*. İbn Uşfûr, vezin ve kaifiye gereği şiirlerde görülen bazı kural dışı tasarruflara dair bu eserini Hafsî Hükümdarı I. Muhammed el-Müstansır'ın isteği üzerine kaleme almıştır (nşr. Seyyid İbrâhîm Muhammed, Beyrut 1980).

İbn Uşfûr'un diğer eserleri şunlardır: *Kitâbü'l-Muḥni'* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 546); *es-Silk ve'l-unnân ve mürâmü'l-lü'lü' ve'l-ıkyân* (a.g.e., a.y.); *Manzûme fi'n-naḥv* (Sadaka b. Nâsır b. Râşid el-Hanbelî eser üzerine şerh yazmıştır, a.g.e., a.y.); *İzâhu'l-müşkil* (Mutarrizî'nin *el-Muḡrib*'inin şerhidir); *el-Ezhâr; İnâretü'd-deyâcî; el-Bedî'* (*el-Muqadimetü'l-Cezûliyye*'nin şerhidir); *es-Sâlif ve'l-izâr; Serikâtü's-şu'arâ'*; *Şerhu'l-eş'ârî's-sitte; Şerhu'l-İzâh* (Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-İzâh*'ının şerhidir); *Şerhu'l-Hamâse* (Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse*'sinin şerhidir); *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi* (Abdülkâdir el-Bağdâdî *Hiżânetü'l-edeb*'inde bu şerhten birçok nakil yapmıştır); *Muhtaşarü'l-Ğurre; Muhtârü'l-Muhteseb* (İbn Bâbesâz'ın nahve dair *el-Muhteseb* adlı eserinin şerhidir); *el-Miftâḥ; el-Hilâl; Şerhu Dîvânî'l-Müte-nebbî* (eserleri için ayrıca bk. *el-Mümti'*, neşredeninin girişi, I, 4-13; a.mlf., *el-Muqarrib*, neşredeninin girişi, I, 7-29; a.mlf., *Darâ'irü's-şî'r*, neşredeninin girişi, s. 5-10). İbn Uşfûr'un bir tefsir yazmaya başladığı, ancak bir cildini tamamlayabildiği rivayet edilmekte ve eserin daha önceki tefsirlerden farklı özellikler taşıdığı kaydedilmektedir (Ebû'l-Abbâs el-Gabrîni, s. 318-319). Cemîl Abdullah el-Uveyda *Menhecû İbn 'Uşfûr el-İşbilî fi'n-naḥv ve't-taşrif* adıyla bir doktora çalışması yap-

mış ve bu çalışmasına dair bir tanıtma yazısı yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Uşfûr el-İşbilî, *el-Mümti' fi't-taşrif* (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, neşredeninin girişi, I, 4-13; a.mlf., *el-Muqarrib* (nşr. Ahmed Abdüsettar el-Cevârî – Abdullah el-Cübûrî) [baskı yeri yok] 1391/1971, neşredeninin girişi, I, 7-29; a.mlf., *Darâ'irü's-şî'r* (nşr. Seyyid İbrâhîm Muhammed), Beyrut 1980, neşredeninin girişi, s. 5-10; a.mlf., *Şerhu Cümeliz-Zeccâcî: eş-Şerhu'l-kebîr* (nşr. Sâhib Ca'fer Ebû Cenâh), Bağdad 1400/1980, neşredeninin girişi, I, 18-80; İbnü'z-Zübeyr, *Şilatü's-Şıla* (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1938, s. 142-143; Ebû'l-Abbâs el-Gabrîni, *Unvânü'd-dirâye* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 317-319; İbnü'l-Verdî, *Teḥimmetü'l-Muhtaşar fi aḥbâri'l-beşer* (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 315-316; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 109-110; Safedî, *el-Vâfi*, XII, 265-267; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 331; Firüzâbâdî, *el-Bülğa fi terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luğa* (nşr. Muhammed el-Mısıri), Küveyt 1407/1987, s. 160-161; Süyûtî, *Buğyetü'l-uv'ât*, II, 210; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 196-197; Makkarî, *Nefhu't-ṭib*, II, 209-211, 271-272; III, 184; IV, 148; V, 384; *Keşfü'z-zunûn*, I, 603; II, 1041, 1612, 1801, 1805, 1822; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), VII, 575-576; Muhammed b. İbrâhîm ez-Zerkeşî, *Târîhu'd-devleteyn: Muvaḥhidîyye ve'l-Hafsiyye*, Tunus 1289, s. 29-30; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, V, 283-284; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 712; Brockelmann, *GAL*, I, 381; *Suppl.*, I, 546-547; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Kahire 1968, s. 306-308; Fahreddin Kabâve, *İbn 'Uşfûr ve't-taşrif*, Beyrut 1981; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, VI, 248-252; Ahmed el-Lehib, "Hel ḥuḳḳuka Kitâbü'l-Muqarrib li'bn 'Uşfûr?", *ME*, XLVI/1, Kahire 1974, s. 116-125; Ali Lagzîvî, "İbn 'Uşfûr el-İşbilî ve kitâbühu Darâ'irü's-şî'r", *el-Menâhil*, XXX, Rabat 1984, s. 155-172; Cemîl Abdullah el-Uveyda, "Menhecû İbn 'Uşfûr el-İşbilî fi'n-naḥv ve't-taşrif", *Havliyyât: Fer'u'l-âdâbi'l-Arabiyye*, IV, Beyrut 1989, s. 321-326; G. Troupeau, "İbn 'Uşfûr", *EP* (İng.), III, 962; İnâyetullah Fâthî Nejad, "İbn 'Uşfûr", *DMB*, IV, 300-302.



FAHREDDİN KABÂVE

İBN UYEYNE

(bk. SÜFYÂN b. UYEYNE).

İBN ÜMEYL

(ابن اُمَيْل)

Ebû Abdillâh el-Hakîm es-Sâdik Muhammed b. Ümeyl et-Temîmî (ö. 350/961 [?])

Mısırlı simyacı.

287 (900) yılı civarında Mısır'da doğduğu ve yaklaşık 350'de (961) öldüğü tahmin edilmektedir. Adı Batı kaynaklarında Senior Zâdith Filius Hamuelis şeklinde ge-

çer. Eski Mısır tapınak ve mezarlarında araştırmalar yapmış, rastladığı arkeolojik malzemeyi inceleyerek özellikle hiyeroglif işaretlerinde ve duvar resimlerinde eşyanın sırrını ifade eden sembolik bir anlatım tarzı olduğu düşüncesinden hareketle bu remizleri çözmeye çalışmıştır. *Risâletü's-şems ile'l-hilâl* adlı kasidesinde Bûsürüssid'r'deki bir tapınak galerisinde gördüğü fresk ve tavan resimlerini tasvir eder; daha sonra da bu kaside için kaleme aldığı *Kitâbü'l-Mâ'ü'l-varâki ve'l-arzu'n-necmiyye* adlı şerhte bunların geniş bir yorumunu yapar. Ona göre bu resim ve hiyeroglif işaretleri hikmetin sembolik anlatım araçlarından başka bir şey değildir ve bu anlatım tarzı ehil olmayanların simyayı öğrenip kötüye kullanmalarına fırsat vermemek için seçilmiştir (Sezgin, *İTED*, II [1975], s. 245-246; *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, III, 870-871). İslâm dünyasında simyanın gözle görülür sembollerle (resim, heykel) ve dinî sırlar, gizemlerle açıklanan (alegorik-mistagogik) tipinin temsilcilerinden biri olan (*EP*² [İng.], III, 961) İbn Ümeyl'in eserleri, daha çok Bûsürüssid'r'de gördüğü duvar resimleri başta olmak üzere antik tasvirlerin Hermetik literatürle Hâlid b. Yezîd b. Muâviye, Zünnûn el-Mısırî ve özellikle Câbir b. Hayyân'ın kitaplarından yararlanarak açıklanmasından veya şiirsel bir dille (kasideler halinde) yorumlanmasından ibarettir. Ona göre bu ilmin müslümanlar arasındaki en büyük ustası olan Câbir'in sembolik ifadeleri tam anlamıyla algılanamamış ve yapılan şerhler yüzeysel kalmıştır; bu sebeple kendisi bazı eserlerinde onun kapalı ifade tarzını açıklamaya çalışır (Sezgin, *İTED*, II [1975], s. 243-249).

İbn Ümeyl'de görüldüğü haliyle alegorik simya, çeşitli değersiz madenleri bir takım işlemlere tâbi tutarak altın ve gümüşe çevirmek için uğraşmaz, onun amacı âb-ı hayâtı bulmak da değildir. Alegorik simya, remzî bir şekilde dile getirilmiş olan eşyanın sırrını anlamaya ve açıklamaya çalışır. İşlediği konuyu şiirle anlattığı eserlerinden bir kısmının Ortaçağ'da Latince'ye çevrilmesi Avrupa'daki simyacılığın gelişmesinde etkili olmuştur.

Eserleri. İbn Ümeyl'in, birçoğu İstanbul'da olmak üzere dünyanın çeşitli kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan otuz kadar eseri günümüze ulaşmıştır (Sezgin, *GAS*, IV, 286-288). Bunların yayımlanmış olan başlıcaları şunlardır: 1. *Risâletü's-şems ile'l-hilâl*. 340 beyitten meydana gelen bir kaside olup müellifin Bûsürüssid'r'de gördüğü mâbed galerisindeki duvar ve tavan resimleri hakkındadır. 1622'de *Epistola solis ad lunam crescentem* adı altında Latince'ye çevrilerle Argentoratun'da (Strasbourg) basılmış, 1933'te Muhammed Türâb Ali tarafından aslı, Latince tercümesi ve müellifin aşağıdaki iki eseri ile birlikte yayımlanmıştır ("Three Arabic Treatises on Alchemy by Muhammed bin Umair", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, XII/1, s. 1-213). 2. *el-Mâ'ü'l-varâki ve'l-arzu'n-necmiyye*. *Kitâbü'n-Nihâye ve bulûğu'l-gâyeti'l-kusuv* adıyla da bilinen eser (Sezgin, *İTED*, II [1957], s. 242) *Risâletü's-şems ile'l-hilâl*'in şerhidir. *Tabula chemica* adıyla Latince'ye tercüme edilmiş (Genevae [Cenevre], 1702), Muhammed Türâb Ali tarafından bu tercümeyle birlikte yayımlanmıştır. 3. *el-Kaşidetü'n-nûniyye*. Müellifin yaptığı şerhiyle birlikte M. Türâb Ali tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, II, 1755; *İzâhu'l-meknûn*, II, 34, 423, 520; Kehmâle, *Mu'cemû'l-mû'ellifîn*, IX, 64; Sezgin, *GAS*, IV, 283-288; a.mlf., "Üç Mecmû'ât ar-Rasâ'il", *İTED*, II (1957), s. 242-251; C. G. Jung, *Alchemical Studies* (trc. R. F. C. Hull), Princeton 1967, bk. İndeks: "Senior Zarith"; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-ülûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1397/1977, s. 246-247; G. C. Anawati, "Arabic Alchemy", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Roshdi Rashed), London-New York 1996, III, 870-872; *Mevsû'atü târîhi'l-ülûmî'l-'Arabiyye* (nşr. Rüşdî Râşid), Beyrut 1997, III, 1112-1114; G. Strohmaier, "Ibn Umair", *EP*² (İng.), III, 961-962.

TAHSİN GÖRGÜN

İBN ÜMMÜ ABD

(bk. ABDULLAH b. MES'ÜD).

İBN ÜMMÜ KÂSİM

(ابن أم قاسم)

Ebû Muhammed (Ebû Ali) Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî (ö. 749/1348)

Tefsir, kıraat ve nahiv âlimi.

Mağrib asıllı olup Mısır'da doğdu. Mağrib'den Mısır'a gelişinde Şeyha İakabiyla tanınan Zehrâ adındaki babaannesinin şöhretinden dolayı İbn Ümmü Kâsım künyesiyle meşhur oldu. Bir rivayete göre ise sultan ailesine mensup olan Zehrâ onu evlât edinmiştir (İbn Hacer, II, 32). Ebû Zekeriyâ el-Gumârî, Ebû Abdullah et-Tancî, Ebû Hayyân el-Endelûsî ve Sirâcüddin ed-Demenhûrî'den Arapça, Mecdüddin et-Tüsterî'den Arapça ve kıraat, Mecdüddin İsmâil b. Muhammed el-Benâkî'tî'den kıraat, Şemseddin İbnü'l-Lebbân'dan usul ve Şerefeddin el-Makîlî'den Mâlikî fihhî okuyan İbn Ümmü Kâsım'dan Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed et-Tenûhî kıraat dersleri aldı (İbn Hacer, I, 11). İbn Ümmü Kâsım 1 Şevval 749'da (23 Aralık 1348) Kahire'nin Seryâkûs (Seryâkavs, Siryâkûs) beldesinde vebadan öldü ve aynı yerde defnedildi.

Eserleri. 1. *el-Müfîd fi şerhi 'Umde-ti'l-mü'cid fi'n-naẓmi ve't-tecvîd*. Ale-müddin Ali b. Muhammed es-Sehâvî'nin tecvid ilmine dair "Nûniyye" kasidesinin şerhi olan eseri Ali Hüseyin el-Bevvâb neşretmiştir (Zerkâ 1987). 2. *Şerhu'l-Vâzi-ħa fi tecvidi'l-Fâtîħa*. Ca'berî'nin yirmi iki beyitlik "Dâliyye" kasidesinin şerhi olup Abdülhâdî el-Fadlî'nin tahkihiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1980). 3. *Şerhu Bâbi*

İbn Ümmü Kâsım'ın *Şerhu Bâbi vakfi Hamza ve Hişâm 'ale'l-hemz* adlı eserinin müellif hattı nüshasının ilk ve son sayfaları (Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 15)



*vaĥfi Ħamza ve Ħiġâm 'ale'l-hemz (mine-ş-Şatıbiyye). Köprülü Kütüphanesi'nde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 15) müellif hattı bir nüshası mevcuttur. Ayrıca Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 23), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Üsküdarlı, nr. 67, vr. 5^b-40^b) ve Bursa Uluca-mii (nr. 230) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü's-şâmil, I, 129-130). 4. el-Cene'd-dânî fi ĥurûfi'l-me'ânî. Arapça'daki edatların genişçe ele alındığı eser bir mukaddime ile beş babdan oluşmaktadır. Eser ilk defa İstanbul'da basılmış (Ser-kîs, II, 1723-1724), daha sonra Fahreddin Kabâve ile Muhammed Nedîm Fâzıl'ın (Halep 1973; Beyrut 1983, 1992), ayrıca Tâhâ Muhsin'in (Musul 1396/1976) tahkikleriyle neşredilmiştir. 5. Cümelü'l-i'râb. Suheyr Muhammed Halife tarafından *Risâle fi cümelü'l-i'râb* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1407/1987). 6. *Mukaddime fi kelimâtin ittefeĥat fihe'd-dâlû ve'z-zâlû ĥattan va'ĥtelefet ma'nen*. Yirmi beş beyitlik "Bâiyye" kasidesini ve her bir beytin kısa şerhini içeren eseri Tâhâ Muhsin neşretmiştir (el-Mevrid, II/1 [Bağdad 1973], s. 137-146). 7. el-Cümelü'lletî lehâ maĥallün mine'l-i'râb ve'l-letî lâ maĥalle lehâ. Muhtasar bir eser olup Tâhâ Muhsin tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü Âdâbi'r-Râfideyn, sy. 7 [Musul 1976], s. 395-424). 8. *Manzûme fi'z-zâ'i ve'd-dâd* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 16). 9. *Tavzîhu'l-makâşid ve'l-mesâlik bi-şerĥi Elliyyeti İbn Mâlik*. İbn Mâlik et-Tâî'nin nahiv ilmine dair 1000 beyitlik elfiyyesinin şerhidir. Kütüphanelerde çok sayıda nüshası mevcut olan eseri Abdurrahman Ali Süleyman şerh ve tahkik ederek yayımlamıştır (I-VI, Kahire 1975-1977). 10. *Şerĥu Teshîli'l-fevâ'id ve tekmilü'l-makâşid (Şerĥu't-Teshîl)*. İbn Mâlik et-Tâî'nin eserinin şerhi olan ve kütüphanelerde çeşitli yazma nüshaları bulunan eserin (meselâ bk. Âtîf Efendi Ktp., nr. 2496; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1474; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4558; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3297, 3299, 3300, Fâtiĥ, nr. 4917) küçük bir bölümü, İbn Mâlik'in aynı eserine Ebû Hayyân el-Endelüsî tarafından yazılan *et-Tezyîl ve't-tekmil fi şerĥi't-Teshîl* adlı şerhin kenarında basılmış (Kahire 1910), bir bölümü de Hüseyin Tural tarafından Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1971). 11. *Şerĥu'l-Makâşidi'l-celîl (fi 'ilmi'l-Halîl)*. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in aruz ilmini konu alan eserinin şerhidir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 537).*

İbn Ümmü Kâsım'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Tefsîr-ürü'l-Kur'ân* (on cilt olduğu belirtilmektedir); *Şerĥu's-Şatıbiyye; İ'râbü'l-Kur'ân; Şerĥu'l-isti'âze ve'l-besmele; Şerĥu'l-Kâfiyeti's-şâfiye* (İbn Mâlik et-Tâî'nin recez bahrinde telif ettiği 2757 beyitlik eserin şerhidir); *Telĥîsu Şerĥi Ebî Ħayyân 'ale't-Teshîl* (Ebû Hayyân el-Endelüsî tarafından İbn Mâlik et-Tâî'nin *Teshîlü'l-fevâ'id ve tekmilü'l-makâşid*'ine yazılan on ciltlik şerhin özetidir); *Şerĥu'l-Cezûliyye* (İsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî'ye ait *el-Mukaddime [el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye]* adlı gramer kitabının şerhidir); *Şerĥu'l-Fuşûl* (İbn Mu'tî'nin *el-Fuşûlü'l-ĥamsûn* adlı eserinin şerhidir); *Şerĥu'l-Kâfiye* (İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinin şerhidir); *Şerĥu'l-Mufaşşal* (Zemahşerî'nin eserinin şerhidir).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ümmü Kâsım, *el-Cene'd-dânî fi ĥurûfi'l-me'ânî* (nşr. Tâhâ Muhsin), Musul 1396/1976, neşredenin girişi, s. 11; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 218; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 227-228; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmîne*, I, 11; II, 32-33; Takyyüddin İbn Feĥd, *Laĥzû'l-elĥâz (Zeylû Tabakâti'l-ĥuffâz li'z-Zehabi* içinde), Di-maşk 1347, s. 121; Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*, I, 517; a.m.lf., *Hüsnü'l-muĥâdara*, I, 536; Dâvûdî, *Tabakâti'l-müfessirîn*, I, 139; Abdullah b. Muhammed el-Matarî, *Zeylû Ma'rifeti'l-kurrâ* (Zehabi, *Ma'rifetü'l-kurrâ* [Altıkulaç] içinde), III, 1532-1533; *Keşfü'z-zunûn*, I, 152, 406, 648; II, 1031, 1774; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 160-161; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, Tahrân 1347, s. 224; *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 286; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1723-1724; Hâlid el-Ezherî, *Şerĥu't-taşriĥ 'ale't-tavzîĥ*, Kahire, ts. (Dârü'l-fıkr), I, 297, 304; Brockelmann, *GAL*, II, 27; *Suppl.*, I, 537; II, 16; Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve'l-ekĥâb*, Necef 1956, III, 152; Zirikî, *el-A'âm*, II, 228; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, III, 271; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 152; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 144; *el-Fihrisü's-şâmil: maĥtâtâtü't-tecvîd*, Amman 1986, I, 129-130.

🕌 HÜSEYİN TURAL

İBN ÜMMÜ MEKTÛM

(ابن أم مكتوم)

Abdullâh (Amr) b. Kays
b. Zâide el-Kureşî el-Âmirî
(ö. 15/636)

Hz. Peygamber'in müezzini,
âmâ sahâbi.

İslâmiyet'ten önce adının Husayn olduğu, Resûl-i Ekrem'in kendisine Abdullah ismini verdiği söylenmektedir. Medineli âlimler adını Abdullah, Iraklılar ise Amr şeklinde kaydeder. Ümmü Mektûm, annesi Âtike bint Abdullah el-Mahzûmiyye'nin künyesi olup ona nisbetle İbn Ümmü

Mektûm diye tanınmıştır. Anadan doğma kör olduğu veya küçük yaşta gözlerini kaybettiği, bu sebeple annesine Ümmü Mektûm denildiği de nakledilir. Nesebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş olup babası Kays, Kureys kabilesinin Âmir b. Lüey oğulları kolundandır ve Hz. Hatice'nin dârisinin oğludur (İbn Hazm, s. 171).

Mekke'de İslâmiyet'i ilk kabul edenlerden biri olan İbn Ümmü Mektûm burada Resûlullah'a müezzinlik yaptı. Medine'ye Bedir Gazvesi'nden kısa bir süre sonra hicret ettiğini söyleyenler varsa da onun Mus'ab b. Umeyr ile birlikte veya onun ardından hicret ettiği bilinmektedir. Hatta Buhârî, Mus'ab b. Umeyr ile İbn Ümmü Mektûm'u ilk muhacirler olarak kabul etmektedir. İbn Ümmü Mektûm, Medine'de Mus'ab'la birlikte halka Kur'an öğretmekle meşgul oldu. Suffe inşa edilince bir süre orada kaldı, daha sonra Mahreme b. Nevfel'in "dârülkurrâ" (dârülgidâ) diye şöret bulan evine taşındı. Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle Medine dışına çıktığı zaman İbn Ümmü Mektûm ona vekâlet etti ve geride kalanlara namaz kıldırdı. Bu görevin kendisine on üç defa verildiği kaydedilmektedir.

İbn Ümmü Mektûm, Tebük Gazvesi'nden sonra nâzil olan ve cihada gidenlerin geride kalanlardan üstün olduğunu, ancak mazeretlilerin bu hükmün dışında tutulduğunu bildiren âyete rağmen (en-Nisâ 4/95) o günden sonra yapılacak savaşlara katılacağını söyleyip sancağın kendisine verilmesini istemiştir. Onun zırhını giyerek elindeki siyah bir sancakla Kâdisiye Savaşı'na (15/636) katıldığı, savaştan sonra Medine'ye dönünce muhtemelen savaşta aldığı yaralar yüzünden vefat ettiği veya Kâdisiye'de şehid düştüğü rivayet edilmiştir.

Hz. Peygamber Mekke'de bazı müşriklere Müslümanlığı anlattığı bir sırada İbn Ümmü Mektûm yanına gelerek Allah'ın ona öğrettiği meseleleri kendisine anlatmasını istemiş, Resûl-i Ekrem'in onun bu davranışından dolayı hoşnutsuzluk göstermesi üzerine kendisini uyarın âyetler nâzil olmuştur (Abese 80/1-2). Daha sonra Hz. Peygamber'in İbn Ümmü Mektûm'a iltifat edip ikramda bulunduğu ve, "Ey kendisinden dolayı rabbimin beni azarladığı zat, merhaba!" diye hitap ettiği bilinmektedir.

İslâmiyet'te özürlerle ilgili çeşitli hükümlerin belirlenmesi İbn Ümmü Mektûm vesilesiyle mümkün olmuş, onların vekil bırakılmaları, imamlık yapmaları, savaşa iştirak etmeleri, farz namazlara

katılmaları, korunma amacıyla köpek beslemeleri gibi konular açıklık kazanmıştır. İbn Ümmü Mektûm, Medine döneminde de Bilâl-i Habeşî ile birlikte Hz. Peygamber'in müezziniğini yapmış, Bilâl ezanı çok erken okuduğu halde o, fecir doğup sabah namazı vakti girdiği kendisine bildirildikten sonra ezan okumasıyla tanınmıştır. Âma oluşu yanında evinin camiyeye uzaklığını da ileri sürerek Resûl-i Ekrem'den cemaate gelmemek için izin istemişse de bulunduğu yerden ezanı duyduğu için bu isteği uygun görülmemiş, ancak mazereti sebebiyle köpek beslemesine izin verilmiştir. İbn Ümmü Mektûm'un bu olayla ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivayet ettiği iki hadis Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'lerinde yer almış, kendisinden Enes b. Mâlik, muhadramûndan Zir b. Hubeyş, tâbiînden Abdullah b. Şeddâd, Abdurrahman b. Ebû Leylâ ve Ebû Rezîn el-Esedî rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 443; Buhârî, "Ezân", 11, "Savm", 17, "Menâkıbü'l-enşâr", 46, "Tefsîr", 4/18, 87/1; Müslim, "Salât", 7, "Talak", 36, 45, "Fiten", 119; Ebû Dâvûd, "Şalât", 46, 64, "İmâret", 3; Nesâî, "İmâmet", 50; İbn Mâce, "Mesâcid", 17; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 263; *Miftâhu künûzi's-sünne*, s. 10; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 205-212; Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, s. 343; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 290; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-tâdil*, V, 79-80; İbn Hibbân, *Meşâhîr* (nşr. Merzûk Ali İbrâhim), Beyrut 1407/1987, s. 36; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 4; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 171; İbn Abdülber, *el-İst'âb* (Bicâvî), III, 979, 997, 1198; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 263; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXII, 26-29; Zehbi, *A'lâmü'n-nübelâ*, I, 360-365; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: es-Siretü'n-nebeviyye*, s. 315; a.e.: *Ahdü'l-Hulefâ'i'r-râsîdin*, s. 152, 153; İbn Hacer, *el-İşâbe*, II, 523-524; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 34; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), I, 156-159; Seyyid Hasan Kurûn, "el-A'mâ ellezî hamele'l-livâ' fi ma'reketi'l-Kâdisiyye", *ME*, XLVI/10 (1975), s. 1062-1068; Sâdik Seccâdî, "İbn Ümmi Mektûm", *DMBİ*, III, 39-40.



ABDULLAH AYDINLI

İBN VADDÂH

(ابن وضاح)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Vaddâh b. Bezî' el-Kurtubî
(ö. 287/900)

Endülüs'te hadis öğretimini başlatan
iki hadis hâfızından biri.

199'da (814-15) Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya geldi. 191 (807), 200 (815-16) veya 202'de (817-18) doğduğu da zikredilmiştir. Dedesi Bezî', Endülüs Emevî

Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman'ın âzatlısı idi. Öğrenimine Kur'an-ı Kerim'i ezberlemekle başladığı anlaşılan İbn Vaddâh Endülüs'te Muhammed b. İsa el-A'sâ, Muhammed b. Hâlid el-Eşec, Müemmel b. Süleyman el-Endelüsî, İbn Habîb es-Sülemî, Yahyâ b. Yezîd el-Ezdi el-Kurtubî gibi hocalardan faydalandı. 218'de (833) Doğu İslâm ülkelerine seyahat etti. Kısa süren bu ilk seyahatinin asıl amacı âbid ve zâhidlerle görüşmek olduğu için aralarında Âdem b. Ebû İyâs, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Asbağ b. Ferec, Saîd b. Mansûr, Nuaym b. Hammâd, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu on dört âlimden daha çok zühde ilgili rivayetleri derledi. 231 (845-46) yılı civarında yaptığı ikinci seyahatinde Mekke, Medine, Kudüs, Trablus, Dimaşk, Halep, Humus, Küfe, Bağdat, Basra, Mısır, Horasan, Askalân, Antakya, Tarsus ve Kayrean gibi ilim merkezlerinde çeşitli hocalardan hadis rivayet etti. Çoğu *Kütüb-i Sitte* imamı olan ve aynı zamanda Bakî b. Mahled'in de hocaları bulunan Âsım b. Ali, Abdullah b. Sâlih el-Mısrî, İsmâil b. Ebû Üveys, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Mus'ab, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Harmele b. Yahyâ, Duhaym, Hişâm b. Ammâr, Hâris b. Miskîn bunların en tanınmışlarıdır. İfrikiye'de Mâlikî fıkının en önemli kitabı olan *el-Müdevvene*'yi müellifi Sahnûn'dan okuyup rivayet ettiği için bu mezhebin ileri gelen âlimlerinden biri kabul edilmiş, Mâlikî mezhebini diğerlerine tercih ettiği ve Şâfiî mezhebine karşı olumsuz tavrını saklamadığı belirtilmiştir (İbn Abdülber, II, 1114-1115). İbn Vaddâh, kıraat âlimi Verş'in talebesi Abdüssamed b. Abdurrahman'dan onun kıraatini öğrenmiş ve meşhur yedi imamdan biri olan Nâfi' b. Abdurrahman kıraatine ait Verş rivayetinin Endülüs'te yayılmasına vesile olmuştur.

İbn Vaddâh hemşehrisi Bakî b. Mahled'le birlikte, hadisin rivayet ve dirayet bölümleriyle müstakil bir ilim olarak bilinmediği Endülüs'e Doğu İslâm dünyasının hadis kültürünü getirmiş, burada hadis öğretimini başlatarak Endülüs'ü bir hadis merkezi yapmış ve hayatı boyunca bu çalışmasını sürdürmüştür. İbn Vaddâh'ın tanınmış öğrencileri arasında başta Kâsım b. Asbağ olmak üzere İbn Lübâbe diye bilinen Muhammed b. Yahyâ b. Ömer, İbnü'l-Cebbâb, Muhammed b. Abdümelik b. Eymen gibi muhaddislerle İbn Abdürabbih ve filozof İbn Meserre de yer almaktadır. Talebelik yıllarından itibaren

zâhidâne bir hayat yaşayan ve maddî sıkıntılar çektiğine işaret edilen İbn Vaddâh 26 Muharrem 287'de (1 Şubat 900) Kurtuba'da vefat etti ve Ümmü Seleme Kabristanı'na defnedildi. Onun Zilhicce 286'da (Aralık 899), 289'da (902) veya 280 (893) yılı civarında öldüğü de kaydedilmektedir. Oğlu Muhammed'in de hadisle meşgul olduğu, kendisinden ve Bakî b. Mahled'in derslerinden faydalandığı belirtilmektedir.

İbn Vaddâh zeki ve anlayışı kuvvetli bir âlim olup İbnü'l-Faradî onun hadisi, hadis râvilerini ve illetlerini iyi bildiğini söylemiş, râvilerle ilgili değerlendirmeleri İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'i başta olmak üzere çeşitli tabakat kitaplarında yer almıştır (Nûrî Muammer, s. 138-150). Tarihle de meşgul olan İbn Vaddâh'ın tanınmış kadılarının, Doğu'dan gelerek Endülüs'e yerleşen âlimlerin, Mâlikî mezhebine mensup fakih ve muhaddislerin, özellikle âbid ve zâhidlerin biyografilerini derlediği belirtilmiş, ancak onun tenkitlerinde oldukça sert davrandığı, bazı hadisleri reddettiği, fikhî ve nahvî iyi bilmediği ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 151-152).

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Bida' ve'n-nehyü 'anhâ* (*Kitâb fihî mâ câ'e fi'l-bida'*). Sünnete sarılıp bid'attan sakınmanın gereği, ilk bid'atların nasıl ortaya çıktığı, bid'atların zamanla nasıl yayılacağı gibi hususları hadis, sahâbe ve tâbiînin sözleriyle inceleyen eser, konusundaki ilk çalışmalardan biri olup İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Ebû Şâme el-Makdisî ve Şâtîbî'nin aynı türdeki kitaplarına kaynaklık etmiştir. Muhammed Ahmed Dehmân (Dimaşk 1400/1980; Kahire 1411/1990) ve Bedr b. Abdullah el-Bedr (Riyad 1416/1996) tarafından yayımlanan kitap üzerinde doktora çalışması yapan M.^a Isabel Fierro eseri İspanyolca'ya tercüme ederek Arapça metniyle birlikte *Kitâb al-Bida' (Tratado Contra Las Innovaciones)* adıyla neşretmiştir (Madrid 1988). 2. *Kitâbü'n-Nazar ilallâhi te'âlâ ve mâ câ'e fihî mine'l-hadis ilallâh* (*Kitâb fihî mâ câ'e mine'l-hadis fi'n-nazar ilallâh*). Tunus'ta Hasan Hüsnî Abdülvehhâb es-Sumâdihî'nin özel kütüphanesinde bir nüshasının bulunduğu belirtilmiştir (Ziriklî, VII, 133; Sezgin, I, 474-475).

İbn Vaddâh'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Ubbâd ve'l-avâbid* (zühde dairidir), *Meknûnû's-sır ve müstahrecü'l-ilm* (Mâlikî fikhıyla ilgilidir), *eş-Şalât fi'n-na'leyn*, *Risâletü's-sünne*, *Kitâbü'l-Ku'ân fi'l-hadis*, *Cüz' fi mes'eleli ücreti'l-imâm*

'ale's-şalât ve mes'eleti imâmeyn fi mescid. Nûri Muammer, *Muhammed b. Vaddâh mü'essisü medreseti'l-hadîş bi'l-Endelüs ma'a Bakî b. Maḥled* adlı çalışmasında İbn Vaddâh'ın biyografisini incelemiş, rivayet ettiği hadisleri derlemiş, hocalarının ve talebelerinin geniş bir listesini vermiştir (Rabat 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Vaddâh, *Kitâb al-Bida' (Tratado Contra Las Innovaciones)* (nşr. M.^a Isabel Fierro), Madrid 1988, neşredenin girişi, s. 11-57; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Aḥbârü'l-fukahâ' ve'l-muhaddîşin* (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 122-132; İbnü'l-Farâdî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1404/1984, II, 650-653; İbn Abdülber, *Câmi'ü beyâni'l-ilm* (Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri), Demmâm 1414/1994, II, 1114-1115; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 18, 46, 51, 57, 59, 72, 75, 99, 223, 264, 265; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (nşr. Abdülkâdir es-Sahrâvî), Rabat 1403/1983, IV, 435-440; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 133-134; İbn Manzûr, *Muḥtaşaru Târîhi Dimaşk*, XXIII, 296-297; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 445-446; a.m.f., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 646-648; a.m.f., *Târîhu'l-İslâm: sene 281-290*, s. 294-296; a.m.f., *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 59; Sa-fedî, *el-Vâfi*, V, 174; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, II, 179-181; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 275; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 416-417; Mahlûf, *Şeceretü'n-nür*, I, 76; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 133; Sezgin, *GAS*, I, 474-475; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, *Mezâhirü'n-nehdati'l-hadîşiyeye fi 'ahdi Ya'kûbi'l-Manşûri'l-Muvahhidi*, Tıtvân 1403/1983, I, 231-233; W. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-'İqd al-farid des Andalusiens Ibn 'Abd-rabbih*, Berlin 1983, s. 263-266; Nûri Muammer, *Muhammed b. Vaddâh el-Kurtubî: mü'essisü medreseti'l-hadîş bi'l-Endelüs ma'a Bakî b. Maḥled*, Rabat 1403/1983; Saïd b. Nâsir el-Gâmidî, *Ḥakikatü'l-bid'a ve aḥkâmühâ*, Riyad 1414/1994, I, 206-209.



M. YAŞAR KANDEMİR

İBN VÂFİD

(ابن وافد)

Ebü'l-Mutarriif Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdilkebir b. Yahyâ b. Vâfid el-Lahmî (ö. 467/1075)

Endülüslü hekim ve eczacı.

Zilhicce 398'de (Ağustos 1008) doğdu; Tuleytula'nın (Toledo) köklü ailelerinden birine mensuptur. Batı literatüründe adı Abenguefit, Albenguefit, Abennüfit, Abel Nufit ve Abencenif olarak geçer. Geleneğe göre önce dinî ilimler okudu; özellikle fıkıh alanında belli bir seviyeye ulaştıktan sonra Kurtuba'ya (Cordoba) giderek hekim Ebü'l-Kâsım ez-Zehrâvî'nin derslerine devam etti (İbnü'l-Ebbâr, II, 551). Tıp-

ta daha çok Galen'in (Câfînüs), eczacılıkta ise Diskorides'in eserleri üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır (Sâid el-Endelüsî, s. 83-84). Felsefeye de yakın ilgi duyan İbn Vâfid'in bu konudaki çalışmaları günümüze gelmediğinden Aristo ve diğer filozofların doktrinleri hakkındaki düşüncelerini öğrenmek mümkün değildir. Ancak Latin Ortaçağ'ında "Abenguefit philosoph" diye anılmasına bakarak bu alanda önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Öte yandan kaynaklarda İbn Vâfid'in zamanımıza ulaşmamış *el-Mecmû' fi'l-filâha* adlı tarım bitkilerine dair zengin muhtevalı eserinden övgüyle bahsedilmesi botanik alanında da başarılı olduğunu göstermekte ve Zehrâvî'nin yanından Tuleytula'ya dönüşünde Emîr Me'mûn b. Zünnün'un onu sarayının bahçesindeki süs bitkilerini düzenlemek üzere görevlendirmesi de bunu kanıtlamaktadır. Ayrıca kaynakların ondan vezir diye söz etmesine bakılırsa bu görevin bahçe mimarlığının ötesinde önemli bazı devlet hizmetlerini de kapsadığı ileri sürülebilir. İbn Vâfid'in, besinlerle tedavisi mümkün olan hastalara ilaç verilmesi ve eğer gerekiyorsa birleşik ilaçlar yerine basitleriyle yetinilmesi, zorunlu durumlarda ise ancak terkinde az madde bulunan birleşik ilaçların tercih edilmesi şeklindeki tavsiyesi tıp tarihçilerinin dikkat çektiği önemli bir tedavi yöntemidir (İbn Ebû Usaybia, s. 496). İbn Vâfid 10 Ramazan 467'de (29 Nisan 1075) Tuleytula'da vefat etti.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede. Müellifin yirmi yılda yazdığı bu kitap, Diskorides ile Galen'in basit ilaçlarla ilgili eserlerinin bir sentezi mahiyetindedir. İlaçlar, vücutta meydana getirdikleri sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi özellikleri dikkate alınarak eser dört bölüm (derece) şeklinde düzenlenmiş ve her bölüm kendi içinde dört kısma ayrılarak tanıtılmıştır. Emîr Ebü'l-Hasan Ali b. Mücâhid'e ithaf edilen eser Ortaçağ'da Katalanca, Latince ve İbrânice'ye çevrilmiş, XIII. yüzyıla ait olan Katalanca çeviri L. Faraudo de Saint Germain tarafından yayımlanmıştır (Barcelona 1945). Millás Vallicrosa'ya göre Latince ve İbrânice çevirilerine ait neşirler eksiksiz durumdaki Katalanca tercümeden yapılmış özet mahiyetindedir (*el-Mü'errihu'l-'Arabî*, s. 176). Kitap Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır. I. cilt eserin geniş bir tanıtımı ile İspanyolca çevirisinden, II. cilt Arapça metinden oluşmaktadır (bk. bibl.). **2. Kitâbü'l-Visâd fi't-tıb.** İnsan vücudunda baştan ayağa kadar her

organda ortaya çıkabilecek hastalıklara karşı kullanılan ilaçların terkip, tarif ve faydalarını konu almaktadır. Eserin bilinen tek nüshası Escorial Library'de (nr. 833) kayıtlı olup Londra'da Wellcome Historical Medical Library'deki (Or. 185) nüsha bunun özeti mahiyetindedir. Eser, Camilo Alvarez de Morales tarafından 1976 yılında Granada Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanmış ve İspanyolca'ya tercüme edilmiştir. Tezin Arapça metin dışındaki bölümleri yayımlanmıştır (*El Libro de la almohada de Ibn Vâfid de Toledo*, Toledo 1980). İbn Vâfid'in ayrıca *el-Mecmû' fi'l-filâha*, *Mücerrebât fi't-tıb*, *Kitâbü Tedkiki'n-nazar fi 'ileli ḥasseti'l-başar*, *Kitâbü'l-Muğîş* adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir. İbn Vâfid banyo ile tedaviye dair bir risâle de yazmış olup Latince tercümesi mevcuttur (*De balneis sermo*, Venice 1553).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Vâfid, *Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede* (nşr. L. F. Aguirre de Cárcer), I-II, Madrid 1995; Sâid el-Endelüsî, *Ṭabakâtü'l-ümem* (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 83-84; İbnü'l-Kiftî, *İḥbârü'l-ulema'* (Lippert), s. 225-226; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ*, Kahire 1966, II, 551; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 496; Brockelmann, *GAL*, I, 638; *Suppl.*, I, 887; Sartou, *Introduction*, s. 728; Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften*, s. 443-444; Abdülmecid Na'na'i, *el-İslâm fi Tuleytula*, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 255-257; J. Vernet, "İbn Vâfid", *DSB*, XIV, 112-113; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 326; "Kitâbü'l-Visâd li'bn Vâfid, mülâḥḥaş li-risâleti düktürâh" (trc. Hikmet Ali Üveysî), *el-Mü'errihu'l-'Arabî*, XIII, Bağdad 1980, s. 171-188; Camilo Alvarez de Morales, "Nuevos datos Sobre al-Kitâb al-Wisâd. El Manuscrito or. 185 de la Wellcome Historical Medical Library", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXIX-XXX, Granada 1980-81, s. 53-60; J. F. P. Hopkins, "İbn Vâfid", *EP* (İng.), III, 962-963; Zerâ Yemîni Käşi, "İbn Vâfid", *DMBİ*, V, 45-46.



MAHMUT KAYA

İBN VAHŞİYYE

(ابن وحشية)

Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Kays b. el-Muhtâr el-Keldânî (Kesdânî)

X. yüzyılda yaşadığı kabul edilen mütercim, astrolog ve simyacı.

Hayatı ve eserleri üzerinde hayli tartışma bulunmakta, hatta yaşayıp yaşamadığı kesin olarak bilinmemektedir. İbnü'n-Nedîm'e göre gerçek bir şahsiyet olup X. yüzyılda Bağdat'ta yaşamıştır. Keldânî soyundan geldiği için çok iyi bildiği ve İbnü'n-Nedîm'in yanlışlıkla Nabatice dediği Süryânice'den Arapça'ya tercü-

meler yapmış, sihir, tılsım ve sihya alanlarında birçok eser kaleme almıştır (*el-Fihrist*, s. 342, 433, 504). Ayrıca İbnü'n-Nedîm, İbn Vahşiyye'nin talebesi ve kâtibi olan Ebû Tâlib Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'ın kendi döneminde yaşadığını ve muhtemelen bir süre önce öldüğünü de söylemektedir ki (*a.g.e.*, s. 433) bu durumda eğer isim zinciri hatasız verilmişse İbnü'z-Zeyyât'ın Şîî veziri Muhammed b. Abdülmelik b. Ebân'ın torununun torunu olması gerekir (*ET²* [İng.], III, 963). İbnü'n-Nedîm, İbn Vahşiyye'nin Mısırlı sihyacı Osman b. Süveyd el-İhmîmî ile mektuplaştığını ve bazı konularda onunla tartıştığını da söyler (*el-Fihrist*, s. 505). Ancak eserinin 433. sayfasında bu Mısırlı sihyacıdan Selâme b. Süleyman el-İhmîmî diye söz etmesi aktardığı bilginin doğruluğu hakkında şüphe uyandırmaktadır. Öte yandan onun iki ayrı başlık altında verdiği İbn Vahşiyye'nin soy kütüğünde yer alan isim zincirinde de bazı farklılıklar görülmekte ve eserde bu şahıslar hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu hususların, İbn Vahşiyye'nin gerçekten yaşadığı konusunda şüpheye yol açmasına karşılıklı *el-Filâhatü'n-Naba'iyye*'nin girişinde kitabın İbn Vahşiyye tarafından 291'de (904) Arapça'ya çevrildiğinin ve 318'de (930) İbnü'z-Zeyyât'a yazdırıldığı'nın belirtilmesi (I, 5) İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgileri destekler niteliktedir.

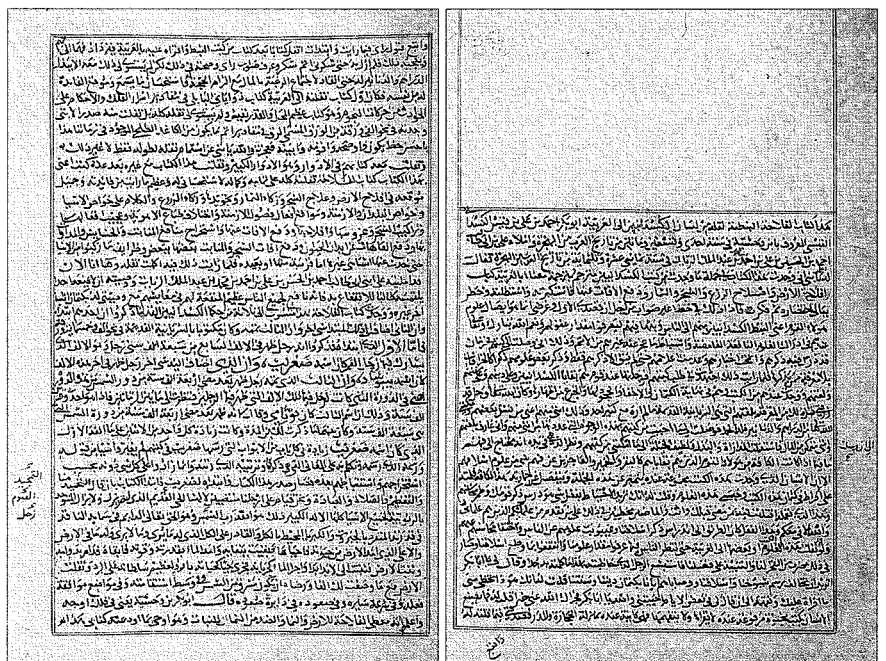
İbn Vahşiyye'nin eserlerinde yer yer Kur'ân-ı Kerim'den ve hadislerden örnekler vermesine ve İslâmî değerlere karşı son derece saygılı davranmasına bakılırsa onun -veya bu eserleri kaleme alan şahsın- müslüman olduğu ileri sürülebilir. Nitekim İbnü'n-Nedîm ondan "süfî" diye bahseder. Fakat o dönemde sihya ve tılsım gibi gizli ilimlerle uğraşanların da süfî nisbesiyle anıldığı dikkate alınırsa bu ifadenin tasavvufu içermediği söylenebilir.

XIX. yüzyılda İbn Vahşiyye ve ona nisbet edilen eserler üzerine başlatılan tartışmalar günümüzde de sürdürülmektedir. Bu konudaki tezleri dört grupta toplamak mümkündür: a) İbn Vahşiyye eski Keldânî eserlerini Arapça'ya çeviren bir mütercimdir. b) Söz konusu eserler apokrif olup İbn Vahşiyye tarafından kaleme alınmıştır. c) Gerçek müellif Ebû Tâlib İbnü'z-Zeyyât'tır; ancak yazdıklarını İbn Vahşiyye'ye isnat etmiştir. d) İbn Vahşiyye diye bir şahıs yoktur; bu hayalî kişiliği İbnü'z-Zeyyât ortaya atmıştır (Sezgin, IV, 326-327).

Eserleri. Klasik ve modern literatürde İbn Vahşiyye'ye nisbet edilen yirmiyi aşkın eserden günümüze ulaşanları şunlardır: 1. *el-Filâhatü'n-Naba'iyye*. İbn Vahşiyye adıyla özdeşleşen bu eser İslâm öncesi dönemlerde Yakındoğu'da yaşayan halkların tarım, botanik, coğrafya ve astronomi hakkındaki bilgi ve kültürlerini yansıtan en önemli kaynaktır. İbn Vahşiyye, kitabın girişinde öğrencisi İbnü'z-Zeyyât'a kadim Keldânî ilim ve kültürünün unutulmaya yüz tuttuğundan yakınır. Bu duruma gönlünün razı olmadığını, zira kendisinin de Keldânî soyundan geldiğini söylediikten sonra bu eseri nasıl elde ettiğini anlatır (I, 5-8). Ona göre kitabın asıl adı *İflâhu'l-arz ve işlâhu'z-zeri²* ve *'ş-şecer ve 's-şimâr ve def'u'l-âfâti 'anhâ* dir ve üç müellifi vardır; ilk kısmını yazan Sağris adlı Ken'anlılar zamanında yaşamış birinin bıraktığı yerden Yantuşar adındaki başka biri devam ettirmiş, nihayet Kusâmî denilen bir âlim onu tamamlamıştır. Kendisi de eseri 291'de (904) Bağdat'ta tercüme etmiş ve yirmi altı yıl sonra talebesi İbnü'z-Zeyyât'a yazdırmıştır (I, 9). 1835'ten 1875'e kadar şarkiyatçılar arasında hararetli tartışmalara konu olan kitap, dil ve üslûp bakımından ana dili Arapça olan birinin kaleminden çıkmışa benzemektedir. Quatremere'e göre

milâttan önce VI. yüzyılda Nebukadnezar (bk. BUHTUNNASR) döneminin ürünüdür; Chwolson milâttan önce XIV., Meyer milâttan sonra I. yüzyıla yerleştirir. Ernest Renan ise onun III-IV. yüzyıl Doğu Helenizmi'nin Sâbiî veya Mendâî ürünü olduğunu savunur. Buna karşı von Gutschmid, içerdiği bazı hıristiyanî unsurlardan hareketle sahteliğini ve İbn Vahşiyye'nin mütercimi değil müellifi sayılması gerektiğini iddia ederek X. yüzyılda yazıldığını söyler. Daha sonra Theodor Nöldeke, Carlo A. Nallino ve Brockelmann, von Gutschmid'in bu tezini tartışır; özellikle Nöldeke, kitabın İbnü'z-Zeyyât tarafından yazılıp İbn Vahşiyye'ye isnat edildiğini ileri sürer. Onların arkasından Paul E. Kraus, İbn Vahşiyye adında birinin bulunmadığı, eserin tamamen İbnü'z-Zeyyât tarafından meydana getirildiği iddiasını ortaya atar. Fuat Sezgin'e göre İslâm'ın zuhurundan önce *el-Filâhatü'n-Naba'iyye*'nin Grekçe'si de Orta ve Doğu Akdeniz çevresinde yaygın haldeydi (*The Book of Nebatean Agriculture*, neşredini girişi). Çeşitli bölümlere ayrılan *el-Filâhatü'n-Naba'iyye*'nin Fuat Sezgin tarafından yedi cilt halinde tıpkıbasımı yapıldıktan sonra (bk. bibl.) Tefvik Fehd ilmi neşrini gerçekleştirdi (I, Dimaşk 1993; II, 1995). Daha önce eserin hurma ağacıyla

İbn Vahşiyye'nin *el-Filâhatü'n-Naba'iyye* adlı eserinin ilk iki sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3028)



ilgili bölümünü İbrâhim es-Sâmerrâî *Kitâbü'n-Nahl* adıyla yayımlamıştı (*el-Mevrid*, I/1-2 [Bağdad 1971]). 2. *Şevku'l-müs-tehâm fi ma'rifeti rumûzi'l-aklâm*. İbrânî, Grek ve Hint kültürlerinde meşhur bazı şahıslara atfedilmiş, burç ve geze-gezenlerin sembolü sayılan doksan üç gizli (mestür) alfabeyi içermektedir. Büyü ve tılsım yapımında kullanıldığı bilinen şifre mahiyetindeki bu yazılar genellikle batinî eğilim taşıyanların ilgisini çekmiştir. Eser Joseph F. von Hammer-Purgstall tarafından yayımlanmıştır (London 1806). 3. *Kitâbü Tenkelûşe el-Bâbilî fi şuveri burûci'l-felek ve mâ tedüllü 'aleyhi min ahvâli'l-mevlûdîn*. Bâbil kültürüne ait olan eserin müellifi, yedi gezegeni sembolize etmek üzere yapılan yedi tapınaktan birinin bakımıyla görevli Tenkelûşe adındaki bir bilginidir (İbnü'n-Nedîm, s. 377). Milâttan sonra I. yüzyıl civarında yazıldığı sanılan eser Arapça'dan önce VI. yüzyılda Pehlevîce'ye tercüme edilmiştir. 4. *Kitâbü's-Sümûm*. Zehirlerle ilgili iki ayrı risâlenin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur; bunlardan ilki Akukukalı Suhab Sat'a, ikincisi Yerbûke en-Nabatî'ye aittir. Cündişâpûr tıp çevrelerince kullanılan zehirlerle dair bir el kitabı mahiyetindeki eser bakma ile öldüren şeyler, korkutan seslerin yol açtığı ölümler, koklamak suretiyle öldüren zehirler, yeme ve içme yoluyla öldüren şeyler, dokunulduğunda öldüren zehirler gibi çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Sekizinci bölümden sonrası yılan, akrep ve örümcek sokmalarının sebep olduğu zehirlenmelerle kuduz köpek ısırmasının yol açtığı ölümleri anlatmaktadır. Martin Levey kitabı İngilizce'ye çevirerek *The Book on Poison of Ibn Vahshiya and its Relation to Early Indian and Greek Test* adıyla yayımlamıştır (Philadelphia 1966). 5. *Kitâbü'l-Edvâr el-kebir 'alâ mezhebi'n-Nabat' (el-Uşûlü'l-kebir)*. Sımyaya dair olup dokuz risâleden meydana gelmiştir. İbnü'l-Mitrân esere *İhtişâru Kitâbi'l-Edvâr li'l-İskenderâniyyin* adıyla bir muhtasar yazmıştır. 6. *Esrârü'l-felek*. İbn Vahşiyye, *el-Filâhatü'n-Nabatîyye'nin* mukaddimesinde adını *Kitâbü Devenây el-Bâbilî fi esrârü'l-felek ve'l-ahkâm 'ale'l-havâdis min harekâti'n-nücûm* şeklinde verir ve Arapça'ya çevirdiği ilk kitap olduğunu, asıl metnin 2000 varak tuttuğunu ve uzunluğundan dolayı sadece baş kısmından bir bölümü tercümeyle yetindiğini söyler (I, 8).

Kaynaklarda İbn Vahşiyye'ye isnat edilen diğer eserler de şunlardır: *Esrâru*

Utarid, Uşûlü'l-hikme, er-Riyâse fi 'ilmi'l-firâse, Risâle fi ma'rifeti'l-hacer, Sidretü'l-muntehâ, eş-Şevâhid fi'l-haceri'l-vâhid, et-Tılsımât, Kitâbü Bâlinûs el-Hakim, Keşfü'r-rumûz ve işâretü'l-hükemâ' ile'l-haceri'l-a'zam, Me'âli'u'l-envâr fi'l-hikme, el-Vâzih fi tertibi'l-'ameli'l-vâzih, el-Heyâkil ve't-temâsil (İbn Vahşiyye'nin eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 433, 504-505; Sezgin, IV, 282-283; VII, 77-79, 161; *El*² [İng.], III, 964-965; *DMBİ*, V, 68-69).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Vahshiya, *The Book of Nabatean Agriculture. Al-Filâha al-Nabatîya* (nşr. Fuat Sezgin), I-VII, Frankfurt 1984, neşredenin girişi; ayrıca bk. tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 342, 377, 433, 504-505; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ulemâ'* (Lippert), s. 104-105; Brockelmann, *GAL*, I, 280-281; *Suppl.*, I, 430-431; Sarton, *Introduction*, I, 634-635; Sezgin, *GAS*, IV, 282-283, 326-327; VII, 77-79; Ullmann, *Die Medizin*, s. 328-331; a.mlf., *Die Natur und Geheimwissenschaften*, s. 440-442; Sami K. Hamarneh, "İbn Vahshiyya", *DSB*, XIV, 117-119; George O. S. Darby, "İbn Vahshiya in Mediaeval Spanish Literature", *ISIS*, XXXIII/90 (1941), s. 433-438; T. Fahd, "İbn Vahshiyya", *El*² (İng.), III, 963-965; Muhammed Ali Mevlî, "İbn Vahşiyye", *DMBİ*, V, 67-76.

MAHMUT KAYA

İBN VÂRE (ابن وارة)

Ebü Abdillâh Muhammed b. Müslim b. Osmân b. Vâre er-Râzî (ö. 270/884)

Hadis hâfizi.

190 (805-806) yılı civarında Rey'de doğdu; büyük dedesine nisbetle İbn Vâre diye anıldı. Tahsil için yaptığı uzun yolculukları sırasında Ebü Âsım en-Nebîl, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ebü Nuaym Fazl b. Dükeyn, Kabîsa b. Ukbe, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Ebü Müshir, İbn Ziyâd en-Nisâbûrî, İbn Ebü'l-Cârûd, Ârim el-Basrî gibi hocalardan hadis öğrendi. Kendisinden yaşça büyük olan Zühli ile Ali b. Medîni, Ebü Avâne el-İsferâyînî, Ebü Zür'a er-Râzî, Ebü Hâtım er-Râzî, İbn Ebü Hâtım, Nesâî, İbn Ebü Dâvûd, Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmîlî ve *el-Câmi'u's-şâhîh*'inde yer vermemesine rağmen Bu-hârî ondan rivayette bulunan talebeleridir. İbn Vâre'nin Süfyân b. Uyeyne ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan hadis dinlediği ileri sürülmüş, ancak bunun doğru olmadığı belirtilmiştir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 31). İbn Vâre Ramazan 270'te (Mart 884) Rey'de vefat etti. Bazı kaynaklarda onun 265'te (878-79) öldüğü söy-

lenmekteyse de Zehebî bunun doğru olmadığını kaydetmiştir (a.g.e., XIII, 31).

Hadis otoritelerinin güçlü bir hâfizaya sahip olduğunu bildirdikleri İbn Vâre'yi Nesâî ve İbn Ebü Hâtım güvenilir olarak tanıtmakta, Ebü Ca'fer et-Tahâvî de onun hadis ilmini iyi bildiğini söylemektedir. Ebü Zür'a'nın, yanına geldiğinde kalkıp İbn Vâre'yi kendi yerine oturtması ona verdiği değeri göstermesi bakımından önemlidir (Hatîb, III, 259). Kibirli olduğu zikredilen İbn Vâre kendini "ebü'l-hadis, ümmü'l-hadis, zür-rıhleteyn" gibi sıfatlarla tanıtır. Bu huyu sebebiyle Süleyman b. Dâvûd eş-Şâzekûnî ve Ebü Küreyb el-Hemdânî gibi âlimler ona hadis rivayet etmemişlerdir. Çevresindeki insanlar kendisinden hadis dinlemek istedikleri halde zaman zaman rivayete ara vermesinin de bu kişiliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Sâlih b. Ahmed b. Hanbel'in *Sîretü İmâm Ahmed b. Hanbel* adlı eserini rivayet eden İbn Vâre'nin (Sezgin, I, 503) pek çok eseri bulunduğu belirtilmekteyse de (*Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 18; Kehhâle, XII, 21) bunlardan hiçbirinin adı zikredilmemekte ve günümüze ulaşmış olanları bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebü Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 79-80; İbn Hibbân, *eş-Sikâat*, IX, 150; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 256-260; İbn Ebü Yalâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 324; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, XXVI, 444-452; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XII, 204-205; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 575-577; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 28-32; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 261-280*, s. 176-178; Safedî, *el-Vâfi*, V, 27; İbn Hacer, *Tezhibü'l-Tezhib*, IX, 451-453; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 261; Hazrecî, *Hulâşatü Tezhib*, s. 359; *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 18; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XII, 21; Sezgin, *GAS*, I, 503.

ALİ AKYÜZ

İBN VÂSİL (ابن واصل)

Ebü Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh et-Temîmî el-Hamevî eş-Şâfî (ö. 697/1298)

Eyyübî dönemi tarihçisi.

2 Şevval 604'te (20 Nisan 1208) Hama'da doğdu. Babası Sâlim b. Nasrullah, Eyyübîler'den Dimaşk hâkimi el-Melikü'l-Muazzam İsa ve oğlu el-Melikü'n-Nâsir Dâvûd'un hizmetinde bulunmuş, bir müddet Hama ve Maarretünnu'mân kadılığı görevini yürütmüştür. Çocukluğu Hama-

da geçen İbn Vâsıl burada iyi bir eğitim gördü. 622'de (1225) el-Melikü'l-Muaz- zam İsâ'nın daveti üzerine babasıyla birlikte Kudüs'e gitti. Bu şehirde yaklaşık dört yıl süren ikameti esnasında Şemseddin el-Ba'lebekkî'den Arapça ve tecvid okudu. Babası hacca gittiğinde onun yerine Nâsırıyye Medresesi'nde ders verdi (1227-1228). Daha sonra Dimaşk'a dönerek ilmi çalışmalarına burada devam etti. Zekiyyüddin Muhammed el-Birzâli'den hadis okudu. Halep'te bulunduğu 1230-1231 yıllarında Bahâeddin İbn Şeddâd ve Necmeddin el-Habbâz'dan fıkıh ve usul, Ebü'l-Bekâ İbn Yaîş'den Arap dili ve belâgat dersleri aldı.

629'da (1232) babasıyla birlikte el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un hizmetine giren İbn Vâsıl Kerek'e yerleşti. Burada Şemseddin el-Hüsrevşâhî'den nazârî ilimler okudu. 631 (1234) yılında Hama hâkimi el-Melikü'l-Muzaffer Mahmûd'un hizmetine girdi. Bu yıllarda astronomiyle ilgili birtakım aletler yapan matematikçi Alemüddin Kaysar'a yardımcı oldu. Daha sonra el-Melikü'l-Muzaffer adına İbn Ebü'd-Dem'le birlikte Bağdat'a elçi olarak gitti (641/1243). Aynı yıl Kahire'ye geçerek Sultan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb'un hizmetine girdi. Bir süre sonra, Selâhaddin-i Eyyübî tarafından medrese haline getirilen Kahire'deki Akmer Camii'ne müderris tayin edildi. 649'da (1252) hac vazifesini ifa etti. Kahire'de bir müddet kadı olarak da görev yapan İbn Vâsıl, Ramazan 659'da (Ağustos 1261) Memlûk Sultanı I. Baybars tarafından Sicilya Kralı Manfred'e elçi olarak gönderildi (*Müferricü'l-kürûb*, IV, 248; Ebü'l-Fidâ, II, 376-378). İbn Vâsıl burada uzun süren ikameti esnasında Manfred ile dostluk kurdu ve *el-Enberürîyye (Nuḥbetü'l-fiker)* adlı mantık kitabını ona ithaf etti.

İbn Vâsıl, 663 (1264-65) yılında Hama'ya kâdilkudât olarak tayin edildi ve hayatının geri kalan kısmını burada ders verip eser telif etmekte geçirdi. 690'da (1291) son defa Kahire'yi ziyaret etti. Dimaşk, Kudüs, Halep, Bağdat, Mekke-Medine ve Kahire gibi önemli merkezlerde bulunan, Mısır'da kaldığı yıllarda VII. Haçlı Seferi'ne, hâkimiyetin Eyyübîler'den Memlûkler'e geçişine, Moğol istilâsına ve Abbâsî hilâfetinin yıkılışına şahit olan İbn Vâsıl 697 Şevvali sonunda (1298 Ağustos başı) Hama'da vefat etti. Tarih, edebiyat, mantık, fıkıh ve astronomi gibi ilim dallarında otorite sayılan İbn Vâsıl Hama tarih ekolünün kurucusu olarak kabul edilir.

Eserleri. 1. *Müferricü'l-kürûb fi aḥbâri Benî Eyyûb*. Özellikle Eyyübîler tarihi açısından büyük değer taşır. Atabegler döneminden başlayan ve Memlûk Devleti'nin ilk yıllarına kadar (661/1262-63) gelen eserin ilk bölümleri daha önce yazılmış kitaplardan derlenmiş olmakla birlikte orijinal bilgiler de ihtiva eder. Müellif bu kısımları yazarken İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbnü'l-Adîm, İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, Ebü Şâme el-Makdisî, Bahâeddin İbn Şeddâd, Kâdî el-Fâzıl, İmâdüddin Kâtib el-İsfahânî, İbn Ebü'd-Dem, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbn Abdüzzâhir ve İbn Hallikân'ın eserlerinin yanı sıra Hama hâkimi I. el-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Takıyyüddin'in günümüze sadece bir kısmı ulaşan *Mizmâ-rü'l-ḥakâ'ik ve sırrü'l-ḥalâ'ik* adlı kitabından ve İmâdüddin Kâtib'in zamanımıza kadar gelmeyen risâleleriyle resmî belgelerden istifade etmiştir. İbn Vâsıl, eserin ilk kısımlarında olayların içinde yer almış şahsiyetlerin rivayetlerine de yer vermiştir. Bunlar arasında babası Sâlim b. Nasrullah, Sicilya Kralı Manfred, el-Melikü'l-Mansûr, İbnü'l-Adîm, el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd, Hüsâmeddin el-Hezbânî, Bahâeddin Zühayr ve İsmâilî lideri Tâceddin gibi şahsiyetler yer almaktadır. *Müferricü'l-kürûb* Nüreddin Mahmud Zengî'nin atabegliği, Halife Müstershid-Billâh,

Suriye şehirleri, Eyyübî ve Haçlı ordularının yapısı, Türkopoller, Sicilya müslümanları, iktâ ve diğer kaynaklarda geçmeyen bazı terimler hakkında önemli bilgiler ihtiva eder. Eserin 620 (1223) yılından sonraki kısmı, müellifin müşahedelerine ve olaylarda rol oynamış devlet adamlarından dinlediklerine dayanmaktadır. Tıztılığıyla tanınan İbn Vâsıl oldukça karmaşık görünen Eyyübî tarihini düzenli bir şekilde kaydetmiş, üslup açısından özellikle İbnü'l-Esîr ve Ebü Şâme'den etkilennmiştir. Eyyübî hânedanına mensup olan öğrencisi Ebü'l-Fidâ'nın yanı sıra Baybars el-Mansûrî, Mûsâ b. Muhammed el-Yûnînî, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, İbn Tağrıberdî, Nâsırüddin İbnü'l-Furât, Makrîzî, Zehebî ve Bedreddin el-Aynî gibi tarihçiler İbn Vâsıl'ın eserinden büyük ölçüde faydalanmışlardır. Eser VIII. (XIV.) yüzyılda telif edilen, zamanımıza ulaşmamış ve müellifi meçhul *Gâyetü'l-maḥlûb fi târihi Benî Eyyûb* ile bu eserin muhtasarı olan ve yine müellifi bilinmeyen *Nuḥbetü'n-nâzir ve râhatü'l-ḥâtir*'in yanında İzzeddin el-Askalânî'nin *Şifâ'ü'l-ku-lûb fi menâkıbi Benî Eyyûb* adlı eserinin de başlıca kaynağıdır. *Müferricü'l-kürûb*'a, Hama hâkimi II. el-Melikü'l-Mansûr Muhammed'in inşâ kâtibi Ali b. Abdürrahîm tarafından 695 (1296) yılına ka-

İbn Vâsıl'ın *Müferricü'l-kürûb fi aḥbâri Benî Eyyûb* adlı eserinin II. cildinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 119)




dar gelen bir zeyil yazılmıştır. Aslı üç cilt olan eserin 645 (1247) tarihine kadar olan kısmı Cemâleddin eş-Şeyyâl (I-III, Kahire 1953-1960), devamı ise Haseneyn Muhammed Rebî' (IV-V, Kahire 1972-1977) tarafından neşredilmiştir. Bu neşrin 615-628 (1218-1231) yıllarını kapsayan IV. cildini Pervîz Atabekî Farsça'ya çevirmiştir (Tahran 1369). 2. *et-Târîhu's-Şâlihî*. Eyyûbî Sultanı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'a ithafen yazılmaya başlanan eser sultanın oğlu Turan Şah döneminde tamamlanmıştır. İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümü Taberî'nin *Târîh*'inden ihtisar edilmiştir. Bu bölüm, İbn Cerir et-Taberî'nin ölüm yılı olan 310'da (923) sona erer. İkinci bölümde, Fâtımîler'den itibaren Necmeddin Eyyûb'un 636 (1239) yılında Dımaşk'ta sultan olmasına kadar geçen dönem özet halinde anlatılmıştır. Müellif burada da İbnü'l-Esir ve İbnü'l-Kalânîsi gibi tarihçilerden istifade etmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan *et-Târîhu's-Şâlihî*'nin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Fâtih, nr. 4224) kayıtlıdır (diğer nüshalar için bk. Şâkir Mustafa, IV, 35). Eserin *Müferricü'l-kürûb*'da adı geçen *et-Târîhu'l-kebir* ile aynı kitap olup olmadığı tartışmalıdır (a.g.e., a.y.: Şeşen, s. 155; *DMBİ*, V, 64). 3. *Tecrîdü'l-Eğânî min zikri'l-meşâliş ve'l-meşânî*. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'ye ait eserin muhtasarı olup Hama hâkimi II. el-Melikü'l-Mansûr Muhammed adına yazılmıştır. Müellif, eserin mukaddimesinde *el-Eğânî*'deki gereksiz ayrıntı ve tekrarları çıkardığını, bazı kapalı ifadeleri açıkladığını belirtmiştir. İbn Vâsıl, 666 (1268) yılı civarında tamamladığı eserine Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin biyografisini de eklemiştir. *Tecrîdü'l-Eğânî* Tâhâ Hüseyin ve İbrâhim el-Ebyârî tarafından yayımlanmıştır (I-VI, Kahire 1955-1963). 4. *ed-Dürrü'n-nażîd fi şerhi'l-Kaşîd*. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in aruza dair *el-Maķşadü'l-celîl fi İlmî'l-Halîl* adlı eserinin şerhidir (nşr. Muhammed Âmir Ahmed Hasan, Minye 1987). 5. *el-Enberûriyye (Nuķbetü'l-fiker)*. İbn Vâsıl'ın 659'da (1261) Sicilya Kralı Manfred'e ithafen yazmış olduğu mantık kitabı olup bir nüshası Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. L-103) kayıtlıdır (Nemoy, s. 149). 6. *Nażmü'd-dürer fi'l-havâdiş ve's-siyer*. Son Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Muazzam Tûran Şah adına yazılmış bir İslâm tarihi olup günümüze ulaşan bazı kısımları Chester Beatty Library'de (nr. 5264) bulunmaktadır (Arberry, VII, plate 194). 7. *Şerhu'l-Cümel*. Efdalüddin el-Hûnecî'nin mantiġa

dair kitabının şerhi olup bir nüshası Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. L-104) kayıtlıdır (Nemoy, s. 150). İbn Vâsıl'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *et-Târîhu'l-kebir*, *Muķtaşarü'l-Erba'în*, *Muķtaşarü'l-Edviyeti'l-müf-rede*, *Muķtaşarü'l-Mecisî*, *Hidâyetü'l-elbâb*, *Şerhu'l-Mucez*, *Risâle fi İlmî'l-menâzir*, *Haşâ'ışü'l-enbiyâ* (Safedî, *el-Vâfi*, III, 85-86; *İzâhu'l-meknûn*, I, 430; *DMBİ*, V, 64).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, I, 28, 33, 42, 61, 72-75, 197, 204, 210, 211, 228, 278, 280, 282-284, 407-408; III, 5, 17, 25, 48, 51, 54, 93, 134-135, 146, 148, 228; IV, 134, 184, 214, 227, 233, 243-244, 248, 256-257, 311-312, 330; V, 13-14, 18, 34-35, 39, 90, 111-112, 323-325, 333-334; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-22; Ebû'l-Fidâ, *el-Muķtaşar* (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 376-378; Safedî, *el-Vâfi*, III, 85-86; a.m.f., *Nektü'l-himyân* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 250-251; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 554-555; Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*, I, 108-109; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1772; Cl. Cahen, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris 1940, s. 68-70; a.m.f., "Les chroniques arabes concernant la Syrie, l'Égypte et la Mésopotamie", *REI*, IV (1936), s. 333-362; a.m.f., "Kitâbü Müferricü'l-kürûb fi-aķbârî Benî Eyyûb" (trc. Lutfî Süsfâm - Raşid Fudayl), *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb Câmi'atü'l-İskenderiyye*, X, İskenderiye 1956, s. 115-118; Brockelmann, *GAL*, I, 393; *Suppl.*, I, 555; *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 138-139; *İzâhu'l-meknûn*, I, 430; L. Nemoy, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven 1956, s. 149-150; Keh-hâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifîn*, III, 310; Abbas el-Azzâvî, *et-Ta'rîf bi'l-mu'errrihîn*, Bağdad 1376/1957, s. 129-131; M. Hilmy M. Ahmad, "Some Notes on Arabic Historiography During the Zengid and Ayyubid Periods (521/1127-648/1250)", *The Historians of the Middle East* (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 94-95; A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin 1964, VII, plate 194; N. Elisséeff, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, I, 60-62; A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writing*, München 1979, s. 150; Hüseyin Hasan, *A'lâmü'l-Temim*, Beyrut 1980, s. 569-570; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-mu'errrihîn*, Beyrut 1993, IV, 34-37; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 133-134; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih - Coġrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 154-156; Salah el-Beheiry, "Le décret de nomination de l'historien Ibn Wâsıl au poste de professeur de la mosquée al-Aqmar", *Asl*, XII (1974), s. 85-94; Adnan Sâdik Erzi, "İbn Vâsıl", *İA*, V/2, s. 833-835; Gamal el-Din el-Shayyal, "İbn Wâsıl", *EP* (İng.), III, 967; Abdullah Azimât - Ali Beyyât, "İbn Vâsıl", *DMBİ*, V, 62-64.

 CENGİZ TOMAR

İBN VÂZİH el-YA'KÛBÎ

(bk. YA'KÛBÎ).

İBN VED'ÂN

(ابن ودعان)

Ebû Nasr Muhammed b. Ali
b. Ubeydillâh b. Ved'ân el-Mevsilî
(ö. 494/1100)

Muhaddis ve kadî.

15 Şâban 402'de (12 Mart 1012) Musul'da doğdu. Küçük yaştan itibaren hadis dinlemeye başladı. Tahsilini ilerletmek için seyahate çıktı ve defalarca Bağdat'a gidip geldi. Son yolculuġunu ölümünden çok kısa bir süre önce gerçekleştirdi. Başta amcası Ebû'l-Feth Ahmed b. Ubeydullah olmak üzere Muhammed b. Ali b. Bahşel, Hüseyin b. Muhammed b. Ca'fer es-Sayrafi gibi hocalardan istifade etti. Kendisinden Ebû Tâhir es-Silefi, Irak'ta Ebû Abdullah el-Belhî, Mısır'da Muhammed el-Hâdî, Hicaz'da İsmâil b. Muhammed en-Nisâbüri, Vecih b. Tâhir eş-Şehhâmî, Diyarbekir'de Mervân b. Ali et-Tanzî ve diğerleri hadis dinleyip rivayette bulundular. Kadî, hâkim gibi unvanlarla da anılan İbn Ved'ân Muharrem 494'te (Kasım 1100) Musul'da vefat etti. Ölüm tarihinin *Keşfü'z-zunûn*'da (I, 715) ve *İzâhu'l-meknûn*'da (I, 431) 594 (1198) olarak verilmesi yanlışır.

Öğrencisi Silefi ve kendisiyle görüştüġü halde ondan rivayeti uygun bulmayan İbn Nâsir es-Selâmî tarafından yalancılık ve hadis uydurmakla suçlanan İbn Ved'ân'ı Zehebî, mevzû olduğunu belirttiġi *el-Erba'ân*'u ile meşhur olması sebebiyle *A'lâmü'n-nübelâ*' adlı eserine aldığını söylemekte (XIX, 165), *Mizânü'l-İtidâl*'de ise onun sika olmadığını ve kendisine güvenilmeyeceğini ifade etmektedir (III, 657). Her ne kadar, "İbn Ved'ân'ın sika râvilerden yaptığı rivayetler doğrudur" denilmişse de (Sem'ânî, V, 580; İbnü'l-Esir, III, 356) uydurma rivayetlerle dolu olan eseri kendisini cerhedenlerin haklılığını göstermektedir.

İbn Ved'ân'ın 473'te (1080-81) Bağdat'a getirdiġi belirtilen *el-Erba'üne'l-Ved'âniyye* adlı eser, Hz. Peygamber'in zühd ve ahlâka dair konuşmalarından derlendiġi iddia edildiġi için *Huṭabü'l-erba'în* (*Erba'üne hadîş fi'l-huṭab ve'l-mev'iza*) adıyla da anılmakta olup aslında hadisten hiç anlamayan ve kendisi gibi bir yalancı olduġu ifade edilen Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî'ye aittir. Zeyd b. Rifâa'nın, Resûl-i Ekrem'in hadislerine bazı filozofların hikmetli sözlerini karıştırmak ve senedlerine genellikle meçhul râviler ilâve etmek suretiyle meydana getirdiġi bu risâleyi

İbn Ved'ân'ın amcası Ebû'l-Feth Ahmed b. Ubeydullah ondan çalarak üzerinde bazı değişiklikler yapmış, İbn Ved'ân da eseri amcasından dinleyerek rivayet etmiştir (İbnü'l-Cevzî, XVII, 71). *el-Erba'üne'l-Ved'âniyye*'nin ve Abdülazîz b. Ahmed el-Bârcîlî (ö. 750/1349) tarafından yapılan şerhinin çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshası vardır (Kettânî, s. 204; Brockelmann, *GAL*, I, 435; *Suppl.*, I, 602). Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî tarafından neşredilen eseri (*Mecmû'u'l-erba'in* içinde, Kahire 1952, s. 325-340) Sultan Ahmed Camii başıamamı Mehmed Şefîk Arvâsî tahkik ederek önce Arapça metnini neşretmiş (İstanbul 1965), ardından kitabı Türkçe tercümesi ve şerhiyle birlikte yeniden yayımlamıştır (İstanbul 1965). Ali Hasan Ali Abdülhamîd de önemli dipnotları ilâve ederek risâlenin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Beirut 1407/1987).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ved'ân, *el-Erba'üne'l-Ved'âniyyetü'l-mevzû'a* (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Beirut 1407/1987, neşreden giriş, s. 13-22; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 580; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam* (Atâ), XVII, 71; İbnü'l-Esrî, *el-Lübâb*, III, 356; a.mlf., *el-Kâmil*, X, 327; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIX, 164-167; a.mlf., *Mizânü'l-ıtidâl*, III, 657-659; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 491-500*, s. 199-201; a.mlf., *el-Muğni*, II, 618; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 141-142; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 305-306; *Keşfü'z-zunûn*, I, 60, 175; *İzâhu'l-meknûn*, I, 431; *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 78; Brockelmann, *GAL*, I, 435; *Suppl.*, I, 602; Yûsuf en-Nebhânî, *Mecmû'u'l-erba'ine erba'in min ehadîsi seyyidi'l-mürselin*, Kahire 1372/1952, s. 325-340; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 204; "İbn Ved'ân", *DMB*, V, 76-77.



EMİN ÂŞIKKUTLU

İBN VEHB

(ابن وهب)

Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Misri (ö. 197/813)

İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden, fakih ve muhaddis.

125 (743) yılında Kahire'de doğdu. Benî Fihri kabilesinin mevâlisindendir. On yedi yaşlarından itibaren ilim tahsiline başladı. İmam Mâlik, Leys b. Sa'd, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdülazîz el-Mâcîşûn, İbn Cüreyc, Hayve b. Şüreyh, İbn Lehâ, Hanzale b. Ebû Süfyân el-Cumahî, Üsâme b. Zeyd el-Leysi gibi âlimlerden ders aldı. Nâfi' b. Abdurrahman'dan arz yoluyla kıraat öğrendi. Döneminde Medine'nin en büyük âlimi sayılan İbn Şihâb ez-Zühri'nin yirmi kadar talebesiyle, ayrıca tâbiîn devri âlimlerinden bazılarıyla

görüştü. Ders aldığı veya hadis dinlediği 400 civarındaki hocası arasında, ilk olarak 144 (762) yılında hac vazifesini yerine getirirken karşılaştığı ve ölümüne kadar irtibat halinde bulunduğu İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd'ın özel bir yeri vardır. Bir rivayete göre yirmi dört, diğer bir rivayete göre ise otuz altı defa hacca gitmiş ve her defasında İmam Mâlik'le görüşmüştür. Kendisine gelen hadisleri İmam Mâlik ve Leys b. Sa'd'a arz ederek onların değerlendirmesine itibar etmiştir. Bu sebeple kaynaklarda, "Allah beni İmam Mâlik ve Leys ile kurtarmış olmasaydı mutlaka sapıklığa düşerdim" dediği, İmam Mâlik'in kendisine iltifat ettiği, âdeti olmadığı halde ona mektup yazarak bilgisine başvurduğu ifade edilmektedir. İbn Vehb, İmam Mâlik'in görüşlerini iyi bilen âlimlerden biridir. Nitekim İmam Mâlik vefat ettikten sonra bir meselede onun görüşü konusunda ihtilâf çıktığında Medineliler ya İbn Vehb'e mektup yazarlar veya Medine'ye gelmesini beklerlerdi. Bazıları, onun Mâlikî mezhebini tedvin eden İbnü'l-Kâsım'dan daha iyi fıkıh bildiğini ileri sürerken öğrencilerinden Asbağ b. Ferec de İmam Mâlik'in öğrencileri içinde sünnet ve âsârı en iyi bilen kişinin İbn Vehb olduğunu söylemektedir.

İbn Vehb'den Abdurrahman b. Mehdî, Asbağ b. Ferec, Hâris b. Miskîn, Abdullah b. Abdülhakem, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, Ahmed b. İsâ et-Tüsterî, Rebî b. Süleyman el-Murâdî, Rebî b. Süleyman el-Cîzî, Harmele b. Yahyâ, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi ve Sahnûn gibi âlimler hadis okumuş, hocaları Leys b. Sa'd ve İmam Mâlik de ondan hadis rivayet etmişlerdir. Hadis bilgisine duyulan güven sebebiyle derslerine büyük rağbet gösterilmiş, hatta bir defasında meydana gelen izdiham yüzünden İbn Vehb yaralanmış ve bir daha hadis rivayet etmeyeceğine yemin etmiş, ancak daha sonra keffâret ödeyerek derslerini sürdürmüştür. İbn Vehb 25 Şâban 197 (1 Mayıs 813) tarihinde Kahire'de vefat etti. 195 veya 196'da öldüğü de kaydedilmektedir.

Takvâ sahibi olarak tanınan İbn Vehb'in hayatını ribâtlarda cihad etmekle, ayrıca öğretimle ve hacca geçirdiği kaydedilir. Bir ara kendisine teklif edilen kadılığı reddetmesinin temelinde onun bu kişiliğinin etkisini görmek mümkündür. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Nesâî, İbn Adî ve Zehebî gibi hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmekle beraber bazıları onun zayıf kişilerden hadis rivayet ettiğine dikkat çekmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, İbn Vehb'in sâlih bir âlim, fakih ve çok bilgili bir kişi

olduğunu söylerken Ebû Zür'a er-Râzî onun rivayet ettiği 30.000 hadisi incelediğini, bunların içinde mevzû hadis bulunmadığı gibi münker bir hadise bile rastlamadığını, Zehebî de onun hüccet, hâfiz ve müctehid bir âlim olduğunu belirtir.

Kıraat, tefsir, hadis, fıkıh ve tarih konularında devrinin önde gelen âlimlerinden sayılan ve "dîvânü'l-ilm" olarak nitelendirilen İbn Vehb, özellikle Mısır ve Hicaz bölgesinin hadislerini toplamaya gayret göstermiş, bunların müsned ve maktûlârını hem cemetmiş hem ezberleyip tasnif etmiştir. İbnü't-Taberî Hicaz, Şam ve Mısır bölgesindeki hadisleri ondan daha iyi bilen birini görmediğini söylemektedir. İbn Vehb'in 100.000'i aşkın hadisi şifahî olarak rivayet ettiği ve eserlerinde 20.000 civarında hadis topladığı belirtilmektedir.

Eserleri. 1. *el-Câmi' fi'l-hadîs*. İbn Vehb'in rivayet ettiği çeşitli konulara dair hadislerin yer aldığı bu eserin günümüze ulaşan ve yalnız birkaç bölümünü ihtiva eden Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'deki nüshası (Hadis, nr. 2201) önce J. David-Weill tarafından açıklamalarla birlikte (I-II, Kahire 1939-1948), daha sonra da Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed Ebû'l-Hayr tarafından hadisleri tahrîc edilerek (I-II, Demmâm 1416/1996) yayımlanmıştır. Bu neşirde tesbit edilen rivayet sayısı 717'dir. Eserin bir bölümü de Chester Beatty Library'de (nr. 3497) bulunmaktadır. Şam'da Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de mevcut (Mecmû', nr. 40, vr. 156-171) *el-Müsned* adını taşıyan yazma da bu eserin bir parçası olmalıdır. 2. *Tefsirü'l-Kur'ân*. İbn Vehb'in tefsirle ilgili rivayetleri derlediği bu eserdeki malzemenin müsnede benzer bir şekilde düzenlendiği görülmektedir. İbn Vehb'in rivayetleri ayrıca birçok tefsirde yer almıştır. Esere ait küçük bir kısmın Kayrevan'da el-Mektebetü'l-atîka'da bulunan nüshası, Miklos Muranyi tarafından rivayet ve râvileriyle ilgili kaynaklar gösterilmek suretiyle, Kur'an ilimlerine dair bölümle (*el-Câmi: Tafsir al-Qur'ân [Die Koranwissenschaften]*, Wiesbaden 1992) tefsir bölümü (*al-Câmi: Tafsir al-Qur'ân [Die Koranexegese]*, I-II, Wiesbaden 1993-1995) ayrı ayrı neşredilmiştir. 3. *Kitâbü'l-Kader ve mâ verede fi zâlike mine'l-âşâr*. Kaderle ilgili yirmi hadis ve altı haberin Kaderiyye'ye reddiye amacıyla bir araya getirildiği eser Abdülazîz Abdurrahman Muhammed el-Useyim tarafından yayımlanmıştır (Mekke 1406/1986). İbn Vehb'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *el-Muvaftâ'u'l-kebîr*, *el-Muvaftâ'u's-sağîr*, *Kitâbü'l-Cenâ'iz*, *Kitâbü Ahvâli'l-kıyâme*,

Kitâbü'l-Bey'a, Kitâbü'l-Menâsik, Kitâbü'l-Megâzi, Kitâbü'r-Ridde, Tefsîru Ğaribi'l-Muvaṭṭa', el-Mücâlesât 'an Mâlik.

Abdullah b. Abdülhakem, *el-Muhtaşarü'l-kebir fi'l-fıkh* adlı eserinde hocası İbn Vehb ile Eşheb el-Kaysî, İbnü'l-Kâsım ve kendisinin İmam Mâlik'ten rivayet ettikleri 18.000 civarında meseleyi toplamış, Hâris b. Miskîn de İbn Vehb ile Eşheb ve İbnü'l-Kâsım'ın ittifak halinde buldukları görüşlere dair bir eser yazmıştır. İbn Beşkûvâl, İbn Vehb'in rivayetleriyle ilgili *Aḥbâru İbn Vehb* adlı bir risâle kaleme almış (İspanyolca tercümesiyle birlikte nşr. Manuela Marin, *al-Qantara*, X [Madrid 1989], s. 385-403), Ahmed Zünnüreyh Ahmed el-Cükenî de Câmîatü Ūm-mülkurâ'da *Merviyâtü 'Abdillâh b. Vehb el-Mısrî fi's-Süneni'l-erba'* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (I-II, Riyad 1416/1995).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvaṭṭa', "Büyü", 1; İbn Vehb, *el-Câmi'* (nşr. J. David-Weill), Kahire 1939, neşredenin girişi, I, s. XII-XIX; a.e. (nşr. Mustafa Hasan Hüseyin - Muhammed b. Ebü'l-Hayr), Demmâm 1416/1996, neşredenlerin girişi, I, 12-32; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, VII, 58; Halife b. Hayyât, *eṭ-Ṭabaḳât* (Zekkâr), II, 765; Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, V, 218; İclî, *eş-Şikâat*, VII, 346; İbn Ebü Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dil*, V, 189-190; İbn Adî, *el-Kâmil*, IV, 1518-1521; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 252; İbn Abdülber, *el-Intikâ*, Kahire 1350, s. 48-50; Şirâzî, *Ṭabaḳâtü'l-fukahâ*, s. 150; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (nşr. Abdülkâdir es-Sahrâvî), Muhammediye 1402-1403/1982-83, III, 228-243; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), X, 40-41; a.mlf., *Şifâtü's-şafve*, IV, 313-314; Zehebî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, I, 304-306; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 521-523; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 223-234; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzeḥb*, I, 413-417; İbnü'l-Cezerî, *Câyetü'n-Nihâye*, I, 463; *Keşfü'z-zunûn*, I, 440; II, 1907; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 257, 948; İzâhu'l-meknûn, I, 438; Sezgin, *GAŞ*, I, 446; El-bâni, *Maḥṭûṭât*, s. 355; M. Cebr Ebû Sa'de, *İbn 'Abdülhakem el-mü'errih ve kitabühü Fütüḥu Mısr ve aḥbâruhâ*, Kahire 1399/1979, s. 95-96; C. Avvâd, *Akdemü'l-maḥṭûṭâtü'l-'Arabîyye fi mektebâtü'l-âlem*, Bağdad 1982, s. 211; G. H. A. Juybnoll, *Muslim Tradition*, Cambridge 1985, s. 114-118; M. Muranyi, *Dirâsât fi meşâdiri'l-fikhi'l-Mâlikî* (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 58, 146; J. David-Weill, "Note sur un manuscrit malékite de Abd-Allah Ibn Wahb Ibn Muslim al-Fihri al-Qurashi", *Mélanges Maspéro*, III (1935-40), s. 177-183; a.mlf., "İbn Wahb", *EP* (Ing.), III, 963; M. Câsim Ham-mâdî el-Meşhedânî, "Abdullah b. Vehb el-Mısrî: ḥayâtühü ve mekânethühü'l-'ilmiyye", *Meccelletü'l-mü'errihü'l-'Arabî*, sy. 34, Bağdad 1987, s. 232-242; Abdurrahim Güzel, "Abdullah b. Vehb el-Kureşî ve Kitâbühü'l-Kader isimli Eseri Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Kayseri 1991, s. 371-384; Adolf Grohmann, "J. David Weill, Le Djami d'Ibn Wahb", *IQ*, I/1 (1954), s. 58-60.

SAFFET KÖSE

İBN VEHBÂN

(ابن وهبان)

Ebü Muhammed Emînüddin
Abdülvehhâb b. Ahmed
b. Vehbân ed-Dimaşkı
(ö. 768/1367)

Hanefî fıkıh âlimi.

730'dan (1329) önce Hama'da doğdu. Burada ve Dimaşk'ta öğrenim gördü. İbnü'l-Fasîh, Bahâeddin el-Mısırî, Sadreddin İbn Mansûr ve Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin el-Ayuntâbî'den ders aldı. Dimaşk'ta çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. Fıkıh ve usulü, Arap dili, lugat, edebiyat ve kıraat alanlarında adını duyurdu. 760 (1359) yılında Hama kadılığine tayin edildi. 762'de (1361) görevinden alındıysa da ertesi yıl tekrar aynı göreve getirildi ve Zilhicce 768'de (Ağustos 1367) vefatına kadar bu görevini sürdürdü. İbn Habîb ve İbn Tağrıberdî diğer kaynakların aksine ondan kâdikudât diye söz ederler ki muhtemelen kadıllıkta bu görev kastedilmiştir.

Eserleri 1. *Kaydû's-şerâ'id ve nazmü'l-ferâ'id* (Manzûmetü İbn Vehbân, *el-Manzûmetü'l-Vehbâniyye*). Müellifin şöhretine vesile olan fıkıha dair bir eserdir. "Râ" kafiyesi olup tavîl bahrinde yazılan eser *el-Hidâye*'nin tertibine göre düzenlenmiştir. Birçok yazma nüshası mevcut olup (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli,

nr. 352/2, vr. 55-84, nr. 1188, 1196; Cârullah Efendi, nr. 892, 30 varak; Âşir Efendi, nr. 122, 31 varak; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1169, vr. 61-87) Muhibbüddin el-Âlvânî'nin *el-Manzûmetü'l-Muhibbiyye* adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Kahire 1296). 2. *'İkdi'l-kalâ'id fi ḥallî Kaydi's-şerâ'id*. Bir önceki eserin şerhi olup çeşitli nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tefvik, nr. 1437, 347 varak, Süleymaniye, nr. 507, 274 varak, Lâleli, nr. 1038, 1039, 1040, 1048, Esad Efendi, nr. 757; Nurossmaniye Ktp., nr. 1648). İzzeddin İbnü'l-Furât eseri *Nuḥbetü'l-fevâ'id min 'İkdi'l-kalâ'id* adıyla ihtisar etmiş (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1865; Brockelmann, *GAL*, II, 95; *Suppl.*, II, 888; Muhammed Mutî' el-Hâfız, II, 180), Seriyüddin İbnü's-Şihne el-Halebî de şerhin eksiklerini tamamlayıp bazı zor beyitleri değiştirmek suretiyle İbn Vehbân'ın manzumesini *Taṣfîlü 'İkdi'l-ferâ'id bi-(ve) tekmi'lî Kaydi's-şerâ'id* adıyla şerhetmiştir. Çok tutulan bu şerhin Köprülü Kütüphanesi'ndeki (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 595) müellif hattı nüsha başta olmak üzere birçok yazması bulunmaktadır (meselâ Manisa İl Halk Ktp., nr. 5508; TSMK, III. Ahmed, nr. 1144; Kütahya Vahîd Paşa Ktp., nr. 1105; DİB Ktp., nr. 99; İÜ Ktp., AY, nr. 3232; Edirne Selimiye Ktp., nr. 761; Çorum İl Halk Ktp., nr. 1319, 1494; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 416; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 848, Esad

İbn Vehbân'ın *Kaydû's-şerâ'id ve nazmü'l-ferâ'id* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 352/2)



Efendi, nr. 786, Beşir Ağa, nr. 267, 268; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1649, 1650; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 376; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2326, 2482; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 823, 824). *Kaydû's-şerâ'id*'i Hanefî âlimlerinden Şürûnbülâfi (Süleymaniye Ktp., Servili, nr. 239; ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, II, 95; *Suppl.*, II, 88) ve Nüreddin İbn Gânim el-Makdisî ile (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1866) Sâlih el-Medhûn da şerhetmiştir (nşr. Mervân Muhammed Şaâr, *'Avnû'l-hükkâm 'alâ faşli'l-aḥkâm: Şerḥu Manzûmeti'l-İmâm İbn Vehbân*, Beyrut 1415/1994).

Kâtib Çelebi, İbn Vehbân'a *Ġāyetü'l-iḥtişâr fî uşûli kırâ'ati Ebi 'Amr* adlı bir eser nisbet etmekteyse de (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1189) Kahire'de el-Hizânetü't-Teymûriyye (Mecâmî', nr. 228) ve Musul'da Mektebetü'l-evkâfi'l-âmme'de (Meryem Hatun, *Mecmû'*, nr. 52/1) müellifin *İmtisâ-lü'l-emr fî kırâ'ati Ebi 'Amr* adlı bir eseri bulunmaktadır. Brockelmann da İbn Vehbân'ın *Eḥâsinü'l-aḥbâr fî meḥâsini's-seb'ati'l-aḥyâr e'immeti'l-ḥamseti'l-emşâr ellezîne işteheret kırâ'atühüm fî sâ'iri'l-emşâr* adlı bir eserini kaydetmektedir (*GAL Suppl.*, II, 88). İbn Vehbân'ın Şemseddin Konevî'ye ait *Dürrerü'l-bihâr* üzerine bir şerhi olduğu kaynaklarda zikredilmekte, Kâtib Çelebi de müellifin *'İkdü'l-ḳalâ'id* de bu esere atıfta bulunduğunu belirtmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 746).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Habîb el-Halebi, *Tezkiretû'n-nebih fî eyyâmî'l-Manşûr ve benih* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 303; Makrîzî, *es-Sülûk*, VII, 146; İbn Kâdî Şühbe, *Târîḥ* (nşr. Adnân Derviş), Dimaşk 1977, III, 300-301; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, II, 423-424; Takyyüddin İbn Fehd, *Lahzû'l-elhâz (Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehabi* içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dimaşk 1347, s. 152; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelû's-şâfi*, VII, 378; a.m.f., *ed-Dellû's-Şâfi 'ale'l-Menheli's-şâfi* (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts., I, 431-432; a.m.f., *en-Nücûmü'z-zâhire*, XI, 92; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dimaşk 1413/1992, s. 198-199; Süyûtî, *Buğyetü'l-uv'ât*, II, 123; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, IV, 408-409; *Keşfü'z-zunûn*, I, 746; II, 1189, 1865-1866; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 212; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 26, 113; Brockelmann, *GAL*, II, 95; *Suppl.*, II, 88; *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymûriyye*, Kahire 1367/1948, I, 10; Sâlim Abdurrezzak Ahmed, *Fihrisü maḥtûḫâti Mektebeti'l-evkâfi'l-âmme fi'l-Mevşûl*, Musul 1975, VII, 294; Muhammed Mutî' el-Hâfiz, *Fihrisü maḥtûḫâti Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: el-Fikḫü'l-Hanefî*, Dimaşk 1401/1981, I, 216-218; II, 97, 180; Ahmet Özel, *Hanefî Fikih Âlimleri*, Ankara 1990, s. 81-82, 108-109, 127; *el-Fihrisü's-şâmil: Maḥtûḫâtü'l-ḳurâ'ât* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1994, I, 287-288.



AHMET ÖZEL

İBN VEHBÛN

(ابن وهبون)

Ebû Muhammed Abdülcelîl
b. Vehbûn el-Mürsî
(ö. 483/1090)

Endülüslü şair.

420-430 (1029-1038) yılları arasında Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Yoksul bir ailenin çocuğudur. Başlı büyük olduğu için Demga lakabıyla da anılır. Mürsiye'de çeşitli hocalardan İslâmî ilimler, şiir ve edebiyat dersleri alan İbn Vehbûn genç yaşta şiir yazmaya başladı. Tahsilini ilerletmek ve kendisine bir hâmi bulabilmek için İşbiliye'ye (Sevilla) gitti. Burada İbn Abbâd el-Mu'temid'in sarayında bir müddet hizmetkârlık yaptı. Bu sırada Mu'temid'in çocuklarına dil ve edebiyat dersleri veren A'lem eş-Şentemerî'nin ders halkasına katılma imkânı buldu. Ondan Mütenebbî'nin divanını okudu. Şentemerî'nin vefatı üzerine (476/1084) onun için bir mersiye yazdı. Bu yıllarda söylediği şiirlerle dikkatleri üzerine toplayan İbn Vehbûn, Mu'temid'in veziri şair İbn Ammâr el-Endelîsî'nin yardımıyla saray şairleri arasına girmeyi başardı. Daha sonra Mu'temid ve oğlu Reşid için methiyeler yazdı. Mu'temid ile ona isyan eden Vezir İbn Ammâr arasında ara buluculuk yaptı ve İbn Ammâr'ın affedilmesi için çalıştıysa da başarılı olamadı. Mu'temid, İbn Ammâr'ı bizzat kendi elleriyle öldürdü; İbn Vehbûn onun için mersiye olarak ancak bir beyit söyleyebildi.

İbn Vehbûn, 12 Receb 479'da (23 Ekim 1086) meydana gelen Zellâka Savaşı'ndan sonra İşbiliye'de fazla kalamadı. Mu'temid'le arasının açılması üzerine Meriye'ye (Almeria) giderek hükümdar İbn Sumâdih el-Mu'tasım'ın himayesine girdi (Feth b. Hâkân el-Kaysî, s. 243). Şair İbn Hafâce ile birlikte İşbiliye'nin de dahil olduğu Endülüs'ün güneyini ellerine geçiren Murâbitlar'dan kaçarken yollarını kesen bir grup hristiyan atlı tarafından öldürüldü (a.g.e., s. 13-14).

Daha çok methiye türü şiirler yazan İbn Vehbûn'un şiirlerinde tasvirlerin önemli bir yeri vardır. Methiyelerinin bir diğeri özelliği, bazı tarihî olaylara yer vererek bu konuda tarihçilere ışık tutmasıdır. Bunun yanı sıra mersiye ve gazel de yazmıştır. İbn Vehbûn'un şiirlerinde Mütenebbî'nin etkisi görülür. Bunun sebebi genç yaşta üstadı Şentemerî'den divanını okuması,

onun gibi yoksul bir aileden gelmesi ve yükselmek istemesidir. Bir şair için küçümsenmeyecek bir düzeye ulaşmış olmasına rağmen eriştiği bu düzeyi yetersiz bulan İbn Vehbûn, daha az yetenekli kimselerin sarayda önemli mevkilere getirilirken kendisinin hakkı olduğuna inandığı mevkilere yükselememesini bir türlü hazmedememiş, bu duygu onu karamsarlığa sevketmiştir. İbn Vehbûn bu yönüyle de Mütenebbî'ye benzemektedir.

İbn Bessâm, İbn Vehbûn'un şiirlerini *el-İklîlû'l-müştemil 'alâ şî'ri 'Abdulcelîl (b. Vehbûn)* adlı bir eserde toplamış, ancak bu kitap zamanımıza ulaşmamıştır. İbn Bessâm *ez-Zahîre*'sinde de ona ve şiirlerine bir bölüm ayırmıştır. *Ḳalâ'idü'l-İḳyân*'da İbn Vehbûn'a birkaç sayfa ayıran İbn Hâkân'ın onun çeşitli zevk ve eğlenceler münasebetiyle söylediği şiirlerine yer vermesi dikkat çekicidir. İbn Vehbûn'un Zellâka Savaşı ve Mu'temid'in 481'de (1089) Yûsuf b. Tâşfin'den yardım istemek üzere Fas'a yaptığı yolculuk münasebetiyle yazdığı bazı şiirleri de günümüze ulaşmıştır. Mübârek el-Hadrâvî, edebiyat ve biyografi kitaplarında yer alan onunla ilgili malzemeyi derleyerek *Aḥbârü İbn Vehbûn ve bakriyyetü eş'ârih* adıyla bir yeterlik tezi hazırlamıştır (1985, *Külliyetü'l-âdâb ve'l-ülûmî'l-insâniyye [Tunus]*).

BİBLİYOGRAFYA :

Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Ḳalâ'idü'l-İḳyân*, Kahire 1283, s. 13-14, 99, 232-233, 242-245; İbn Bessâm eş-Şentemî, *ez-Zahîre*, II, 473-519; İmâdüddin el-İsfahânî, *Ḥaridetü'l-ḳaşr ve ceridetü ehlil-'aşr* (nşr. Âzertâş Âzernûş), Tunus 1972, II, 95-103; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 387-388; İbn Dihye el-Kelbî, *el-Muḫrib*, Kahire 1954, s. 118-123; Abdülvâhid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fî telḫişi aḥbârî'l-Mağrib* (nşr. R. Dozy), Leiden 1881, s. 72-74; İbn Saïd el-Mağribî, *Râyâtü'l-müberraizin ve gâyatü'l-mümeyyizin* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dimaşk 1987, s. 198-199; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 249-253; Makkarî, *Nefḥu't-tib*, III, 318-319; IV, 59-60; A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946, s. 165-167; H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris 1953, bk. İndeks; Abdülvehhâb Azzâm, *Mu'temid b. 'Abbâd*, Kahire 1976, s. 31-32; Ömer Ferruh, *Târîḥü'l-edeb*, IV, 663-665; İhsan Abbas, *Târîḥü'l-edebî'l-Endelîsî*, Beyrut 1985, s. 112-113, 127-129; Ch. Pellat, "Abdülcelîl b. Vehbûn el-Mürsî", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, VII/4, İslâmâbâd 1972, s. 32-47; a.m.f., "İbn Wahbûn", *EP* (Ing.), III, 963; Mübârek el-Hadrâvî, "İbn Vehbûn", *Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye*, sy. 10, Tunus 1993, s. 42-52; sy. 15 (1996), s. 5-25; sy. 16 (1996), s. 69-99; Sîmîn-i Muhakkık, "İbn Vehbûn", *DMBİ*, V, 93.



RAHMİ ER

İBN VEKİ'

(ابن وكيح)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Alî b. Ahmed b. Muhammed ed-Dabbî el-Âtis et-Tinnîsî (ö. 393/1003)

Şair, edip ve tenkitçi.

306 (918) yılında Mısır'ın Dimyat yakınındaki Tinnîs (Buhayretülmenzile) şehrinde doğdu. Varlıklı ve kültürlü bir ailenin çocuğudur. Aḥbârü'l-kuḫât ve tevâriḫihim adlı eserin müellifi olan ve Vekî diye anılan büyük dedesi Ebû Bekir Muhammed b. Halef fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, şiir ve tarih âlimi olup Ahvaz'da ve bazı şehirlerde kadılık yapmıştır. Babası da dil ve aḥbâr âlimiydi. Ailesinin, büyük dedesi Vekî'in Bağdat'ta vefatından sonra Mısır'a göç etmiş olabileceği kaydedilmektedir. İbn Vekî'in hocaları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kendisi sadece Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mühellebî'nin adını zikretmektedir (el-Münşif li's-sârik, s. 133, 270). Bilgisini ve kültürünü arttırmak için Şam ve Irak'a gidip buralarda çeşitli âlimlerle görüşen ve onların derslerine devam eden İbn Vekî'in Hz. Ali hakkında yazdığı şiirlerden mutedil bir Şiî olduğu anlaşılmaktadır. 7 Cemâziyelevvel

393'te (14 Mart 1003) Tinnîs şehrinde vefat etti ve orada defnedildi.

İbn Vekî, çiçek ve şarap tasvirlerinin önemli yer tuttuğu şiirlerinde tevazu, hoşgörü, israf, kibir, kiskanç arkadaştan uzaklaşma, sır saklama, kanaat ve yolculuğun faydaları gibi konuları da işlemiştir. Şiirleri güzel teşbihlerle dolu olup teşbih konusunda belâgat kitaplarında şiirlerinden çok sayıda örnek verilmiştir (Divan, neşredenin girişi, s. 12-13). Seâlibî onun ilmi, sanatı ve şahsiyetiyle çok etkili bir insan olduğunu söyler (Yetimetü'd-dehr, I, 434).

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Münşif. İbn Vekî şairliğinden çok Mütenebbî'nin şiirlerinin eleştirisine dair kaleme aldığı bir eseriyle tanınır. Eserin adını el-Münşif koyduğu halde eleştirilerinde son derece subjektif davranmış, en küçük benzerlikleri bile intihal olarak değerlendirmiştir. Eseri Muhammed Rıdvân ed-Dâye el-Münşif fi nakdi's-şîr ve beyâni serikâti'l-Mütenebbî ve müşkili şîrihi (Dimaşk 1981), Muhammed Yûsuf Necm Kitâbü'l-Münşif li's-sârik ve'l-mesrûk minhü fi izhâri serikâti Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî (Küveyt 1984; I-II, Beyrut 1992), Hammûdî Zeynüddin Abdülmeşhedâni el-Münşif fi'd-delâleti 'alâ serikâti'l-Mütenebbî (Beyrut 1993) adıyla yayımlanmışlardır.

İbn Cinnî, bu kitaba en-Nakz 'alâ İbn Vekî' fi şîri'l-Mütenebbî ve taḫti'eti-hî adıyla bir reddiye yazmıştır. 2. Divân. İbn Hallikân İbn Vekî'in hacimli bir divanı olduğunu söyler (Vefeyât, II, 104). Ancak bu divanın tamamı günümüze intikal etmemiştir. Hüseyin Nassâr, şairin şiirlerinden 630 beyitlik bir kısmı çeşitli kaynaklardan derleyerek İbn Vekî' şâ'irü'z-zehri ve'l-ḥamr adıyla neşretmiştir (Kahire 1953). Tunus Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'de bulunan (nr. 8243) ve müellifi belli olmayan 'Özrü'l-ḥalî' bi-şîri İbn Vekî' adlı yazma Hüseyin Nassâr'ın yayımladığı şiirlerden 300 beyit daha fazlasını içermektedir. Hilâl Nâcî'nin Divânü el-Hasan b. 'Alî ed-Dabbî eş-Şehîr bi-İbni Vekî' et-Tinnîsî adıyla yayımladığı eserde ise (Beyrut 1411/1991) 1200'den fazla beyit bulunmaktadır. 3. Âdâbü'l-muḫibbin ve nüzhetü'l-âşikin. İbn Vekî ve başka şairlere ait aşk ve gazel şiirlerinden oluşan eserin bir nüshası el-Methafü'l-İrâkî'de bulunmaktadır (Nakşibendî, nr. 16). Eserin Tunus Aşûriyye Kütüphanesi'nde de 463 (1071) istinsah tarihli bir yazmasının bulunduğu kaydedilmektedir. 4. Kaşide (Brockelmann, GAL, I, 91).

İbn Vekî'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-İḥvân (İzâḫu'l-meknûn, II, 264; İbn Hallikân, Mekki b. Ebû Tâlib'in bu eserden seçmeler yaparak Münteḫabü Kitâbi'l-İḥvân adıyla bir eser yazdığını kaydeder [Vefeyât, V, 276]); Baḫrû'l-evhâm (Keşfü'z-zunûn, I, 224).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Vekî, Divân (nşr. Hilâl Nâcî), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 7-19; a.m.f., el-Münşif fi nakdi's-şîr ve beyâni serikâti'l-Mütenebbî (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dimaşk 1981, neşredenin girişi, s. 5-18; a.m.f., el-Münşif li's-sârik ve'l-mesrûk (nşr. Muhammed Yûsuf Necm), Beyrut 1992, s. 133, 270, neşredenin girişi, I, a-h; a.m.f., el-Münşif fi'd-delâleti 'alâ serikâti'l-Mütenebbî (nşr. Hammûdî Zeynüddin Abdülmeşhedâni), Beyrut 1993, neşredenin girişi, I, 15-54; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Tecdüdü), s. 127; Seâlibî, Yetimetü'd-dehr, I, 434-435; İbn Reşik el-Kayrevânî, el-'Umde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, II, 281; Hatîb, Târîḫü Bağdâd, V, 236-237; Yâkût, Mu'cemü'l-üdebâ, XII, 64; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 104-107; V, 276; Zehebî, A'lâmü'n-nübelâ, XVII, 64; Safedî, el-Vâfi, III, 43-44; Yâfiî, Mir'âtü'l-cennân, II, 445-446; İbn Kesir, el-Bidâye, XI, 130; Keşfü'z-zunûn, I, 224; II, 1862; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 343-344; Brockelmann, GAL, I, 91-92; Suppl., I, 147; Hediyyetü'l-'arifîn, I, 273; İzâḫu'l-meknûn, II, 264; Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifin, III, 248-249; Ömer Ferruh, Târîḫü'l-edeb, II, 581-583; A'yânü's-Şî'a, V, 160-165; Ziriklî, el-A'lâm (Fethullah), II, 201; İhsan Abbas, Târîḫü'n-naḫdî'l-edebî 'inde'l-'Arab, Amman 1986, s. 294-312; Ebû Muhammed Vekîî, "İbn Vekî", DMBI, V, 86-87.

MUSA YILDIZ

İbn Vekî'in Kitâbü'l-Münşif adlı eserinin ilk iki sayfası (Berlin Staatsbibliothek, nr. 7577)



İBN VERDÂN

(ابن وردان)

Ebü'l-Hâris İsâ b. Verdân el-Medenî
(ö. 160/777 [?])**Kırâat-i aşere imamlarından**
Ebû Ca'fer el-Kârî'nin
meşhur iki râvisinden biri.

Medineli olup Hazzâ lakabıyla anılmıştır. Kiraat ilmini Ca'fer el-Kârî ve Şeybe b. Nisâh'tan öğrendi; sonra bu ilimde refiki olup aynı kiraat isnadına sahip bulunan kurrâ-i seb'adan Nâfi' b. Abdurrahman'a da kiraatini arzetti. Ebû Ca'fer el-Kârî'nin râvisi ve talebesi olmasının yanında Ebû Ca'fer kiraatini Nâfi' yoluyla öğrenenlerin önde gelenlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Kendisinden arz yoluyla İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî, Kâlûn, *el-Megâzî* adlı eseriyile tanınan Vakîdî gibi şahsiyetler kiraat okudular.

Ebû Ca'fer kiraatinin râvisi olarak İbn Verdân'ın rivayetleri ilk döneme ait kaynaklarda yer aldığı gibi (meselâ bk. İbn Mihrân, s. 8-9) kırâat-i aşere hakkında telif edilip imamların rivayetlerini iki ile sınırlayan eserlerde bu iki rivayetten biri olarak tercih edilir. İbn Verdân hakkında İbnü'l-Cezerî "usta bir mukrî, gerçekten sağlam ve güvenilir bir râvi" ifadesini kullanmıştır. Zehebî onun muhtemelen Nâfi'den önce öldüğünü söylerken İbnü'l-Cezerî 160 (777) yılı dolaylarında vefat ettiğini zikretmiştir (*en-Neşr*, I, 179).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mihrân, *el-Mebsûṭ fi'l-kırâ'ati'l-aşr* (nşr. Sübey' Hamza Hâkimî), Dimaşk 1401/1980, s. 8-9; Enderâbî, *Kırâ'atü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn* (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 41-43; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), I, 247-248; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 616; a.mlf., *en-Neşr*, I, 179; "İbn Verdân", *DMBİ*, V, 77-78.



TAYYAR ALTIKULAÇ

İBN VERSAND

(bk. BECELÎ, Ali b. Hüseyin).

İBN VESİK

(ابن وثيق)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed
b. Abdîrahmân el-İşbîlî
(ö. 654/1256)**Kiraat âlimi.**

567'de (1171-72) İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Üçüncü ceddi Vesîk'a nisbetle İbn Vesîk diye meşhur oldu; Endelüsî, Mağribî ve Ümevî nisbeleriyle de anıldı. İbnü'l-

Cezerî'nin, diğer müellifler gibi çeşitli vesilelerle (meselâ bk. *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 379, 510) onu Ebû İshâk künyesiyle andığı halde biyografisinde kendisinden Ebü'l-Kâsım diye söz etmesi bir zühul eseri olmalıdır. İbn Vesîk, 597 (1201) yılında İşbîliye'de Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî'nin torunu ve talebesi Ebü'l-Hüseyn Habîb b. Muhammed, diğer talebeleri Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mikdâm er-Ruaynî ve Hâlis b. Tûrâb'dan kiraat tahsil etti ve İbn Şüreyh er-Ruaynî'nin *el-Kâfî* adlı eserini okudu. Bu hocalarından ve diğer bazı âlimlerden hadis dinledi. Kaynaklarda İbn Vesîk'ın çok seyahat ettiği, Musul, Şam ve Mısır'da kiraat dersleri verdiği zikredilir. 595 (1199) yılında Gazze'de yine Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed'in bazı talebelerinden kırâat-i seb'a okuduğu belirtilmişse de (İbnü'l-İmâd, V, 264) İşbîliye'deki tahsilinden iki yıl önce aynı üstadın talebelerinden okumak üzere Gazze'ye niçin gittiğini açıklamak zordur.

İbn Vesîk, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Tey-sîr* adlı eserini, bu eseri Dâni'nin talebesi Ahmed b. Muhammed el-Havlânî'den nakleden Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd b. Zerkûn'dan aldığı icâzetle rivayet etmiştir. Ayrıca Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî'nin *er-Ravza fi'l-kırâ'ati'l-iḥdâ 'aşere*'sini rivayet ettiği zikredilmiş olup (İbnü'l-Cezerî, I, 24), rivayet zincirinde İbn Vesîk ile müellif arasında yer alan isimler şunlardır: Habîb b. Muhammed -Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî- İbn Şüreyh er-Ruaynî.

İbn Vesîk'tan kiraat okuyanlar arasında *et-Tecrîd ii't-tecvîd* müellifi İbn Ebû Zehrân diye bilinen İmâdüddin Ali b. Ya-kûb b. Şücâ' el-Mevsilî, Ali b. Zâhir el-Küftî, Yahyâ b. Fezâil el-İskenderânî, Muhammed b. Yahyâ b. Habâse, Muhammed b. Cevher et-Tel'aferî gibi isimler bulunmaktadır. Tel'aferî, İsmâil b. Sadaka, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Zübeyr el-Cîfî, Ebû Bekir b. Mesdî diye tanınan Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâtî de ondan hadis rivayet etmiştir. İbnü'l-Cezerî, Mekînüddin Abdullah b. Mansûr el-Esmer'in İskenderiye'de el-Câmiu'l-cüyûşî'de bir gece kırâat-i seb'a ile ve cem' metoduyla İbn Vesîk'tan hatme başladığını ve fecir doğduğunda hatmi tamamladığını zikrediyorsa da aynı rivayete yer veren Zehebî, bunu mümkün görmekte birlikte böyle bir şeyin gerçekleştigiğine inanmadığını söylemiştir (*Ma'rifetü'l-kurrâ'*, III, 1301). Yine Zehebî'nin belirttiğine göre Reşîd el-Attâr, Mansûr b. Selîm, Mekînüddin Abdul-

lah b. Mansûr el-Esmer ve Ahmed b. Abdülkâdir ed-Demrâvî gibi şahsiyetler de ondan rivayette bulunmuşlardır (*A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 304).

Ebû Bekir b. Mesdî, İbn Vesîk'ı bazı faziletleriyle övmüş, ancak bazı konuları birbirine karıştırdığını söylemiştir. Zehebî ise onun üstün bir kârî ve kiraat vecihleriyle illetleri konusunda üstat olduğunu belirtmiştir. Âlî isnâda sahip bulunduğu kaydedilen İbn Vesîk, 4 Rebîülâhîr 654'te (1 Mayıs 1256) İskenderiye'de vefat etti ve sahilde bir yere defnedildi (İbnü'l-Cezerî, I, 25).

Eserleri. 1. el-Câmi' limâ yuhtâcû ileyhi min resmî'l-Muşhaf. Hz. Osman'ın mushaflarının hattıyla ilgili olup kısa bir mukaddime ile genel kuralların incelendiği beş fasıldan sonra sırasıyla sûreler ele alınarak mushafın yazı özellikleri anlatılmaktadır. Gânim Kaddûrî Hamed'in tahkikiyle neşredilen (Bağdad 1408/1988) eser üzerinde Mustafa Göl metin tahkikini de ihtiva eden bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). **2. Kitâb fi tecvîdî'l-kırâ'e ve maḥârici'l-ḥurûf.** Ebû's-Suûd Ahmed el-Fahrânî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Kahire 1990).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Vesîk, *el-Câmi' limâ yuhtâcû ileyhi min resmî'l-Muşhaf* (nşr. Gânim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1408/1988, neşredenin girişi, s. 4-30; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 303-304; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), III, 1301-1303; a.mlf., *el-İber*, III, 272; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 24-25, 379, 510; İbn Tağriberdî, *en-Nücmü'z-zâhire*, VII, 40; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 501; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 264; Mustafa Göl, *İbn Vesîk ve Resmî Kur'an Hakkındaki Eseri* (doktora tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-7.



TAYYAR ALTIKULAÇ

İBN YAİŞ, Ebü'l-Bekâ

(أبوالبقاء ابن يعيش)

Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş
b. Alî b. Yaîş b. Muhammed
el-Esedî el-Halebî
(ö. 643/1245)**Arap dili âlimi.**

3 Ramazan 553'te (28 Eylül 1158) Halep'te doğdu. Aslen Musullu olup dedesi Yaîş'e nisbetle İbn Yaîş diye anılır. Halep'te Ebû's-Sehâ Fityân el-Halebî ve Ebü'l-Abbas el-Mağribî en-Nirûzî'den nahiv okuyan İbn Yaîş, 577 (1181) yılında Kemâleddin el-Enbârî'nin derslerine devam etmek için Bağdat'a gitmek üzere yola çıktı. Ancak Musul'a vardığında Enbârî'nin vefat ettiğini öğrendi. Kısa bir süre

burada kalıp Ebü'l-Fazl Abdullah b. Ahmed el-Hatîb et-Tûsî ile Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Süveyde et-Tikrîfî'den hadis dinledikten sonra Halep'e döndü. Halep'te Ebü'l-Ferec Yahyâ b. Mahmûd es-Sekafî, Kadî Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî ile Hâlid b. Muhammed b. Nasr b. Sagîr el-Kayserânî'den hadis öğrenimini devam ettirdi. Dimaşk'a giderek Ebü'l-Yümn el-Kindî ve İbn Ebû Asrûn gibi âlimlerden hadis dinledi. Ayrıca Ebü'l-Yümn el-Kindî'den Harîrî'nin *el-Maḳāmât*'ını okudu. Kindî'den hem Arap dili ve edebiyatında, hem dinî ilimlerde ders verebileceğine dair icâzetnâme aldıktan sonra Halep'e döndü. Burada hayatının geri kalan kısmını öğrenci yetiştirmekle geçirdi ve birçok camide ders okuttu. 626-627 (1229-1230) yıllarında İbn Yaîş'in öğrencisi olan İbn Hallikân, onun Revâhiyye Medresesi ile Halep Camii'nde ders verdiğini, kendisinden İbn Cinnî'nin *el-Lüma'* adlı eserini okuduğunu, edebiyatta derin vukuf sahibi olduğunu söyler (*Vefeyât*, VII, 48). İbn Yaîş, İbn Hallikân'ın yanı sıra Kâdilkudât Takyyüddin İbn Rezin el-Hamevî, Kemâleddin İshak b. Ebû Bekir el-Esedî el-Halebî en-Nehhâs ile kardeşi Bahâeddin, Yâkût el-Hamevî, İbn Amrûn, İbn Mâlik et-Tâî, İbn Vâsil ve Şerîfî gibi âlimler yetiştirmiştir. Kemâleddin İbnü'l-Adîm, oğlu Meccüddin, İbn Hâmil, Ebü'l-Abbas İbnü'z-Zâhirî, Abdülmelik b. Uneyyika, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed ed-Deştî ve Sunkur el-Kadâî gibi birçok kimse de ondan hadis rivayet etmiştir.

25 Cemâziyelevvel 643 (18 Ekim 1245) tarihinde Halep'te vefat eden İbn Yaîş makâm-ı İbrâhim'deki türbesine defnedildi. Zeki, hoşsohbet, cömert ve şefkatli, bir kimse olduğu belirtilen İbn Yaîş'in latif mizah ve nükteleriyle ilgili örnekler nakledilir (*a.g.e.*, VII, 48-50). Zemaşşerî'nin *el-Mufaşşal* adlı gramer kitabına yazdığı geniş şerhiyle tanınan İbn Yaîş, gramer konularında Sibeveyhi'nin doktriniyle Basra mektebinin sıkı bir takipçisidir. Eserlerinde Kûfe mektebinin Basra'dan ayrılan görüşlerine de geniş yer vermiştir. Açıklamalarında çok defa gereksiz, bazan da dikkatsiz ve özensiz uzun anlatım (itnâb) üslûbu hâkimdir.

Eserleri. 1. *Şerhu'l-Mufaşşal*. Zemaşşerî'nin eserine yazdığı geniş bir şerh olup *el-Mufaşşal*'a yazılan şerhlerden hiçbiri onun seviyesine ulaşamamıştır. Müellif bu şerhinde Sibeveyhi, Ahfeş el-Evsat, Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Ömer el-Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî ve İbn Cinnî gibi âlimlerin görüşlerini sık sık zikretmiş, Zemaş-

şerî'nin görüşlerine de yer yer itirazlarda bulunmuştur. Bir nahiv ansiklopedisi niteliği taşıyan eser ilk defa G. Janh tarafından neşredilmiş (Leipzig 1876-1886), daha sonra Ezher şeyhliği ve âlimler kurulumunun tashih ve ta'likleriyle iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire, ts.). Bu neşrin Beyrut'ta ofset baskıları da yapılmıştır. Fâsım Behcet el-Baytâr, şerhin muhtelif fihristlerini çıkararak *Fehârisü Şerhi'l-Mufaşşal li'bn Ya'îş* adıyla neşretmiş (Dimaşk 1411/1990), eserin bir başka fihristi Abdülhüseyn Mübârek tarafından *el-Fehârisü'l-fenniyye li-Şerhi'l-Mufaşşal* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1988). 2. *Şerhu't-Taşrifî'l-mülûkî*. İbn Cinnî'nin sarfa dair eserinin şerhi olan bu kitabı Fahreddin Kabâve neşretmiştir (Halep 1393/1973; Beyrut 1987). 3. *Meşâ'ilü ecâbe 'anhâ İbn Ya'îş*. Ebû Nasr ed-Dimaşkî'nin sorduğu gramere dair on üç soruya İbn Yaîş'in verdiği cevapları ihtiva eden risâle Rudolf Sellheim tarafından yayımlanmıştır (*Mélanges de l'Université St. Joseph*, XLVIII, 1973-1974). 4. *Tefsîrül-müntehâ min beyâni i'râbi'l-Ḳur'ân*. Kıraate dair olan eserin bir nüshası Medine'de Sultan Mahmud Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 521).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, IV, 45-50; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, 46-53; Abdülbâki b. Abdülmecid el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn fi terâcîmi'n-nühât ve'l-luḡaviyyîn* (nşr. Abdülmecid Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 388; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 144-145; Yâfîî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 106-107; Fîrûzâbâdî, *el-Bûlḡa fi terâcîmi e'immeti'n-nahv ve'l-luḡa* (nşr. Muhammed el-Misrî), Küveyt 1407/1987, s. 243-244; Süyûtî, *Buḡyetü'l-uv'ât*, II, 351-352; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), VII, 394-395; Brockelmann, *GAL*, I, 358-359; *Suppl.*, I, 521; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Kahire 1968, s. 280-281; Ma'a'l-Mektebe, s. 280-281; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, V, 368-369; Abdülilâh Nebhân, "İtirâzâtü İbn Ya'îş 'ale'z-Zemaşşerî fi Şerhi'l-Mufaşşal", *MMİADm.*, LXV/1 (1970), s. 25-49; C. Van Arendonk, "İbn Ya'îş", *IA*, V/2, s. 835; J. W. Fück, "İbn Ya'îş", *EF* (İng.), III, 968; Meryem Sâdikî, "İbn Ya'îş", *DMB*, V, 143-144.



MUSTAFA ÇUHADAR

İBN YAİŞ, Salomon

(1520-1603)

Osmanlı-Avrupa ilişkilerinde
rol oynamış
Portekiz asıllı yahudi taciri.

Tavira'da (Portekiz) yaşayan Mendes adındaki bir Marrano (baskı sonucu Hıristiyanlığa giren yahudi) ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi ve kendisine Alvaro

ismi verildi. İbn Yaîş adına XII. yüzyıl İspanya'sında rastlanmakta ve bu isimde birçok ailenin mevcut olduğu bilinmektedir. Bunlardan bazıları satış kontratlarında şahit, bazıları da mülk sahibi olarak görünmektedir. Batı kaynaklarında adına Shelomoh Even Yaesh, Sa/ol(l)omo(n) Abenas (Abenjaex, Abenaish, Abenyaish) gibi şekillerde rastlanan Alvaro Mendes çocukluğunda bir kuyumcunun yanında çalıştı ve kıymetli taşlar hakkında bilgi edinince 1545'te ailesi tarafından iş münasebetlerinin bulunduğu Hindistan'a gönderildi. Hindistan'da elmas madeni işleterek genç yaşta büyük servet sahibi oldu ve on yıl sonra geri geldi. Portekiz'e dönüşünde Kral III. João'nun (Jean) güvenini kazandı ve Santiago tarikatı şövalyeliği unvanı ile ödüllendirildi. Kralın ölümünün ardından yedi yıl Madrid'de, beş yıl Floransa'da kaldı ve 1569'da Paris'e yerleşti. Paris'te oturduğu on altı yıl içerisinde Avrupa'nın çeşitli şehirlerini dolaştı. Serveti, politik kabiliyeti ve özellikle Portekiz'e olan bağlılığı onu İspanya karşıtı devletlerin yetkilileriyle ilişki kurmaya yöneltti. İngiltere Kraliçesi Elizabeth siyasi kabiliyetini beğeniyor, Fransa Kralı III. Henri ve iktidarda söz sahibi olan annesi Catherine de Medicis sürekli biçimde onunla istişare ediyordu. Alvaro Mendes, Portekiz krallık hânedanının son temsilcisi Kardinal Henrique'in 1580'de ölümü üzerine tahtta hak iddia eden Crato Prensi Don Antonio ile, hânedanla akrabalığı bulunan İspanya Kralı II. Felipe arasında başlayan iktidar mücadelesinde Don Antonio'nun tarafını tuttu; yenilince de onun himayesini üstlendi ve Fransa kralı ile temasını sağladı. Don Antonio, Kraliçe Elizabeth'ten yardım istemek için İngiltere'ye gittiğinde de baş danışmanı, Alvaro Mendes'in kayın biraderi hekim Rodrigo Lopez idi. Lopez daha sonra kraliçenin özel doktorluğuna getirilmiş ve Mendes'in İngiliz hükümetiyle olan siyasi ilişkilerinde büyük rol oynamıştır.

1585'te Selânik'e giden Alvaro Mendes, burada atalarının dini Yahudiliğe dönerek Salomon Abenas adını aldı; daha sonra da İstanbul'a yerleşti. Kendisi henüz Selânik'te iken onun kralla olan yakın ilişkisini bilmeyen İstanbul'daki Fransız sefiri M. Berthier Paris'e gönderdiği 14 Mayıs 1585 tarihli raporunda, Alvaro Mendes adlı bir Portekizli'nin Selânik'e gelecek orada ailesiyle birlikte Yahudiliğe döndüğünü, İstanbul'a geçip oraya yerleşmek istediğini ve özel bir izin belgesi taşıdığını bildirmektedir (Galante, s. 26). Alvaro

Mendes diplomatik çevrelerde genellikle bu adla, bu çevrelerin dışında ise Don Salomon Aben Yaeş adıyla tanındı. İstanbul'da kısa sürede zenginliği, tecrübesi ve siyasi ilişkileriyle sarayın dikkatini çekti; önce III. Murad'ın, daha sonra da III. Mehmed'in güvenini kazandı. Gümrük gelirleri kendisine kiralandığı gibi Sultan Murad tarafından ona Midilli düklüğü ve ayrıca has olarak da Filistin'deki Taberiye şehriyle çevresindeki köyler verildi. Salomon, İstanbul'da İspanya-Portekiz Kralı II. Felipe'ye karşı bir İngiliz-Osmanlı ittifakı oluşturulması için çalıştı ve bu amaçla bütün Avrupa'ya yayılmış bir haber alma ağı kurdu; ayrıca İngiltere'deki Marrano grubuyla temas sağladı. Sonuçta bu hedefine ulaşamadıysa da iki devlet arasında iyi ilişkilerin kurulmasına katkıda bulundu (bu konuda onun çeşitli devletler nezdinde yaptığı girişim ve yazışmalar için bk. *a.g.e.*, s. 33-37). 1587'de İngiliz esirlerinin iadesinde oynadığı rol sebebiyle İngiltere'nin İstanbul elçisi Edward Barton, hükümetinden Salomon'un ödüllendirilmesini istedi. Fakat daha sonra araları açıldı ve bu defa da aleyhinde bir kampanya başlatarak onu padişahın gözünden düşürmeye çalıştı. Buna karşılık Kraliçe Elizabeth, III. Murad'a yazdığı Mart 1592 tarihli bir mektupla Salomon'u destekledi. Salomon, 1593'te Londra'ya Juda Serfatim adlı bir adamını yollayarak Osmanlılar'la Avusturya arasında çıkacak bir savaşta İngiltere'nin tarafsız kalması için çalıştı ve bunda da başarı sağladı; papalık dahil hemen bütün Avrupa devletlerinin asker gönderdiği Haçova Meydan Savaşı'na (26 Ekim 1596) İngilizler katılmadı. Salomon'un bu gibi siyasi faaliyetleri dönemin Avrupa diplomasisinin de dikkatini çekmiş ve çeşitli devletler arasında onunla ilgili birçok yazışma yapılmıştır.

İstanbul'da ölen Salomon Abenas, siyasetle meşgul olurken yakınları vasıtasıyla özel işlerini de yürütmüştür. Yeğeni Yakob'un yönetimine bıraktığı gümrükler yüklü miktarda gelir getiriyordu. Kendisine verilen Taberiye hasında ise oğlu Yakob Abenas (Francisco Mendes) oturuyor ve köylerle arazilerini yönetiyordu (İspanya ve Portekiz asıllı olup İbn Ya'ish lakabıyla anılan diğer bazı şahsiyetler için bk. *EJd.*, XVI, 704; *EJ²* [İng.], III, 967-968).

BİBLİYOGRAFYA :

F. C. Burgos – C. C. Parrondo, *Las Juderías medievales en la Provincia de Guadalajara*, Madrid 1975, s. 117; P. León Tello, *Los Judíos*

de Toledo, Madrid 1979, bk. İndeks (Yaex/Yaich); M. Sevilla Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Yeruşalayim 1981, s. 171-172; A. S. Badiillos – J. T. Borrás, *Diccionario de autores Judios (Sefarad, Siglos X-XV)*, Córdoba 1988, s. 99; Avram Galante, "Don Salomon Aben Yaeche", *Histoire des Juifs de turquie*, IX, İstanbul 1936, s. 19-40; M. Kayserling, "Ya'ish, David b. Abraham Ibn", *JE*, XII, 584; Cecil Roth, "Abenaes, Solomon", *EJd.*, II, 63-64; H. Jacob Zimmels, "Ya'ish, Baruch Ben Isaac Ibn", *a.e.*, XVI, 704; E. Birnbaum, "Ibn Ya'ish", *EJ²* (İng.), III, 967-968.



YOLANDA MORENO KOCH

İBN YA'MER

(ابن يعمر)

Ebü Süleymân Yahyâ
b. Ya'mer el-Advânî
(ö. 89/708 [?])

Kur'an'ı noktlayan tâbü,
Merv kadısı.

Basra'da doğdu. Ebû Adî künyesi ve Veşki nisbesiyle de anılır. Babasının adı bazı kaynaklarda Ya'mur olarak zikredilmiş. İbn Nâsirüddin bu ismin iki şekilde okunabileceğini belirtmiştir (*Tavâzihu'l-Müştebih*, IX, 240-241). İbn Ya'mer tahsilini Basra'da yaptı. Arapça'yı babasından, nahiv ve Kur'an ilimlerini Ebû'l-Esved ed-Düelî'den öğrendi. Arap dili ve grameri, fıkıh ve Kur'an ilimlerinde tâbîilerin ileri gelenleri arasında yer aldı. Arapça'yı Haccâc'ı hayran bırakacak kadar güzel konuşur ve yazardı. Belki de bu sebeple Yezîd b. Mühelleb onu Horasan'a götürerek divan kâtibi yaptı. Kaynaklarda İbn Ya'mer'in Hz. Osman, Ali, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Âişe, Ebû Hüreyre ve Ebû Zer el-Gıfârî gibi sahâbilerden rivayette bulunduğu zikredilmektedir. Kendisinden Abdullah b. Büreyde, Katâde b. Diâme, Süleyman b. Tarhân et-Teymî, İkrime, Ezrak b. Kays, Yahyâ b. Ukayl, İshak b. Süveyd gibi şahsiyetler hadis, Abdullah b. Ebû İshak kıraat, Ebû Amr b. Alâ kıraat ve hadis almış, Buhârî ve Ebû Dâvûd ikişer, Müslim üç, Tirmizî bir ve Ahmed b. Hanbel de sekiz hadis rivayet etmiştir.

İbn Sa'd, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve Nesâî İbn Ya'mer'i sika olarak değerlendirirken kader konusundaki görüşünden dolayı Osman b. Dihye tarafından ağır bir dille eleştirilmiştir. Diğer sahâbîlere de saygısı olmakla birlikte Ehl-i beyt'i daha üstün gördüğü ve Şi'a'ya meylettığı ileri sürülmüştür. Bundan dolayı adı ilk şifler arasında geçmektedir. Böyle bir kanaatin doğmasına, onun Hz. Hasan ve Hüseyin

hakkında Haccâc ile yaptığı tartışmanın sebep olduğunu söylemek mümkündür. Âsım b. Behdele'nin anlattığına göre İbn Ya'mer, Horasan'da Hasan ile Hüseyin'in Hz. Peygamber'in nesebinden geldiğini söylemiş, bunu duyan Haccâc onu huzuruna getirterek bunu ispat etmesini istemiştir. İbn Ya'mer de En'âm sûresinin 84 ve 85. âyetlerinde Hz. İsa'nın Hz. İbrâhîm'e nisbet edildiğini, Hasan ile Hüseyin'in Hz. Peygamber'e olan nisbetinin İsa'nın İbrâhîm'e olan nisbetinden daha yakın olduğunu söylemiş, böylece Haccâc'ın öfkesinden kurtulduğu gibi onun takdirini kazanmıştır (İbn Hallikân, VI, 174). Daha sonra Haccâc ile arası açılan İbn Ya'mer Horasan'a geri gönderilmiştir. Buna sebep olarak kaynaklarda iki ayrı olaydan bahsedilmiş olup bunlardan biri Haccâc'ın yaptırdığı bir binayla ilgili olarak sarfettiği sözler, diğeri ise Haccâc'a Kur'an'daki "eḥabb" kelimesini (et-Tevbe 9/24) "eḥabbû" okuduğunu ve lahin yaptığını söylemesidir. İbn Ya'mer Horasan'a vardığında Vali Kuteybe b. Müslim'den büyük itibar gördü ve Merv'e kadı olarak tayin edildi. Fakat sürekli nebiz içtiği için bu görevinden uzaklaştırıldı.

Horasan'da vefat eden İbn Ya'mer'in ölüm tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda farklı rivayetler yer almaktadır. Halife b. Hayyât onun 90'dan (709) önce öldüğünü söylemiş. İbnü'l-Cevzî biyografisine 89 (708) yılı olayları arasında yer vermiş. Zehbî ve İbnü'l-Cezerî eserlerinde Halife b. Hayyât'a atıfta bulunmakla yetinmişlerdir. İbnü'l-Esir, İbn Ya'mer'in ölümünü 129 (747) yılı vefeyâtı arasında zikretmişse de İbn Hacer 129 tarihini kabul etmenin güç olduğunu belirtmiştir.

İbn Ya'mer'in yaptığı en önemli iş Kur'an'ı noktalamasıdır. Daha önce Muâviye döneminde hocası Ebû'l-Esved ed-Düelî tarafından başlatılan harekeme ve noktalama çalışmaları Nasr b. Âsım ve İbn Ya'mer'le devam etmiştir. Bu bakımdan İbn Ya'mer, noktalama çalışması yapan ilk âlimlerden biri olarak Kur'an tarihinde önemli bir yere sahiptir. Fuat Sezgin, İbn Atıyye'nin tefsirinin mukaddimesine atıfta bulunarak İbn Ya'mer'in kıraate dair bir kitap yazdığını belirtiyorsa da (*GAS*, I, 5) söz konusu ibarede böyle bir anlam çıkmadığı gibi İbn Ya'mer'den bahseden kaynaklarda da böyle bir esere yer verilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 368; Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Zekkâr), Beyrut 1414/1993, s. 234-235; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 311-312; İbn

Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 196; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, Beyrut 1413/1993, I, 50; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ'* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 16-17; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XX, 42-43; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 173-176; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 75-76; a.mîf., *A'lâmü'n-nübelâ'*, IV, 441-443; a.mîf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), I, 162-163; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 381; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XI, 305-306; İbn Nâsirüddîn, *Tavzîhu'l-Müştebih* (nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, IX, 240-241; Sezgin, *GAS*, I, 5; *A'yânü's-Şî'a*, X, 304-305; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, III, 18-23; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 294; Muhammed Receb el-Beyyûmî, "Yahyâ b. Ya'mer", *ME*, XXXIV/4 (1962), s. 411-415.



CELAL KIRCA

İBN YEMİN-i TUĞRÂİ

(ابن يمين طغراني)

Emîr Fahrüddîn (Kutbüddîn) Mahmûd
b. Emîr Yemînüddîn-i Tuğrâî
(ö. 769/1368)

Kıtaları ile meşhur
İranlı şair.

Beyhak'a bağlı Feryümed köyünde dünyaya geldi. Doğum tarihi belli olmamakla beraber kıtalarından birinde en erken tarih olarak verdiği 704'te (1304-1305) yaklaşık on yedi-on sekiz yaşlarında bulunduğu bakılarak 685-687 (1286-1288) yılları civarında doğduğu söylenebilir. Türk kökenli, edip, şair ve âlim bir kişi olan babası, İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han (Muhammed Hudâbende) döneminde (1304-1316) Türkistan'dan gelip Feryümed'e yerleşmiş, daha sonra Horasan Valisi Hâce Alâeddin Muhammed Feryümedî'nin müstevfisi (defterdar) olmuştu. Tahsiliyle babasının özel olarak ilgilendiği İbn Yemîn döneminin bütün ilimlerinde, bilhassa tıp ve edebiyat sahalarında geniş bilgi edindi. Küçük yaşta şiir söylemeye başladı ve çok geçmeden babasıyla âdeta yarışır hale geldi. Gençlik zamanından itibaren onunla karşılıklı şiirleri ve münazaraları vardır. İbn Yemîn gençlik yıllarında vezirler, emirler ve devlet ileri gelenleriyle iyi ilişkiler kurdu. Bu dönemde içki ve eğlence âlemlerinden uzak kalmadığı, ancak zamanla bu kötü alışkanlıklarından vazgeçtiği kaydedilmektedir.

İbn Yemîn, gençliğinde bir ara Tebriz'e gidip zamanın edip ve şairlerinin toplandığı Reşidüddin Fazlullah'ın oğlu Gıyâseddin Muhammed'in sarayına intisap etti. Onun için de kasidedi yazdı. Fakat burada beklediği ilgiyi bulamayınca Horasan'a dönerek Feryümed'e yerleşti; Doğu İran

hükümdarı ve emirleriyle münasebet kurdu. Bir süre sonra Horasan Valisi Hâce Alâeddin Muhammed'in hizmetine girdi. Saray şairliği yanında kendisine baba mesleği tuğracılık ve defterdarlık görevleri verildi. Bu görevlerini, Feryümedî'nin 27 Şâban 742'de (5 Şubat 1342) Serbedâriler tarafından öldürülmesine kadar sürdüren İbn Yemîn daha sonra kardeşi Hâce Gıyâseddin-i Hindû'nun yanına gitti. Serbedâriler'den Emîr Vecihüddin Mes'ûd ile Kertler'den Sultan Muizzüddin Hüseyin arasında meydana gelen savaşta Emîr Vecihüddin Mes'ûd yenildi. Onun ordusunda yer alan İbn Yemîn Kertler'e esir düştü (743/1342); bu sırada yanında bulunan divanı da kayboldu. Herat'ta birkaç yıl hapis yatan İbn Yemîn kurtulmak için Melik Hüseyin Kert adına kasideler yazdı. Serbest bırakıldıktan sonra birkaç yıl onun yanında kaldı. Ömrünün son yıllarını ise Sebzevâr ve Feryümed'de geçirdi. 8 Cemâziyelâhir 769'da (30 Ocak 1368) Feryümed'de vefat etti ve babasının mezarının yanına gömüldü. Bir kısım kaynaklarda ölüm tarihi olarak verilen 745 (1344) ve 743 (1342) yılları doğru değildir. Bazı tezkire müellifleri, onun edindiği mülkten sağladığı gelirlerle geçindiğini söylemekteyse de başta saray şairliği olmak üzere tuğracılık ve müstevfilik görevlerinden elde ettiği gelirle geçinmiş olması daha mâkul görünmektedir.

Çağdaşlarının aksine akıcı, anlaşılır ve özensiz bir dil kullanan İbn Yemîn'in şiirlerinde güç kelime ve terkiplere rastlanmaz. Şiirinin bu özelliklerine bakılarak onun Horasan üslubunu benimsediği söylenebilir. Şiir zevki yanında ahlâkî düşünceleri de sevilip tutulmasının başlıca sebepleri arasında yer alır. İbn Yemîn eserlerinde öğretmene ve tabibe saygı gösterilmesi, kötü kişilerle bir arada olmaktan kaçınılması, konuşma âdâbı, namuslu ve iyi huylu olma, insanları incitmeme, kötülük yapmaktan çekinme, soy soplâ övünmeme, gammazlık etmeme gibi ahlâkî ilkelere üzerinde özellikle durmuş ve hiç kimseyi hicvetmemiştir. Şii mezhebine mensup olan İbn Yemîn Firdevsî, Unsûrî, Ferruhî-i Sîstânî, Ezrakî-i Herevî, Sa'dî-i Şîrâzî ve Mucirüddîn-i Beylekânî gibi şairlerden etkilenmiş, bunlardan bazılarının şiirlerine nazîreler yazmıştır.

Daha çok ahlâkî nasihatleri ihtiva eden kıtalarıyla şöhret bulmakla birlikte kaside, gazel, mesnevi ve rubâî türünde de başarılı olan İbn Yemîn'in rubâîleri Ömer Hayyâm'ın rubâîlerine benzer. Kasidede

Unsûrî, Ferruhî ve Enverî kadar güçlü olmamakla beraber bu şairleri andıran bir üslup kullanmıştır. Hâce Alâeddin, Togâtimur Han, Melik Muizzüddîn-i Kert ve o dönem Horasan büyükleri için methiyeler yazan İbn Yemîn bunlardan bazıları için tarihler düşürmüştür. Şiirinin yanı sıra nesirleri de oldukça güzeldir.

Eserleri. 1. *Dîvân*. İbn Yemîn, Kertler ve Serbedârler arasındaki savaşta divanı kaybolduktan on yıl sonra hatırında kalan ve dostlarının defterlerinde bulunan şiirleriyle daha sonra yazdıklarını bir araya getirip yeni bir divan tertip etmiştir. Kaside, terkihibend, terciibend, gazel, kıta ve rubâîleri içeren 14.000 beyit hacmindeki divanda yer alan kıtalar *Kitâb-ı Kıta'ât-ı İbn Yemîn* ismiyle taş basması olarak Kalkûta (1865) ve Bopal'de (1890) yayımlanmıştır. 164 kıtası O. M. F. von Schlechta-Wessehrd tarafından *Ibn Yemîn'o Bruchstücke* adıyla Almanca'ya çevrilmiştir (Viyana 1856; Stuttgart 1879). Divanın kıtalar ve rubâîler bölümünü Saîd-i Nefîsî *Dîvân-ı Kıta'ât ve Rubâ'iyât-ı İbn Yemîn* ismiyle yayımlamış (Tahran 1318 hş./1939), tamamı ise Reşid-i Yâsemî (Tahran 1317 hş./1938) ve Hüseyin Alî-i Bâstânîrad tarafından (Tahran 1344 hş./1965) neşredilmiştir. E. H. Rodwell, 100 kıtanın tenkitli metnini ve İngilizce tercümesini *Ibn Yamîn* adıyla yayımlamıştır (London 1933). 2. *Kârnâme*. Senâî'nin *Kârnâme-i Belhî*'ne benzeyen bu eserde şair halini dostlara haber vermesi için rüzgâra anlatır, Feryümed'den uzak düşmesinden şikâyet eder. Ayrıca Feryümed'in saray büyüklerini, ordu kumandanlarını, özellikle Hâce Alâeddin'i ve çocuklarını anar.

İbn Yemîn'in bunların dışında dört manzum eseri daha vardır. *Çehârbend-i Nûşîrevân*, *Anûşîrvân* ve *Mûbedân* adlı eserlerde Nûşîrevân'ın hikmetli sözleri ve hayat prensibi anlatılmış, doğruluk, cömertlik, iyi amel gibi konular üzerinde durulmuştur. Tasavvufî mahiyetteki *Mecelis-efrûz*'da ise aşk övülmüş, aşkın nitelikleri ve vuslat makamına ulaşma gibi konular işlenmiştir. Adı bilinmeyen dördüncü eser de tasavvufî bir mesnevidir. Münşî olması sebebiyle muhtemelen büyük bir yekün tutan mektuplarından sadece babasına yazmış olduğu birkaç mektup günümüze ulaşmış, Leningrad Asya Müzesi'nde bulunan bu mektuplar Meliküşşuar Bahâr tarafından *Mecelle-i Âyende*'de yayımlanmıştır (II/3 [Tahran 1927], s. 238-240).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Yemîn-i Tuğrâî, *Divân* (nşr. Hüseyin Alî-i Bâstânîrâd), Tahran 1344/1965, neşredenin girişi; a.mlf., *Divân-ı Kıta'ât ve Rubâ'îyyât* (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1318/1939, neşredenin girişi; Fasîh-i Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî* (nşr. Mahmûd-ı Ferrûh), Meşhed 1341 hş./1961, III, 63, 101; Muinüddin İsfizârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ev-şâfi medîneti Herât* (nşr. M. Kâzım İmâm), Tahran 1338-39/1959-60, II, 12, 383-386; Devletşah, *Tezkire*, s. 275-288; Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, III, 386; Nûrullah et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-mû'minîn* (nşr. Emîn Vâiz-i Tahrânî), Tebriz, ts., s. 505-506; Mîr Abdürrezzâk-ı Hâfî, *Bahâris-tân-ı Sûhân* (nşr. Abdülvehhâb-ı Buhârî), Madras 1908, s. 333-335; Lutf Ali Beg, *Âteşkede* (nşr. Hasan Sâdât-ı Nâsîrî), Tahran 1337 hş./1958, I, 37-39; Hidâyet, *Mecma'u'l-fuşahâ*, Tahran 1295, II, 2 vd.; a.mlf., *Riyâzû'l-ârifîn*, s. 279-280; Reşîd Yâsemî, *İbn Yemîn*, Tahran 1303/1924; Browne, *LHP*, III, 211-222; Şibîlî Nu'mânî, *Şî'rû'l-Acem* (trc. M. Takî Fahr-i Dâi-yi Gilânî), Tahran 1327 hş./1948, II, 247-250; Safâ, *Genc-i Sûhân*, II, 269-270; a.mlf., *Edebiyyât*, III/2, s. 951-962; A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*, London 1967, s. 308-316; Rypka, *HIL*, s. 261; a.mlf., "İbn-i Yamîn", *EP* (Fr.), III, 992-994; Mahmûd Hidâyet, *Gülzâr-ı Câvidân*, Tahran 1353 hş., s. 38-40; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, *Bâ Kârvân-ı Hulle*, Tahran 1374 hş., s. 269-274; Ahmed Ateş, "İbn Yemîn", *JA*, V/2, s. 835-836; "İbn Yemîn", *DMF*, I, 23; Fethullah Müctebâî, "İbn Yemîn", *DMBİ*, V, 144-146; Ahmad Kârimî-Hakkak, "Ebn Yamîn", *EI*, VIII, 59-60.

▲ A. NACI TOKMAK

İBN YERBÛ' eş-ŞENTERİNÎ

(ابن يربوع الشنتريني)

Ebû Muhammed Abdullah
b. Ahmed b. Saîd b. Süleymân
b. Yerbû' eş-Şenterîni el-İşbîlî
(ö. 522/1128)

Hadis hâfızı.

444'te (1052) doğdu. Aslen Şenterînîli (Santerem) olup Şentemeryeli (Santaver) olduğu da söylenen (İbnü'l-Ebbâr, s. 212) İbn Yerbû' daha sonra Kurtuba'ya yerleşti ve "Kurtuba muhaddisi" diye tanındı. İbn Dilhâs, Ebû Ali el-Gassânî ve Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'inin Ebû Zer el-Herevî nüshasını kendisinden dinlediği Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İsa b. Muhammed b. Manzûr el-Kaysî el-İşbîlî kendilerinin hadis dinleyip icâzet aldığı hocalarından bazılarıdır. Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâzî ile İbn Beşkûvâl de onun meşhur iki talebesidir.

Uzun süre yanından ayırmadığı hocası Ebû Ali el-Gassânî onun bilgi ve zekâsını övmüş, İbn Beşkûvâl de kendisini zabtı sağlam, güvenilir bir muhaddis, cerh ve ta'dîl açısından hadis ricâlini iyi bilen bir

âlim olarak tanıtmıştır (*eş-Sıla*, I, 294). Zâhirî mezhebini benimseyen İbn Yerbû' 9 Safer 522'de (13 Şubat 1128) vefat etti ve Rabaz Kabristanı'na defnedildi.

Pek çok kitap yazdığı belirtilen İbn Yerbû'un kaynaklarda adı geçen bazı eserleri şunlardır: *el-İklîd fi beyânî'l-esânîd*, *Tâcü'l-hilye ve sirâcü'l-buğye fi marîfeti esânîdi'l-Muvaţta'*, *Lisânü'l-be-yân 'ammâ fi kitâbi Ebî Nasr el-Kelâbâzî mine ('l-igfâl ve)'n-nuqşân*, *el-Minhâc fi ricâli Müslim b. Haccâc*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Beşkûvâl, *eş-Sıla*, I, 293-294; İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fi aşhâbi'l-Kâdi eş-Sadeft* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, s. 212-213; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIX, 578-579; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 416; IV, 1271-1272; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 521-540*, s. 76-77; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 461; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 66; *İzâhu'l-meknûn*, I, 113, 210; II, 402, 588; *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 454; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 191.

▲ EMİN ÂŞIKKUTLU

İBN YEZDÂD el-AHVÂZÎ

(bk. AHVÂZÎ, Hasan b. Ali).

İBN YEZDÂNİYÂR

(ابن يزدانيار)

Ebû Bekr Hüseyin b. Ali
b. Yezdânyâr el-Urmevî
(ö. 334/945)

Tasavvufta kendine has
bir yol takip eden mutasavvîf.

Urmiye'de doğdu. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Abdülvehhâb eş-Şa'rânî gibi bazı müellifler ise onun İrmîniyeli olduğunu söyler. Fakat Urmiye'nin İrmîniye olarak bilinen bölgede bulunduğu dikkate alındığında bu iki rivayet arasında çelişki olmadığı görülür. İbn Yezdânyâr öğrenimine Urmiye'de başladı. Dinî ilimler alanında iyi bir öğrenim gördükten sonra tasavvufa yöneldi. Bağdat'a gidip tanınmış sûfilerin sohbetlerine katıldı. Daha sonra Bağdat sûfilerini eleştirdiği için ölümle tehdit edilmesi üzerine (Serrâc, s. 505) memleketine dönmek zorunda kaldı ve orada vefat etti.

İbn Yezdânyâr, sûfiler arasında genel kabul görmüş anlayış ve uygulamaları eleştirerek Sülemî'nin ifadesiyle tasavvufta kendine has bir yol tutmuştur (*Tabakât*, s. 406). Onun, sûfilerin kelepçesinden kendisini kurtarmış olmasını Allah'ın hakkındaki en büyük lutfu olarak gördü-

ğünü kaydeden Hâce Abdullah-ı Herevî, kelepçe sözüyle sûfilerin anlamsız hallerini ve bâtil işaretlerini kastettiğini söyler (*Tabakât*, s. 462). Şer'î ilimlere uyma konusunda titizlik gösteren, bu ilimlere aykırı söz ve davranışları ve özellikle Iraklı sûfileri şiddetle eleştiren İbn Yezdânyâr, şehir şehir dolaşıp gidemediği yerlere de mektuplar yazarak cahillikle, bid'at ve dalâlete sapmakla suçladığı sûfilere karşı halkı uyarmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Semnûn b. Hamza, Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî ve Ebû Bekir eş-Şibîlî gibi tanınmış sûfiler de onun tenkit ettiği kişiler arasında yer alır. Bu tenkitleri sebebiyle kendisini tasavvuf muhalifi olarak görenler de olmuştur. Ebû Nasr es-Serrâc bunların başında gelir. Ebû Nasr es-Serrâc, İbn Yezdânyâr'ın Bağdat sûfilerini küfürle suçladığını, bu yüzden onlar tarafından terk edildiğini, ancak bazı kişilerin aralarını bulup onları barıştırdığını söyler (*el-Lüma'*, s. 502-504). Serrâc'a göre onun sûfilere karşı cephe almasının asıl sebebi şöhret arzusu, makam ve mevki tutkusu, siyaset hevesi gibi ihtiraslara kapılmasıdır. İbn Yezdânyâr'ın ilk sûfileri kötülerde ileri gittiğini gören Şibîlî ona "Ermeni öküzü" demiş, Ebû Ali er-Rûzbârî de onun kerâmet taslayan biri olduğunu söylemiştir (*a.g.e.*, s. 504). Bununla beraber başta Sülemî ve Kuşeyrî olmak üzere birçok mutasavvîf İbn Yezdânyâr'ın önemli bir sûfi olduğunu, Iraklı sûfilerin ilâhî sırları ifşa ettiklerini, ehil olmayanlara aktardıklarını, kendisinin ise onlara sevgisinden dolayı yanlışlarını eleştirdiğini, aslında onları takdir ve büyüklüklerini kabul ettiğini, dualarını makbul saydığını söyler (Sülemî, *Tabakât*, s. 407).

Hayânın otuz çeşidinden bahseden İbn Yezdânyâr başlıca dinî ve ahlâkî hükümleri hayâ duygusuna bağlar. Ona göre melekler semanın, hadis âlimleri sünnetin, sûfiler Allah'ın bekçileridir (Herevî, s. 462). Herevî, onun "Allah'ın bekçisi" olma sözüyle ilâhî sırların saklanması gerektiğini anlatmak istediğini söyler. Ruh hayır, beden şer kaynağıdır; çünkü ruhu akıl, bedenî tutkular idare eder. Ruh iyilik, nefis ise kötülük isteme tabiatında yaratılmıştır. Diğer birçok sûfi gibi İbn Yezdânyâr da akılla hevânın sürekli çatışma halinde olduğunu düşünmekte, fakat tasavvuf-taki hâkim kâderci temayüle uyarak sonuçta Allah'ın yardım etmesiyle aklın, saptırmasıyla da hevânın başarıya ulaşacağına, diğer bir ifadeyle Allah'ın mutlu olmasını irade ettiği insanın tutkularını yeneceğini, bedbaht olmasını istediği ki-

şinin ise tutkuları karşısında yenilgiye uğrayacağını belirtmektedir. Maksudı Hak olan sâlik O'ndan başkasını gözetmemeli, uzaklaştığı şeyleri bir daha zihnine getirmemelidir. Ârifin Hakk'ı temaşa edebilmesi için O'ndan başka hiçbir şeyi görmemesi gerekir (Sülemî, s. 408; Kuşeyrî, s. 604). Mârifet kalbin Allah'ın birliğinin hakikatine ermesi, kendisine hakikatlerin tecelli etmesi ve diğer şeylerin yok olup gitmesidir.

Bazı kaynaklarda, "Kürt olarak yattım, Arap olarak sabahladım" şeklindeki meşhur tasavvufî vecizenin de ona ait olduğu kaydedilmektedir (İsâ b. Cüneyd, s. 204). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî*'nin dîbâcesinde İbn Ahî Türk dediği Hüsâmeddin Çelebi'nin cediti olarak bahsettiği kişinin İbn Yezdâniyâr olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma'*, s. 502-505; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 59; Sülemî, *Tabakât*, s. 406-409; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 363-364; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 260, 604; Herevî, *Tabakât*, s. 462-463; Câmî, *Nevehât*, s. 183-184; Şârânî, *et-Tabakât*, s. 114-115; Münâvî, *el-Kevâkıb*, II, 28-29; Ma'sum Ali Şah, *Tarâîk*, II, 209; İsâ b. Cüneyd, *Tezkire-i Hezâr Mezâr*, Tahran 1364 hş., s. 204; Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, *Dübnâle-i Cüstü'ü der Taşavvufi İrân*, Tahran 1369 hş., s. 128-129.



ETHEM CEBECİOĞLU

İBN YÛNUS, Ebû Saîd

(أبو سعيد ابن يونس)

Ebû Saîd Abdurrahmân
b. Ahmed b. Yûnus
b. Abdîlâlâ es-Sadeffî el-Mısrî
(ö. 347/958)

Hadis hâfızı ve tarihçi.

281'de (894) Fustat'ta doğdu. Dedesine nisbetle İbn Yûnus diye tanındı. Kendisi ve ailesinin diğer fertleri Sadeffî nisbesiyle anılmış olmalarına rağmen bu kabile ile hiçbir bağı yoktur. Kültürlü bir aile ortamında yetiştiği anlaşılan İbn Yûnus'un büyük dedesi Abdûlâlâ, İmam Şâfiî'den fıkıh öğrenen ve ayrıca ilm-i nücum konusunda uzman olduğu kaydedilen dedesi Yûnus, Müslim, Nesâî, İbn Mâce gibi muhaddislere hocalık yapmış bir hadis hâfızı ve kıraat âlimi olan babası (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 348-351), amcaları, kardeşleri ve astronomi âlimi, *ez-Zicü'l-Hâkimî* adlı eserin müellifi olan oğlu Ebû'l-Hasan İbn Yûnus da dönemlerinin meşhur âlimleridir. Mısır dışına hiç çıkmadığı

söylenen İbn Yûnus babasından ve Nesâî'den hadis dinlemiştir. Hadis rivayetinde bulunduğu İbn Müferric, Nehhâs ve Ebû Abdullah İbn Mende onun önemli talebeleridir. Hadisleri ve hadis ricâlini iyi bilen, dikkatli bir âlim olduğu belirtilen İbn Yûnus 26 Cemâziyelâhir 347'de (14 Eylül 958) Kahire'de vefat etti.

Eserleri. İbn Yûnus'un biri Mısırlı âlimlerle ilgili olan *Târîhu Mısr*, diğeri Mısır'a dışarıdan gelenleri konu edinen *Kitâbü'l-Gurebâ*' adını taşıyan iki eserinin bulunduğu kaydedilmektedir. İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*'ü (I, 24; ayrıca bk. İndeks), İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâlî* ve İbn Hacer'in *el-İşâbe*'si başta olmak üzere (Sezgin, I, 358) pek çok kitaba kaynaklık etmiş olan bu eserlerin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebû'l-Kâsım Yahyâ b. Ali b. Tahhân el-Hadramî'nin (ö. 416/1025) *Târîhu 'ulemâ'i ehli Mısr* adını taşıyan ve bir nüshası Dârü'l-kütübü'l-Zâhiriyye'de bulunan (Mecma, nr. 116, vr. 220-259) zeylinin adından hareketle bunun *Târîhu Mısr* için yapılmış bir çalışma olduğu düşünülebilirse de İbn Hallikân ve diğer bazı müellifler kitabın İbn Yûnus'un her iki eseri dikkate alınarak yazıldığını söylemektedir. Brockelmann (*GAL Suppl.*, I, 571) ve Sezgin (*GAS*, I, 357), İbnü't-Tahhân'ın zeylinin *Kitâbü'l-Gurebâ*' esas alınarak yapılmış bir çalışma olduğunu ifade etmekte, Yûsuf b. Reşid el-İş da eser üzerinde yaptığı incelemede İbn Abdürabbih gibi yabancılara da yer verildiğine dikkat çekerek bu kanaati doğrulamaktadır (*MMİADm.*, XII [1941], s. 326). Ayrıca İbn Yûnus'un eserine İbn Zülâk'ın da bir zeyil yazdığı bilinmekte (*Kesfü'z-zunûn*, I, 304), Zehebî ise bu kitabı ihtisar ettiğini ve anlaşılması güç yerlerini açıklamak üzere notlar eklediğini söylemektedir (*A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 579).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 24; ayrıca bk. İndeks; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VIII, 44-45; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 137-138; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 348-351; XV, 578-579; XVII, 109-110; a.m.f., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 898-899; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 340-341; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 233; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 267; *Kesfü'z-zunûn*, I, 304; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 514; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 229, 571; F. Rosenthal, *'İlmü't-târîh inde'l-müslimîn* (trc. Sâlih Ahmed Ali), Bağdad 1963, s. 365; ayrıca bk. İndeks; a.m.f., "İbn Yûnus", *EP* (İng.), III, 969; Sezgin, *GAS*, I, 357-358; Ali Abdullah ed-Deffâ, *Eşeru 'ulemâ'i'l-'Arab ve'l-müslimîn fi ta'viri 'ilmi'l-felek*, Bey-

rut 1401/1981, s. 69; Kadri Hâfız Tûkân, *Turâşü'l-'Arabi'l-İlmi fi'r-riyâziyyât ve'l-felek*, Beyrut, ts. (Dârü's-şürûk); Yûsuf el-İş, "Târîhu 'ulemâ'i ehli Mısr li'bni't-Tahhân", *MMİADm.*, XII, Dimâşk 1941, s. 326-329.



ALİ AKYÜZ

İBN YÛNUS, Ebû'l-Hasan

(أبو الحسن ابن يونس)

Ebû'l-Hasen Ali
b. Abdurrahmân b. Ahmed
b. Yûnus es-Sadeffî
(ö. 399/1009)

Astronomi âlimi ve matematikçi.

Doğum tarihiyle ilgili bir kayıt bulunmamakta, ancak Fâtımîler'in Mısır'ı zaptederrek 358'de (969) Kahire'yi kurdukları sırada gençlik çağında olduğu bilinmektedir. Fustat'ta yetişmiş ve hayatını orada geçirmiştir. Ünlü bir aileden gelir; büyük dedesi İmam Şâfiî'nin yakın arkadaşı, babası ise meşhur bir hadis âlimi ve tarihçi. Naklî ilimlerde tanınmış bir aileye mensup olmasına rağmen aklî ilimlere, özellikle astronomi ve matematiğe ilgi duyan İbn Yûnus'un tahsili ve hocaları hakkında bilgi yoktur. Kişiliği üzerine açıklama yapan kaynaklar, onun astronominin yanı sıra astrolojiyle de yoğun şekilde uğraştığını, vaktinin çoğunu astrolojik kehanetlerle geçirdiğini ve şiir yazdığını kaydetmektedir. Müsebbihî *Târîhu Mısr* adlı eserinde İbn Yûnus'un dalgınlığı, toplum tarafından tuhaf karşılanan kıyafeti ve davranışlarıyla ilgi çektiğini belirterek 399 Şevvalinde (Haziran 1009) Fustat'ta âniden vefat ettiğini, evinin civarına gömüldüğünü, kitaplarının da kadir bilmez oğlu tarafından tartıyla satıldığını kaydeder (İbn Hallikân, III, 429-431; İbnü'l-İmâd, III, 156-157). Babasının da onu daima bir "müneccim ve sâhir" olarak gördüğünü, hatta kendisinden hadis rivayet edilemeyeceğini söylediği bilinmektedir (İbn Hacer, IV, 232-233).

Dönemlerinde yaşadığı Fâtımî halifeleri Aziz-Billâh ile Hâkim-Biemrillâh'ın astronomiye olan ilgileri, İbn Yûnus'un onların destek ve himayelerini kazanmasına yol açmıştır. İlmî şahsiyeti ve ortaya koyduğu başarı, Aziz-Billâh'ın teşvikiyle başlayıp 365-393 (976-1003) yılları arasında kesintisiz sürdürdüğü gözlem ve incelemelerin sonunda kaleme aldığı ve Aziz-Billâh'ın 996 yılında ölümü üzerine tahta çıkan Hâkim-Biemrillâh'a ithaf ettiği *ez-Zicü'l-Hâkimiyü'l-kebir* den (*ez-Zicü'l-*

kebirü'l-Hâkimî) hareketle belirlenebilmektedir (İbn Hallikân, III, 429; krş. Sayılı, s. 154).

İslâm dünyasında hazırlanmış en kapsamlı astronomi cetvellerinden biri olan *ez-Zicü'l-Hâkimî* İslâm astronomisinin standart konularıyla uğraşmakta, ancak öteki ziclerden hem müellifin hem de seleflerinin yaptığı gözlemlerin listesini vermekle ayrılmaktadır. Ancak İbn Yûnus, gözlem kayıtlarındaki titiz tutumuna rağmen kendi gözlemlerinde ne tür astronomi aletleri kullandığına dair yeterli açıklama yapmamıştır. Meselâ Fustat'ın enlemine tayin ederken ve gündönümlerinde güneşin meridyen yüksekliği yardımıyla ekliptik eğimini hesaplarken halife tarafından sağlanan bir aletten faydalandığını söylemekte, fakat hakkında, her dakikalık yayı gösteren derecelendirilmiş bir ölçeğin bulunduğundan başka bilgi vermemektedir. Bu alet muhtemelen büyük bir meridyen halkası idi; yaptığı atıflardan, basit gözlemler için kullandığı öteki aletlerin de bir usturlapla bir gnomon olduğu sonucu çıkarılabilir. Bazı popüler eserlerde onun çok iyi donatılmış bir rasathânedede çalıştığı belirtilmekteyse de bilim tarihi verilerine göre o dönemde tam donanımlı bir rasathânenin mevcut olmadığı ve Hâkim-Biemrillâh'ın Kahire'de başarısızlıkla sonuçlanan bir rasathâne kurma girişiminin de İbn Yûnus'un ölümünden sonraki yıllara rastladığı bilinmektedir. İbn Yûnus'un gözlemlerini nerede yaptığı hakkında klasik kaynakların ısrarla belirttiği husus, Hâkim'in Kahire yakınındaki Mukattam dağında bazı astronomi aletleriyle donatılmış bir kasrının bulunduğu ve İbn Yûnus'un da Zühre (Venüs) gezegenini gözlemek için buraya gittiği şeklindedir (İbn Hallikân, III, 420; İbnü'l-İmâd, III, 157). Onun bu hususta zikrettiği yerler ise Karâfe'deki İbn Nasr el-Mağribî Camii ile Fustat yakınlarındaki büyük dedesi Yûnus'un evidir; zicinin Leiden nüshasına düşülmüş bir not da gözlemlerini Birketülhabeş mevkiinde yaptığını belirtmektedir. O devirde bilindiği kadarıyla Kahire'de Fâtîmî halifelerinin kurduğu bir rasathânenin bulunmayışı, gözlemleri gerçekten donanımlı bir rasathâneyi gerektiren İbn Yûnus'un özel bir rasathâneye sahip olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir; ancak eldeki bilgilerle bu konuda bir hükme varmak mümkün değildir (Sayılı, s. 148-152).

İbn Yûnus, *ez-Zicü'l-Hâkimî*'nin mukaddimesinde Yahyâ b. Ebû Mansûr el-

Müneccim'in kendisinden yaklaşık iki yüzyıl önce Bağdat'ta Halife Me'mûn için hazırladığı *ez-Zicü'l-mümtehan*'ı (Sezgin, VI, 136-137) Mısır coğrafi bölgesi için uyarlamaya niyetinde olduğunu söylemektedir. Zic'in mukaddimesinden ve dört, beş, altıncı bölümlerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Yûnus, *ez-Zicü'l-mümtehan*'ın yanı sıra Habeş el-Hâsib Bettânî ve Neyrîzî'nin ziclerini de incelemiştir; ancak Habeş el-Hâsib'e nisbet ettiği gözlemler *ez-Zicü'l-mümtehan*'ın mevcut nüshalarında bulunmamaktadır. Eserde bunların yanı sıra Bağdatlı ünlü aile Benî Amâcûr ile Ahmed b. Muhammed en-Nihâvendî, İbnü'l-Ademî, Benî Mûsâ, Ebû Ma'ser el-Belhî, İbnü'l-A'lem, Abdurrahman es-Sûfî ve Muhammed es-Semerkanî gibi astronomların ziclerinden de yapılmış iktibaslar yer almaktadır. İbn Yûnus'un gerçekleştirdiği tanımladığı gözlemler, gezegenlerin birbirleri ve ekliptiğe en yakın noktada bulunan Aslan takım yıldızındaki Regulus yıldızı ile kavuşumları, güneş ve ay tutulmalarıyla ekinoksun belirlenmesi, ekliptiğin eğiminin ölçülmesi ve ayın en büyük enlemine dair ölçümler üzerindedir (DSB, XIV, 575-576).

Seksen bir bölümden oluşan zic'in en uzun kısmını teşkil eden ilk bölümünde İslâm, Kıptî, Süryânî ve Fars takvimleri, tarihleri birbirine çevirme kılavuzuyla birlikte verilmektedir ki bu tür tablolara müslümanların hazırladığı ziclerde pek rastlanmaz. Gezegen boylamları hakkındaki 7 ve 9. bölümler, ortalama hareket ve "ta'dîl" (equation) cetvellerinden gerçek boylamı hesaplamaya yöneliktir. Fakat bu cetvellerin dayandığı teori tamamıyla Batlamyusçu bir karakter taşır. Ay ve gezegen enlemleri üzerine olan 38. bölümde İbn Yûnus'un en büyük ay enlemini 5° 3' olarak hesapladığı görülür. Ancak bu konuyla ilgili ölçümleri tekrar tekrar yaptığını ve daima aynı değeri bulunduğunu kaydettiği halde bu ölçümleri nasıl yaptığından hiç söz etmemektedir. Bu çerçevede Benî Amâcûr'un en büyük ay enleminin sabit olmadığı şeklindeki fikrini isabetli bulmamıştır. Netice itibarıyla Venüs dışındaki gezegenlerin enlem tablolarında *el-Mecisî'i*'ye dayanmış, Venüs'ün enlemi konusunda da Batlamyus'a nisbet edilen ve İslâm dünyasında *el-Kânûn fi 'ilmi'n-nücûm ve hisâbühâ ve kısmeti eczâ'ihâ ve ta'dîlihâ* (*Tabulae manuales*) adıyla bilinen eseri esas almıştır. Regulus yıldızının Aslan burcundaki

konumunu 15° 55', sabit yıldızların hareketinin değerini ise 70 ¼ Fars yılında (365 gün) 1° olarak tesbit etmiştir ki bulunduğu sonuç doğrudur ve bu konuda hem Hipparkhos'a hem de kendi gözlemlerine dayandığı anlaşılmaktadır.

İbn Yûnus tarafından kullanılan trigonometrik fonksiyonlar açılardan çok yayların fonksiyonlarıdır ve İslâm astronomi çalışmalarında standart olduğu üzere 60°'lik yarı çap için hesap edilmiştir. Zic'in 10. bölümü 60°'lik sisteme göre dört rakamla gösterilen her 0,10°'lik yay için bir sinüs cetveli ihtiva etmekte, nâdiren dördüncü rakamda iki az veya iki fazlalık hatalara rastlanmaktadır. 1°'nin sinüsü 1, 2, 49, 43, 28 olarak belirlenmiş, daha sonra bu değer 1, 2, 49, 43, 4 olarak değiştirilmiştir ki 1° için sinüsün doğru değeri beşinci rakamdaki -7'lik bir farkla 1, 2, 49, 43, 11'dir. İbn Yûnus, her ne kadar 11. bölümde her 10°'lik yay için 60°'lik üç rakamın kotanjant cetvelini vermişse de bu işlemin avantajlarını her defasında kullanmamıştır. Bütün zic boyunca uyguladığı metotların çoğu sinüslerin kosinüslere bölümünü öngörmektedir. "Zıl" (gölge) adını verdiği kotanjant fonksiyonunu da kullanmış, fakat bunu yalnız bir yükselti yayını konu ettiği zaman yapmıştır.

Zic'in 12-54. bölümlerini oluşturan sferik astronomide İbn Yûnus'un en karmaşık problemlere dahi ehliyetle nüfuz ettiği ve bu konuda çok yüksek bir uzmanlık seviyesi tuttuğu görülmektedir. Her ne kadar sembollerle ifade etmeden sadece tasvirî şekilde ortaya koyduğu yüzlerce formüle nasıl ulaştığını açıklamamışsa da bunların çoğunu Iraklı ve İranlı müslüman bilginlerin geliştirdikleri sferik trigonometrinin kurallarını uygulamadan, daha çok "ortogonal izdüşüm" ve "çizim analemması" metotlarıyla türetmiş olduğu kabul edilebilir. İbn Yûnus, zaman ölçümü ve güneşin yüksekliğinden izdüşüm metoduyla güneş azimutunu belirleme konularında da yoğunlaşmış, ayrıca kible ve belirli azimutlar için yapılan güneşin yüksekliğine dair ölçümleri cetvel haline koymuş, bu arada kiblenin tayiniyle ilgili meselelere başka müslüman astronomların getirdikleri geometrik çözümleri de özetlemiştir. 26, 27 ve 35. bölümlerde açıkladığı güneş saatine ilişkin teorisi de zamanca ve girifttir; ayrıca bu teoriden kendisinin hem yatay hem dikey saatlerle ilgili çalışmalar yaptığı anlaşılmaktadır. Zic'in 77-81. bölümleri ise astrolojiyle ilgilidir.

Zîcin günümüze ulaşan 300 varak civarındaki bölümlerinin yazma nüshaları Leiden ve Oxford'da bulunmaktadır (1-22. bölümler Leiden Universitätsbibliothek, Codicum, Or. 143'te, 21-44. bölümler Oxford Bodleian Library, nr. 331'de; ayrıca 1-57. ve 77-81. bölümlerin bazı ilâvelerle yapılmış bir özeti de Bibliothèque Nationale, Ar., nr. 2496'da kayıtlıdır). 1804'te Armand-Pierre Caussin de Perceval, Leiden nüshasını esas alarak İbn Yûnus'un gözlem raporlarını orijinal metin ve Fransızca tercüme halinde neşretmiştir ("Le livre de la grand table Hakémité", *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, VII [Paris 1804], s. 16-240). J. J. Sédiillot da Leiden yazmasını çevirmiş, ancak bu çalışma basılmamış, J. B. Delambre tarafından Paris yazması ile birlikte özet bir yayın haline getirilmiştir (*Histoire de l'astronomie du moyen âge*, Paris 1819; New York-London 1965). Karl Schoy, önce *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie* dergisinde zîcin sferik astronomi ve güneş saati teorisiyle ilgili bölümlerinin tahlil ve tercümesini ihtiva eden bir dizi makale (sy. 48 [1920], s. 97-111; sy. 49 [1921], s. 124-133; sy. 50 [1922], s. 3-20, 265-271), arkasından da başka bir makale ile (*ISIS*, V [1923], s. 364-399) *Gnomonik der araber* (Berlin-Leipzig 1923) ve *Über den Gnomenschatten und die Schattentafeln der arabischen Astronomie* (Hannover 1923) adlı kitapları yayımlamıştır. Eserdeki sferik astronomi üzerine David A. King de Yale Üniversitesi'nde bir doktora tezi hazırlamıştır (1972, *The Astronomical Works of Ibn Yûnus*). S. Newcomb, İbn Yûnus'un otuz ay tutulmasıyla ilgili gözlem verilerini esas alan bir çalışma yapmış ("Researches on the Motion of the Moon, part I.", *Washington Observations for 1875* [Washington 1878]). R. Newton, zîcdeki öteki gözlem kayıtlarını *Ancient Astronomical Observation and the Acceleration of the Earth and Moon* (Baltimore 1970) adlı çalışmasında kullanmıştır.

İbn Yûnus, *ez-Zicü'l-Hâkimî*'nin 10. bölümünde eserin bir özetini çıkardığını söylemekteyse de bu çalışma günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca XIII. yüzyılda Yemenli astronomi âlimi Ebü'l-Ukûl'un tertip ettiği *Muhtâr* adlı zîcin de (British Museum, nr. 768 [Or., nr. 3624]) İbn Yûnus'un, *ez-Zicü'l-Hâkimî*'den önce hazırlamış olduğu anlaşılabilir ve yine günümüze ulaşmayan bir başka zîcine dayandığı sanılmaktadır.

İslâm dünyasında *ez-Zicü'l-Hâkimî*'ye dayanan başka zîciler de hazırlanmıştır. Bunların en önemlileri, her ikisi de XIII. yüzyılda Merâğa Rasathânesi'nde düzenlenmiş olan Nasîrüddîn-i Tûsî ile Muhyiddin el-Mağribî'nin zîcileridir. Yine aynı yüzyılda Mısır'da da *Muştalâh* adlı bir zîc meydana getirilmiştir (Bibliothèque Nationale, Ar., nr. 2513, 2520).

İbn Yûnus'un *ez-Zicü'l-Hâkimî*'den başka günümüze ulaşan veya sadece adları bilinen diğer eserleri de şunlardır: 1. *Kitâbü Gâyeti'l-intifâ' fi ma'rifeti'd-dâ'ir ve fazlihi ve's-semt min kıbeli'l-irtifâ'*. Bu isim, İbn Yûnus'un mîkât (zaman ölçümü) ilmiyle ilgili cetvellerinin de yer aldığı külliyyata sonradan verilmiştir. Ancak XIX. yüzyıla kadar Kahire'de kullanılan bu cetvellerin hangilerinin İbn Yûnus'a ait olduğunu kestirmek zordur; zira bazılarının XIII. yüzyılda yaşamış astronom Maksî tarafından hazırlandığı bilinmektedir (Dublin Chester Beatty Library, nr. 3673; Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Mîkât, nr. 108; külliyyatın çeşitli bölümlerine ait diğer yazmalar için bk. Sezgin, VI, 231; ayrıca bk. *DSB*, XIV, 579-580). 2. *Kitâbü'l-Ceyb*. Sinüs cetvelleri hakkında olup mevcut iki nüshasından biri Berlin'de (Staatsbibliothek, nr. 5752/1), diğeri Dimaşk Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 3109) kayıtlı bulunmaktadır. 3. *Kitâbü'l-Meyl*. Güneşin deklinasyon cetvelleri hakkındadır (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5752/2). 4. *Kitâbü't-Ta'dili'l-muḥkem*. Güneş ve aya ait ekuasyon (tâdil) cetvelleridir. Ay cetvellerinin tamamı Kahire Dârü'l-kütübi'l-Misriyye'de kayıtlıdır (Mîkât, nr. 29); ayrıca Gotha Forschungsbibliothek ile (nr. A 1410/2) British Museum'da da (Or. 3624) eserin bazı bölümleri bulunmaktadır. 5. *Risâle fi tarîki istiḥrâci ḥaṭṭi nişfi'neḥâr*. Pratik astronomiyle ilgili olup tek nüshası Ambrosiana'da (nr. 281 E) kayıtlıdır (Sezgin, VI, 231). 6. *Kitâbü Bulûḡi'l-ümniyye fî mâ yete'allaḡ bi-tulû'î's-Şî'ra'l-yemâniyye*. İbn Yûnus'un, ayın zodyağın herhangi bir burcunda iken Sirius yıldızının doğuşundan çıkarılabilecek gizli anlamlar ve kehanetler hakkında kaleme aldığı ünlü astrolojik eseridir (Manchester John Rylands Library, nr. 927 [916]; Gotha Forschungsbibliothek, nr. A 1459; Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Mecâmîf, nr. 289). 7. *'Amelü şüreyyâ yûkadü fiha'snâ 'aṣera ḡandilen fe-küllema meẓat sā'atün mine'l-leyl ta'îfa minhâ ḡandilün*. On iki kandilli avize saati üzerine yazılan ve Luvîs Şeyho tarafından *el-Meşriḡ*'ta ya-

yımlanan bu risâle (Sezgin, VI, 231) İbn Yûnus'a nisbet edilmektedir; ancak Yûnus el-Usturlâbî'ye ait olma ihtimali de vardır (*DSB*, XIV, 580). Bu saat düzeneğinde güneş batımıyla bütün lambalar yakılmakta ve on iki saat süreyle her saat başı birinin yağı tükenip sönmektedir (Kennedy – Ukashah, LX [1969], s. 543-545). 8. *Kitâbü'z-Zil*. Kotojanjant cetvellerine dairdir. İbn Yûnus'a namaz vakitleri hakkında bir şiir de nisbet edilmektedir (Dârü'l-kütübi'l-Misriyye, Mîkât, nr. 181).

BİBLİYOGRAFYA :

Sâid el-Endelüsî, *Ṭabaḡâtü'l-ümem*, Beyrut 1985, s. 149-150; İbnü'l-Kiftî, *İḡbârü'l-ülemâ'* (Lippert), s. 230-231; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 420, 429-431; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1390/1971, IV, 232-233; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 156-157; Suter, *Die Mathematiker*, s. 77-78; Brockelmann, *GAL*, I, 255-256; *Suppl.*, I, 400-401; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960, s. 130-156; Sezgin, *GAS*, VI, 136-137, 228-231; VII, 173; David A. King, "İbn Yûnus", *DSB*, XIV, 574-580; a.mlf., "İbn Yûnus' Very Useful Tables for Reckoning Time by the Sun", *Archive for History of Exact Sciences*, X, Heidelberg 1973, s. 342-394; a.mlf., "İbn Yûnus on Lunar Crescent Visibility", *Journal for the History of Astronomy*, XIX/3, Cambridge 1988, s. 155-168; a.mlf., "İbn Yûnus", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Dordrecht 1997, s. 438-439; Zirikî, *el-A'lâm* (Fetullah), IV, 298; İzmîrî İsmâil Hakkı, "İbn Yûnus ve İbnü'l-Heysem", *DİFM*, I/4 (1926), s. 45-48; E. S. Kennedy – W. Ukashah, "The Chandelier Clock of Ibn Yûnis", *ISIS*, LX (1969), s. 543-545; B. R. Goldstein, "İbn Yûnus", *EP* (İng.), III, 969-970.



MUAMMER DİZER

İBN YÛNUS, Kemâleddin

(كمال الدين ابن يونس)

Ebü'l-Feth (Ebü İmrân)
Kemâlüddîn Mûsâ b. Yûnus
b. Muhammed el-Mevsilî el-Ukaylî
(ö. 639/1242)

Çok yönlü âlim.

5 Safer 551 (30 Mart 1156) tarihinde Musul'da doğdu. İlk tahsilini devrin ileri gelen fakihlerinden olan babasından gördü. Yahyâ b. Sa'dûn el-Kurtubî ve çeşitli âlimlerden Arapça, fıkıh ve hadis okudu. 571'de (1175) Bağdat'a gitti; Nizâmiye Medresesi'nde müfîd olan Sedîdüddin es-Silmâsî ile Radiyyüddin el-Kazvinî'den fıkıh, usûl-i fıkıh ve hilâfiyat, Kemâleddin el-Enbârî'den dil ve edebiyat, Şerefeddin et-Tûsî'den matematik dersleri aldı. Bu arada diğer bazı hocalardan tarih, felsefe, mûsiki, astronomi, kimya, simya, fizik

ve tıp öğrenerek 575 (1179) yılı civarında Musul'a döndü. Sohbetlerinde bulunan İbn Hallikân ve İbn Ebû Usaybia gibi çağdaşı müelliflerin hakkında verdikleri bilgilere göre henüz genç denilecek bir yaşta iken pek çok ilim dalında (İbn Hallikân'a göre yirmi dört, Zehebî'ye göre on dört) söz sahibi oldu ve kısa sürede tanındı. Babasının 576'da (1180) vefatı üzerine Zeynüddin Ali Küçük Mescidi'nde onun yerine geçti ve burası, uzun süre ders vermesinden dolayı ona nisbetle el-Medresetü'l-Kemâliyye adıyla anılmaya başlandı. Aynı şekilde zamanın ileri gelen fakihlerinden ağabeyi İmâdüddin Ebû Hâmid'in 608 (1211) yılında ölmesinden sonra Medresetü'l-Alâiyye'de onun yerini aldı; arkasından yeni açılan el-Medresetü'l-Kâhiriyye'ye, 620 (1223) yılında da Bedreddin Lü'lü'ün kurduğu el-Medresetü'l-Bedriyye'ye müderris oldu. Sonuncu görevinde iken 14 Şaban 639 (17 Şubat 1242) tarihinde vefat etti.

İlgilendiği her ilimde uzman sayılacak kadar geniş bilgiye sahip olan İbn Yûnus'un pek çok dalda talebesi vardı. Ayrıca ondan dönemin tanınmış âlimleri de faydalanmıştır. Meselâ Teâsif diye tanınan ve Nasîrüddin-i Tûsî ile geometriye dair tartışmalarda bulunan Alemüddin Kaysâr b. Abdülganî, matematik bilimlerinde büyük bir üstat sayıldığı halde Musul'a gidip onunla birçok kitabı müzakeret etmiştir. Esîrüddin el-Ebherî de çeşitli eserler yazdığı ve şöhretinin zirvesinde olduğu bir zamanda Musul sarayında himaye görürken (625/1228) onun yanında müdlik yapmış ve kendisinden ders almıştır. Öte yandan özellikle matematik ve astronomide o dönemin en çok başvurulan şahsiyeti olduğu için Bağdat, Halep ve Endülüs'teki bazı âlimlerle Alman İmparatoru II. Friedrich de bu ilimlerde karşılaştıkları meseleleri mektupla ona sormuşlardır. Abdüllatif el-Bağdâdî'nin 585 (1189) yılında Musul'a gittiğinde onu kimya ile uğraşırken gördüğü ve hakkında, "Kemâleddin b. Yûnus'u riyâziyyât, fıkıh ve felsefî ilimlerde iyi buldum; ancak aklını ve vaktini kimya deneylerine adanmış, başka her şeyi küçümser hale gelmiş" dediği bilinmektedir. Ondan hem Şâfiîler hem Hanefîler fıkıh okurken yine nakledildiğine göre yahudilerle hristiyanlar da Tevrat ve İncil okumuşlardır.

Eserleri. İbn Yûnus, hemen her ilim dalında yoğun birikime sahip olmasına rağmen fazla eser yazmamıştır. Günümüze ulaşan başlıca eserleri şunlardır: 1. *Şerhu Risâle fîmâ yahtâcü ileyhi's-*

şâni' min a'mâli'l-hendese. Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin eseri üzerine yapılmış bir şerhtir (Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Ktp., nr. 5357/130). 2. *Risâle fi beyâni mukaddimeteyn mühmeleteyn istâ-melehümâ Ebüllüniyûs fi evâhîri'l-makâleti'l-ûlâ min Kitâbi'l-Mağrûât.* Pergeli Apollonios'un *Konika'sı* hakkındadır (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 291^b-293^a; Oxford Bodleian Library, Thurst, nr. 713/4, vr. 78^a-79^a; nr. 3973/3, vr. 52^a-52^b). 3. *Risâle fi'l-burhân 'ale'l-mukaddimeti'l-letî ehmelehâ Erşimîdis fi kitâbihî fi tesbî'i'd-dâ'ire ve keyfiyeti ittihâzi zâlike.* Archimedes geometrisi üzerinedir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 218^b-220^a; TSMK, III. Ahmed, nr. 3342/5; Oxford Bodleian Library, Thurst, nr. 3970/3, vr. 128^b-129^a). 4. *Risâle fi'stihrâci deķâ'îķi ĩuşaşî iĥtilâfi manzarî'l-kamerî'l-müs-tâ'mele fi'l-Mecisîfi* (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 293^b-294^b). 5. *Mes'âl sü'ilet 'ani'l-'allâme Kemâlüddîn ma'a cevâbâtihâ.* İbn Yûnus'un kendisine sorulan cebir ve geometriye dair sorulara verdiği cevaplardan ibarettir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 285^b-290^b). 6. *Mes'ele ilâ Kemâlidîn Mûsâ b. Yûnus ilâ Mevsîl min Endelüs sene 584 ve cevâbuhû 'aleyhâ.* Geometri konusunda Endülüs'ten yöneltilen sorulara verdiği cevaplardır (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706, vr. 217^a-218^b). Müellifin ayrıca geometri konusunda adı bilinmeyen bir risâlesi vardır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1502/17, vr. 270^{a-b}; Berlin Staatsbibliothek, nr. 6008; Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2467/15).

İbn Yûnus'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Keşfü'l-müşkilât ve izâhu'l-mu'ḍlât (tefsir), Müfredâtü elfâzi'l-Kânûn li'bn Sînâ, 'Uyûn-ü'l-mantîķ, el-Esrârü's-sultâniyye fi'n-nücum ve Luġa fi'l-ĥikme.* İbn Ebû Usaybia *Gunyetü'l-fakih fi şerĥi'l-Tenbih li-Ebi İshâķ eş-Şirâzi* adlı kitabın ona ait olduğunu söylemekteyse de (*'Uyûn-ü'l-enbâ*, I, 308) bu eser Zehebî'nin de belirttiği gibi (*Târîhu'l-İslâm*, s. 88-89; ayrıca bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 489) oğlu Şerefeddin Ahmed'e aittir ve bu husus, eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının (Serez, nr. 1066; Ayasofya, nr. 1217, 1218) I. cildinin başındaki kayıttan açıkça anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 172; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûn-ü'l-enbâ*, Kahire 1299/1882, I, 306-308; II, 204; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 311-318; İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-câmi'a*,

Bağdat 1351/1932, s. 149; Ebû'l-Fidâ, *Târîh*, II, 177-178; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 621-630*, s. 88-89; a.e.: *sene 631-640*, s. 432; a.mlf., *A'lamü'n-nübelâ*, XXIII, 85-87; Safedî, *el-Vâfi*, TSMK, III. Ahmed, nr. 2920, XXVI, vr. 151^b-153^a; Sübkî, *Ṭabakât*, V, 158-162; İsnevî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 1272; Delcî, *el-Felâke ve'l-meflûkûn*, Kahire 1322, s. 84; İbn Kâdî Şühbe, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*, Süleymaniye Ktp., Turhan Valide Sultan, nr. 235, vr. 58^b; *Keşfü'z-zunûn*, I, 489; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 206-207; Suter, *Die Mathematiker*, s. 140-142; Brockelmann, *GAL*, I, 400, 850, 859; Sarton, *Introduction*, II/2, s. 600; Kadri Hâfiz Tükân, *Türâşü'l-'Arabî'l-'İlmî fi'r-riyâziyyât ve'l-felek*, Beyrut, ts. (Dârü's-şark), s. 394-399; Sezgin, *GAS*, V, 141, 324; VII, 402-403; Abdülkerîm-i Müderris, *Dânişmendân-ı Kürd der Hîdmet-i 'İlm u Dîn*, Tahran 1349 hş., s. 444-445; Ramazan Şeşen, *Nevâdir-ü'l-maĥṭûṭât il-'Arabîyye fi mektebâti Türkiyye*, Beyrut 1975, I, 205-206; a.mlf., *Salâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti*, İstanbul 1983, s. 273, 294, 370-372, 378; a.mlf., *Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 420-421, 427; Zirikî, *el-A'lam* (Fethullah), VII, 332; I. Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam toward the Ancient Sciences" (ed. M. L. Swartz), New York 1981, s. 185-215; Seyyid Ca'fer Seccâdî, "İbn Yûnus", *DMBİ*, IV, 150-151.

RAMAZAN ŞEŞEN

İBN YÛNUS, Tâceddin

(bk. MEVSİLİ,
Abdürrahim b. Muhammed).

İBN ZAFER

(ابن زفر)

Ebû Abdillâh Hüccetüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Muhammed es-Sıkkîlî el-Mekkî (ö. 565/1170 [?])

Dil, edebiyat ve tefsir âlimi.

497 (1104) yılında Sicilya'da doğdu. Bazı kaynaklarda Ebû Ca'fer (Yâkût, XIX, 48; Süyûtî, I, 142), bazılarında Ebû Hişâm (Fâsî, II, 344) künyesiyle de anılır. Çocuk denemek yaşta iken ailesi Mekke'ye göç etti. İbn Zafer, ilk eğitimini burada aldıktan sonra tahsiline devam etmek için Mısır'a gitti. Mısır'da ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Daha sonra Endülüs'e gitmek üzere yola çıktı. Tunus'un Mehdiye şehrinde iken şehir Normanlar tarafından istilâ edildi (543/1148). Bir süre sıkıntı içinde yaşadı ve ardından Sicilya adasına geçti. *Sülvânü'l-muâṭâ'* adlı eserini 554'te (1159) burada tamamladığına bakılarak Sicilya'da uzun süre kaldığı söylenebilir. Ancak İbnü'l-Kiftî, onun Sicilya'ya 554 (1159) yılında döndüğünü söyler. Bu bil-

gi doğru ise Sicilya'ya gelmeden önce Tunus'ta ve muhtemelen Mehdiye'de daha uzun süre ikamet etmiş olmalıdır.

İbn Zafer, Sicilya'dan ayrıldıktan sonra Mısır üzerinden Halep'e giderek el-Medresetü'l-Asrûniyye'ye yerleşti. Halep'te meydana gelen Şii-Sünnî çatışması sırasında kendi yazdıkları da dahil bütün kitaplarını kaybetmesi üzerine buradan ayrılıp Hama'ya gitti. Hama'da iyi karşılanan ve itibar gören İbn Zafer'e, Nüreddin Mahmud Zengî tarafından maaş bağlandı. Kaynakların birçoğunda vefat tarihi 565 (1170) olarak kaydedilmiştir. İbnü'l-Kıftî (567-568/1172-1173), Kutbüddin el-Halebî (570-580/1175-1184) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (567-598/1172-1202) verdikleri ölüm tarihleri birbirinden oldukça farklıdır. Süyûtî, İbn Zafer'i kendi halinde zühd ve takvâ sahibi sâlih bir kimse olarak niteler.

İbn Zafer'in hocaları ve öğrencileri hakkında yeterli bilgi yoktur. Dâvûdî, onun Ebû Tâhir es-Silefî ile (ö. 576/1180) *Sünen-i Tirmizî* şârihi Ebû Bekir Muhammed b. Arabî'den (ö. 543/1148) hadis rivayet ettiğini söyler (bk. *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 246). İbn Hallikân, İbn Zafer'in *el-Makâmât* şerhinin baş tarafında *el-Makâmât*'i bizzat müellifi Harîrî'den okuyan Silefî'den öğrendiğini ifade eden bir kayıt gördüğünü yazdıktan sonra Silefî'nin Basra'da Harîrî ile karşılaştığı, ancak onu beğenmeyerek geri döndüğü şeklindeki bir rivayeti de ilâve eder (*Vefeyât*, IV, 396). İbn Hallikân'ın verdiği bu iki çelişkili bilgiyi yorumlamak oldukça zordur. İbn Zafer'in öğrencileri arasında başta oğlu olmak üzere Ebü'l-Mehâsin Ömer b. Ali el-Kureşî, Ebü'l-Mevâhib b. Basrî ile Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî zikredilmektedir.

Eserlerinden çok yönlü ve verimli bir âlim olduğu anlaşılan İbn Zafer özellikle nahiv ve dil sahalarındaki derin bilgisiyle tanınmıştır. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinin ezberinde olduğunu söyleyen Ebü'l-Yümn el-Kindî ile Hama'da giriştiği nahiv ve dil münazaraları onun bu alanda bir otorite olduğunu göstermektedir. Bazı kaynaklarda rastlanan şiirleri anlam bakımından zengin, sanat yönünden başarısızdır. Çoğu hikemiyata dair olan bu şiirlerde İbn Zafer'in, başta İbnü'l-Mukaffa' olmak üzere eski ediplerin hikmetli sözlerinden yaptığı iktibasları başarıyla kullandığı görülmektedir.

Eserleri. İbn Zafer'in tefsir, fıkıh, lugat, hikâye, mev'iza, gramer ve mantık alan-

larında telif ettiği otuzu aşkın eserin pek azı günümüze ulaşabilmiştir. Başlıca eserleri şunlardır: 1. *Sülvânü'l-mu'tâ' fi 'udvâni'l-etbâ'*. İbn Zafer'in 554'te (1159) Sicilya'da tamamlayıp dostu Emîr Ebû Abdullah Muhammed b. Ebü'l-Kâsım el-Kureşî'ye ithaf ettiği eser her birine "sülvâne" (nazar boncuğu) adı verilen beş bölüme ayrılmıştır. Tevekkül, teselli, sabır, rızâ ve zühde dair konuların işlendiği eser İbnü'l-Mukaffa'ın *Kelîle ve Dimne*'de kullandığı üslûpla kaleme alınmıştır. Eserde hükümdarın ve maiyetinde bulunan devlet adamlarının halkla ilişkilerine, ahlâk ve davranışlarına dair bazı bilgiler ve İran mitolojisiyle Fars hükümdarları hakkında birtakım hikâyeler de yer almaktadır (Leylâ Hasan Sa'deddin, s. 329). Mısır (1278), Tunus (1279) ve Beyrut'ta (1300) yayımlanan eser Amari Michele tarafından İtalyanca'ya tercüme edilmiştir (Floransa 1851), bu tercümeden yapılan İngilizce çevirisi de yayımlanmıştır (London 1852). Eserin tahkikli neşri Ebû Nehle Ahmed b. Abdülmecîd (Kahire 1979) ve Muhammed Ahmed Demec (Beyrut 1416/1995) tarafından gerçekleştirilmiştir. Şeyhülislâm Halilefendizâde Mehmed Said Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesi de basılmıştır (İstanbul 1285). Tâceddin Ebû Abdullah Abdullah b. Ali es-Sincârî (ö. 799/1396) tarafından manzum hale getirilen eserin Nizâmeddin eş-Şâmî bazı ilâve ve değişikliklerle *Riyâzü'l-mülûk fi riyâzâtî's-sülûk* adıyla Farsça'ya çevirmiştir. Bu çevirinin bir nüshası Kütahya'da Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1897). Eserin müellifi tarafından kaleme alınan zeylinin (*et-Tezyîl 'alâ Sülvânü'l-mu'tâ'*) yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 12738). 2. *Enbâ'ü nucebâ'i'l-ebnâ'* (*Çurerü'd-dürer fi nucebâ'i'l-evlâd [fi nucebâ'i'l-ebnâ']*). Ünlü şahsiyetlerin biyografileriyle bazı edebî konulardan bahsetmekte olup Kahire'de basılmış (1315, 1322), ayrıca İbrâhim Yûnus tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kahire 1991). 3. *Hayrû'l-bişer bi-hayri'l-beşer*. Hz. Peygamber'in nübüvvet alâmetlerinden bahseden eser Kahire'de yayımlanmış (1280), tahkikli neşri Abdülhafız Fergalî ve Ali el-Karanî tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1990). 4. *İbhâmü'l-ğavvâş fi İhâmi'l-havâş fi beyâni ğalati'l-Harîrî*. Harîrî'nin *Dürretü'l-ğavvâş fi evhâmi'l-havâşş*'ına reddiye, tashih ve ilâve niteliğinde olan eser, *el-Hâşiye 'alâ Dürretü'l-ğavvâş ve er-Red 'ale'l-Harî-*

rî fi Dürretü'l-ğavvâş adlarıyla da anılır. İbn Berrî'nin hâşiyesiyle birlikte Ahmed Tâhâ Hasaneyn Sultan tarafından tahkik edilerek *Havâşî İbn Berrî ve İbn Zafer 'alâ Dürretü'l-ğavvâş fi evhâmi'l-havâş li'l-Harîrî* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1411/1990). Eseri ayrıca Abdülhafız Fergalî ve Ali el-Karanî *Dürretü'l-ğavvâş, şerhuhu ve havâşihâ ve tekmeletühâ* adlı eserin içinde ve yine İbn Berrî'nin hâşiyesiyle birlikte (s. 722-834) tahkik ederek yayımlamışlardır (Kahire 1417/1996). 5. *Yenbû'u'l-hayât fi tezkiri'z-Zikri'l-Hakîm*. Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri olup müellif bu eserini Halep'te ikamet ettiği yıllarda kaleme almıştır. Değişik ciltlerine ait nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır (bk. Brockelmann, *GAL*, I, 352; *Suppl.*, I, 596). 6. *Şerhu (ğaribi)'l-Makâmât*. Harîrî'nin eserinin şerhi olup *et-Tenkih 'alâ mâ fi'l-Makâmât mine'l-ğarib* adıyla da anılır (nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 487). 7. *Zâdü'l-mülûk el-Muzafferî fi'l-mu'tekâdât ve'l-İbâdât* (*el-Mektebetü'l-Ezheriyye*, nr. 3/48). (İbn Zafer'in diğer eserleri için bk. İbn Zafer, *Sülvânü'l-mu'tâ'*, neşreden giriş, s. 45-49; Yakût, XIX, 48-49; Safedî, I, 142; Dâvûdî, II, 245-246; Amari Michele, s. 666-667).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zafer, *Sülvânü'l-mu'tâ' fi 'udvâni'l-etbâ'* (nşr. Muhammed Ahmed Demec), Beyrut 1416/1995, neşreden giriş, s. 9-80; a.mlf., *Hâşiyetü İbn Zafer 'alâ Dürretü'l-ğavvâş* (nşr. Ahmed Tâhâ Hasaneyn Sultan, *Havâşî İbn Berrî ve İbn Zafer 'alâ Dürretü'l-ğavvâş* içinde), Beyrut 1411/1990, neşreden giriş, s. 18-75; a.e. (nşr. Abdülhafız Fergalî – Ali el-Karanî, *Dürretü'l-ğavvâş ve şerhuhu ve havâşihâ ve tekmeletühâ* içinde), Beyrut 1417/1996, s. 722-834; Yakût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XIX, 48-49; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 74-76; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 395-397; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XX, 522-523; Safedî, *el-Vâfi*, I, 141-142; Fâsî, *el-İkdü's-semîn*, II, 344-348; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 371-372; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 142-143; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 245-248; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 233-234; Keşfü'z-zunûn, I, 101, 171, 261, 707, 741; II, 998, 1723, 1788, 2052; Amari Michele, *el-Mektebetü'l-'Arabiyetü's-Şıkilliye*, Leibzig 1857, s. 666-667; Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât*, VIII, 34; Serkîs, *Mu'cem*, I, 149; Brockelmann, *GAL*, I, 352, 431-432; *Suppl.*, I, 487, 595-596; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, V, 398-402; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin*, II, 559; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 477; Leylâ Hasan Sa'deddin, *Kelîle ve Dimne fi'l-edebî-'Arabî*, Amman, ts. (Mektebetü'r-risâle), s. 329-334; Abdülhamîd Hâciyât, "Nazariyyetü İbn Zafer eş-Şıkillî fi ahlâki'l-mülûk min hilâli Kitâbi Sülvânü'l-mu'tâ'", *Evrâk*, sy. 5-6, Madrid 1982-83, s. 43-50; "İbn Zafer", *İA*, V/2, s. 837; U. Rizzitano, "İbn Zafer", *EJ²* (İng.), III, 970.



İBN ZÂFİR

(bk. ALİ b. ZÂFİR).

İBN ZAHİRE

(ابن ظهيرة)

VIII-X. (XIV-XVI.) yüzyıllarda yaşayan,
Benî Mahzûm'a mensup
birçok âlimin yetiştiği bir aile.

Mekke asıllı olan aile İbn Zuheyre olarak da anılır. Daha sonra bazı fertleri Mısır ve Şam bölgelerine giderek yerleştiler. Ancak çoğu Mekke kadılığındaki görevleriyle tanınır.

Ebû Hâmid Cemâleddin Muhammed b. Abdullah b. Zahîre el-Kureşî el-Mahzûmî el-Meklî (ö. 817/1414). 751 yılı Ramazan bayramında (2 Aralık 1350) Mekke'de doğdu. İlk öğreniminden sonra Hafîl b. İshak el-Cündî, Takıyyüddin el-Harâzî, İzzüddin İbn Cemâa, Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî ve diğer bazı âlimlerden başta *el-Muvaţta'*, *Şahîh-i Buĥârî*, İbn Mâce'nin *es-Sünen'i* ve Şâfiî'nin *el-Müsne'd'i* olmak üzere önemli hadis kaynaklarını ve Cemâleddin el-Ümyûtî, İbn Arafe, İbn Abdülber es-Sübkî, Zeynüddin el-İrâkî gibi âlimlerden fıkıh okudu. Daha sonra Kahire, İskenderiye, Dımaşk, Halep, Humus, Kudüs ve Ba'lebek'e giderek buralarda hadis, fıkıh, fıkıh usulü, Arap edebiyatı, tarih ve şiir konularında bilgisini arttırdı; bilhassa hadis ve fıkıh alanlarında icâzet aldı. 770'te (1369) Mekke'ye döndü ve kırk yıl süreyle Mücâhidiyye, Gıyâsiyye, Resûliyye gibi medreselerde öğrenci yetiştirdi; bunların arasında Takıyyüddin el-Fâsî ile İbn Hacer el-Askalânî özellikle anılması gereken isimlerdir. Bu arada fetva makamına getirildi ve Tâif, Liye, Zehrân, Yemen dolaylarından kendisine gelen pek çok kimseye fetva verdi. Hicaz bölgesinin başlıca Şâfiî âlimi olması sebebiyle bu mezhep mensuplarının "âlimü'l-Hicâz" dedikleri Ebû Hâmid, 800 (1398) yılında Mekke kadılığına getirildiyse de bir süre sonra azledildi. Ancak 806 Zilhiccesinde (Haziran-Temmuz 1404) aynı makama tekrar getirildi. Hayatının sonuna kadar bu görevden birkaç defa azledilip yeniden tayin edildi; bunun yanında hitabet ve hisbe görevlerini de yürüttü. 16 Ramazan 817 (29 Kasım 1414) tarihinde vefat eden Ebû Hâmid İbn Zahîre'nin bilinen eserleri, Abdülgaffâr el-Kazvî'nin *el-Hâvî's-şâgîr*'inin alışverişi bahsinden vesâyâ bölümüne kadar olan kısmı için yazdığı *Şerĥu'l-Hâvî* ile Zehrânîlar ve Adenliler'in

sorduğu soruların cevaplarını içeren risâleleridir.

Ebû'l-Berekât Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Zahîre el-Mahzûmî el-Meklî (ö. 820/1417). 765 (1364) yılında Mekke'de doğdu. İlk öğreniminden sonra Kadı İzzeddin İbn Cemâa'nın derslerine devam etti; anne tarafından dedesi olan Şehâbeddin Ahmed b. Zahîre'den ders aldı ve Kemâleddin İbn Habîb'den hadis dinledi. Daha sonra Selâhaddin b. Ebû Ömer, İbn Ömeyle, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr ve diğer bazı hocalardan hadis rivayeti için icâzet alarak bu konuda ders vermeye başladı; Necmeddin İbn Fehd gibi şahısların onun ders halkasında bulunduğu bilinmektedir. İlmî meşguliyetinin yanında dedesi Şehâbeddin Ahmed'e vekâleten Mekke'nin hisbe işlerini de yürüttü. Bir ara gittiği Mısır'dan geri döndüğünde (808/1405-1406) Kadı Ebû Hâmid Muhammed b. Zahîre adına Mekke kadı nâibliğine ve hisbeyi yürütme görevlerine tayin edildi; fakat bir süre sonra Ebû Hâmid onun yerine oğlu Muhibbüddin'i getirince aralarındaki iyi ilişkiler bozuldu. Ardından Ebû Hâmid makamından alınıp 812 (1409) yılında iade edildikten sonra Ebû'l-Berekât'ı yeniden görevlendirdi (Fâsî, II, 288-289; İbn Hacer, VII, 246-247); Ebû Hâmid'in ölümünden sonra ise Mekke kadılığını, dergâhlar ve vakıfların yönetimini üstlendi. Fakat kadı nâibi Muhibbüddin ile aralarındaki rekabet sebebiyle 818'de (1415) bütün görevlerinden uzaklaştırıldı; ertesi yıl geri getirildiyse de kâdikudâtın gayretleriyle tekrar azledildi ve bir yıl sonra da vefat etti. Kaynaklarda herhangi bir eserine rastlanmamıştır.

Ebû's-Saadât Muhammed b. Ebû'l-Berekât Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Ali b. Zahîre (ö. 861/1457). 795 (1393) yılında Mekke'de doğdu. Ebû'l-Berekât İbn Zahîre'nin oğludur. İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra Gıyâseddin Kılânî, Ebû Hâmid İbn Zahîre ve İbnü'l-Cezerî'den fıkıh okudu. Usul ve akaid gibi konuları Ebû Abdullah el-Vânûĝî ve o sıralarda Mekke'de mücâvir bulunan Bisâtî'den öğrendi. Başta İbn Hacer el-Askalânî olmak üzere ünlü muhaddislerden hadis dinledi. Nüreddin el-Heysemî ve İbnü'l-Mülakkın gibi hocalardan icâzet aldı. 812'de (1409) babasının yerine Mekke kadılığına, 820'de (1417) hatipliğe, iki yıl sonra da bunlara ilâveten Mescid-i Harâm nezâretine ve hisbe idaresinin başına getirildi. Bu görevler sırasında bazan azledilip tekrar tayin edildi. 827'de

(1424) Kahire'ye giderek bazı resmî görevlerde bulunduktan sonra Mekke'ye döndü ve yine birkaç defa kadılığa getirilip uzaklaştırıldı. 846 yılı Rebûlevvel ayında (Temmuz 1442) Mekke kadılığından ayrıldı. Medine'ye giderek fıkıh, usul ve diğer dinî ilimleri okuttu. 861 yılı Safer ayında (Ocak 1457) vefat ettiği zaman Mekke kadısı idi (Sehâvî, IX, 214-216). Ebû's-Saadât İbn Zahîre'nin kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: *Tekmiletü Şerĥi'l-Hâvî* (hocası Ebû Hâmid İbn Zahîre'nin *Şerĥu'l-Hâvî*'sine yazılmış bir tekmiledir); *Ta'lik 'alâ Cem'î'l-cevâmî'* (Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair eseri üzerine yazılmış açıklamalardan ibarettir); *el-Menâsik*; *Zeyl 'alâ Tabakâti'l-fukahâ'* (Sübkî'ye ait eserin zeylidir).

Ebû't-Tayyib Muhibbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (ö. 885/1480). 825 (1422) yılında Mekke'de doğdu. Ebû's-Saadât İbn Zahîre'nin oğludur. İlk öğreniminden sonra İbnü'l-Cezerî'nin derslerine devam etti. Takıyyüddin el-Makrîzî ve Takıyyüddin İbn Fehd gibi hocalardan hadis dinledi ve bir kısmından icâzet aldı. Fıkıh konusunda babasından ve Kemâleddin el-Asyûtî'den faydalandı (Sehâvî, II, 190-191). Meânî, beyân, kelâm ve tasavvuf gibi çeşitli ilimlere tahsil edip 839'da (1435-36) Makrîzî, Yahyâ b. Muhammed el-Maĝribî, Alemüddin Ahmed el-Ahnâî ve Ebû'l-Kâsım Muhibbüddin en-Nüveyrî gibi devrin önde gelen âlimlerinden icâzet aldı. 847 (1443) yılında babasına niyâbeten, onun ölümü üzerine de asâleten Mekke kadısı oldu. Bir süre sonra azledildiyse de ardından Mescid-i Harâm nezâreti ve Cidde kadılığı da uhdesine verilerek tekrar Mekke kadılığına getirildi. Daha sonra bu vazifelerden yine azledildi ve ölümüne kadar resmî görevlerden uzak olarak öğretim ve fetva ile meşgul oldu. Kendisini gördüğünü belirten Sehâvî onun, amcazadesi Fahreddin b. Ebû Bekir'in hac ve umredeki noksanlıklardan dolayı kesilmesi gereken kurbanlara dair risâlesine bir red-diye yazdığını söyler (*ed-Dav'ü'l-lâmi'*, II, 191).

Ebû Hâmid Cemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali b. Zahîre el-Kudsî (ö. 888/1483). 820 (1417) yılında Kudüs'te doğduğu (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 40) ve 843'te (1439-40) Kahire'ye giderek hayatının sonuna kadar Mısır ve Kahire'nin tarih-coğrafyası üzerine eser yazmakla uğraştığı sanılmaktadır. *el-Fezâ'ilü'l-bâhire fi meĥâsini Mısr ve'l-Kâhire* adlı eser (nşr. Mustafa es-Sekkâ-

Kâmil el-Mühendis, Kahire 1969) ona nisbet ediliyorsa da (Brockelmann, *GAL*, II, 52, 164; *Suppl.*, II, 40) bu nisbet kesin değildir (aş. bk.; *el-Fezâ'ilü'l-bâhire*, Kâmil el-Mühendis'in girişi, s. dâl, hâ).

Ebû Bekir b. Ali b. Ebü'l-Berekât Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Kureşî el-Mekkî (ö. 889/1484). 838'de (1435) Mekke'de doğdu. Ebü'l-Berekât İbn Zahîre'nin torunudur. İlk öğreniminden sonra özellikle amcası Ebü's-Saâdât ile Ebü'l-Feth İbnü'l-Merâgî ve Takyyüddin İbn Fehd'den hadis dinledi. Ayrıca Zeynüddin ez-Zerkeşî, İbnü'l-Furât, İbn Hacer el-Askalânî ve Makrîzî'den hadis rivayeti konusunda icâzet aldı. Fıkıh, Arap edebiyatı, meânî ve beyân gibi ilimlerde kardeşi Ömer b. Ali'den istifade etti. 858'de (1454) Mekke'de İbnü'l-Hümâm'ın ders halkasına katıldı. 862 (1458) yılında Mısır'a gitti ve burada Sâlih b. Ömer el-Bulkinî, İbnü'd-Deyrî, İzzeddin el-Hanbelî'den hadis, Muhammed b. Muhammed el-Merzûk ve diğer önde gelen hocalardan fıkıh usulü öğrendi. Kendisini 871'de (1466-67) Mekke'de gördüğünü belirten Sehâvî özelliklerinden, hocalarından ve okuduğu metinlerden geniş şekilde bahsetmektedir (*ed-Dev'ü'l-lâmî*, XI, 58-61). Mekke'de Mescid-i Harâm'da hatiplik, bir kısım vakıfların murakabesi ve Cidde kadılığı gibi görevlere getirilen Ebû Bekir İbn Zahîre Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'da ailesinin diğer fertlerinin yanına gömüldü.

Eserleri. 1. *Günyetü'l-fakîr fî hükmi haccî'l-ecîr*. Hacca gidemeyen kimsenin yerine bedel göndermesi konusunu işleyen eserin bir nüshası Paris Bibliothèque Nationale'deki bir mecmua içinde bulunmaktadır (De Slane, s. 668). 2. *Kifâyetü'l-muhtâc ile'd-dimâ'i'l-vâcibe 'ale'l-mu'temir ve'l-hâc*. Umre yahut hac yapan kişinin kesmesi gereken kurbanlarla ilgili olan eserin bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te (Ahlwardt, III, 477), diğer bir nüshası Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de (Hidviyye, nr. 266/3) kayıtlıdır. 3. *Bulâgu's-sü'l fî başî Ravzati'r-Resûl* (Sehâvî, XI, 59; *Keşfü'z-zunûn*, I, 254).

Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mahzûmî el-Mekkî (ö. 891/1486). 825 (1422) yılında Mekke'de doğdu. Ebû Bekir İbn Zahîre'nin kardeşidir. İlk öğreniminden sonra amcası Kadî Ebü's-Saâdât İbn Zahîre, Ahmed b. İbrâhim el-Mürşidî ile Muhammed b. Ali ez-Zemze-

mî, Ebü'l-Feth İbnü'l-Merâgî, Ebü'l-Ferec İbn Ayyâş, Şevâitî ve diğer bazı âlimlerden başta hadis olmak üzere çeşitli ilimleri öğrenerek hocalarının çoğundan icâzet aldı. İlmîni geliştirmek amacıyla 851 (1447) ve 853 (1449) yıllarında Kahire'ye gitti; her iki seyahatinde de birer yıldan fazla kalıp İbn Hacer el-Askalânî, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Şerefeddin Yahyâ el-Münâvî, Muhyiddin Kâfiyeci ve Süyûtî'nin babası Kemâleddin Ebû Bekir gibi hocalardan faydalandı. Daha sonra Mekke'ye dönerek buranın kadılığını yürüttü. Yaşadığı dönemde Hicaz'ın başta gelen âlimi sayılıyordu. 6 Zilkade 891 (3 Kasım 1486) tarihinde Mekke'de vefat etti. Yukarıda Cemâleddin İbn Zahîre'ye ait olabileceği söylenen *el-Fezâ'ilü'l-bâhire* adlı eser ona da nisbet edilmektedir.

Muhammed b. Ebü's-Suûd b. İbrâhim b. Zahîre (ö. 940/1534). Mekke'de doğmuş olması muhtemeldir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre Kansu Gavri zamanında Mısır'da suçsuz yere hapsedilmiş, Memlûkler'le Osmanlılar arasındaki savaşın başlangıcında hapiste bulunanlar tahliye edilirken kendi saliverilmemiş, ancak Kansu Gavri'nin ölümünden sonra Tomanbay tarafından serbest bırakılmıştır. Yavuz Sultan Selim Mısır'a vardığında ziyaretine gelen Muhammed b. Ebü's-Suûd'a ikram ve ihسانlarda bulundu ve ona Mekke'ye göndereceği sadakaları dağıtma görevini verdi. Hayatının sonuna kadar Mekke'de yaşayan Muhammed b. Ebü's-Suûd 940 (1534) yılında, İbnü'l-İmâd el-Hanbelî'ye göre ise 926'da (1520) vefat etti. Kaynaklarda *el-Ah̄bârü'l-müstefâde fîmen veliye Mekkete'l-Mükerrime min Âli Kâtâde* ve *Urcûzetü Câmî'ati'l-cevâhir fî ma'la'i'l-kevâkibi's-sâbite* adlı eserleri zikredilmektedir.

Muhammed Cârullah b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali b. Zahîre (ö. 960/1553 [?]). Mekke'de doğdu. Öğrenimi ve hocaları hakkında bilgi yoktur; ölüm tarihi de ihtilâfıdır. Abdüssâhib İmrân ed-Düceyfi onun 960 (1553) yılında (*A'lâmü'l-'Arab*, II, 227), Zirikî ise 986'da (1578) (*el-A'lâm*, VII, 269) öldüğünü söylerken diğerleri (meselâ bk. Serkîs, s. 150; Abbas el-Kummî, I, 345; Tebrîzî, VIII, 87) 960'ta (1553) hayatta olduğunu nakletmektedir. Mekke'de yaşadığı ve fetva vermekle görevlendirildiği bilinmektedir. *el-Câmî'u'l-la'îf fî fazli Mekke ve ehlihâ ve binâ'i'l-Beyti's-şerîf* (Kahire 1922, 1938, 1972, 1973; Beyrut 1399/1979; nşr. F. Wüstenfeld, *Ah̄bârü Mekkete'l-müşerreffe*, Göttingen

1275 hş., II. cildi) ve *Fazlü'l-İlmi's-şerîf ve ehlihî ve tâlibih ve mâ verede fihi mine'l-âyâtî'l-'azîme ve'l-ah̄bârî'l-kerîme ve'l-âşârî'l-cesîme* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Abdülkâdir, *Âfâku's-sekâfe ve't-türâş*, sy. 13, Dübey 1417/1996 içinde), s. 63-77) adlı eserler kendisine nisbet edilmektedir.

Ali b. Cârullah b. Ebü'l-Yümn Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 1010/1601). Mekke'de dünyaya geldi. Doksan yaşından sonra öldüğüne dair rivayet dikkate alınırsa 920 (1514) civarında doğduğu kabul edilebilir. Tahsil hayatı ve hocaları hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Fesahat ve belâgat konusunda etkileyici olduğu ve Haremeyn hatipliğinin yanında ders okuttuğu bilinmektedir. Abdurrahman el-Mürşidî, Şehâbeddin el-Hafâcî ve Abdülkâdir et-Taberî yetiştirdiği meşhur öğrencilerdendir. Ondan öğrendikleriyle emsallerini geçtiğini belirten Hafâcî hocasını saygı ve övgü ile anmaktadır (*Reyhânetü'l-elibbâ*, I, 440). Ali b. Cârullah'a nisbet edilen eserlerden yalnız *Fetâvâ İbn Zahîre* günümüze ulaşmıştır (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 213/2). Bunun dışında *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Tavzîh*, *Hâşiye 'alâ Şerhi İsâgüci li'l-Kâdi Zekeriyâ*, *Tezkire müfide* (*Tezkire Zâhiriyye*) ve *Reşfî's-şürbâtî's-seniyye min mezci elfâzi'l-Ecrûmiyye* adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir (*İzâhu'l-meknûn*, II, 542; *Hediyyetü'l-'ârifin*, I, 751).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zahîre, *Fezâ'ilü'l-bâhire fî mehâsinî Mısır ve'l-Kâhire* (nşr. Mustafa es-Sekkâ - Kâmil el-Mühendis), Kahire 1969, Kâmil el-Mühendis'in girişi, s. cim-hâ; Fâsî, *el-'İkdû's-semîn*, II, 53-59, 287-290; İbn Kadî Şühbe, *Tabakâtü's-Sâfiyye* (nşr. Abdülalîm Han), Haydarâbâd-Dekken 1400/1980, IV, 71; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, VII, 157-158, 246-247; Takyyüddin İbn Fehd, *Laḥzû'l-elhâz*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 252-253, 255, 267; Sehâvî, *ed-Dev'ü'l-lâmî*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), I, 88-99; II, 190-192; VIII, 93-95; IX, 77-78, 214-216; XI, 58-61, 105; Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 17-22, 167-168; *Keşfü'z-zunûn*, I, 254; II, 577; Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, I, 440; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 125, 350; VIII, 146; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, III, 150-151; De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1883-95, s. 668; Ahlwardt, *Verzeichniss*, III, 477; Serkîs, *Mu'cem*, I, 150; *İzâhu'l-meknûn*, II, 542; *Hediyyetü'l-'ârifin*, I, 751; Brockelmann, *GAL*, II, 52, 132, 164; *Suppl.*, II, 40; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, Tebriz, ts., VIII, 87; Zirikî, *el-A'lâm*, I, 23; V, 48; VII, 51, 269; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifin*, III, 68; IX, 274; X, 24, 221; XII, 50; Abdüssâhib İmrân ed-Düceyfi, *A'lâmü'l-'Arab fî'l-ulûm ve'l-fünûn*, Necef 1386/1966, II, 227;

Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1983, I, 345; M. Habîb el-Hîle, *et-Târîh ve'l-mü-errihûn bi-Mekke*, Mekke 1994, s. 88-90, 136, 192; Michail Cook, "Abû Hâmid al-Qudsî", *JSS*, XXVIII/1 (1983), s. 85-95; Ali Ekber Ziyâi, "İbn Zâhire", *DMBİ*, IV, 165-168.



RIZA KURTULUŞ

İBN ZÂKÛR

(ابن زكور)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Kâsım b. Muhammed b. Zâkûr
el-Fâsî el-Mağribî
(ö. 1120/1708)

E dip, şair, fakih ve tarihçi.

1076'da (1665) Fas şehrinde doğdu; tanınmış ailelerden İbn Zâkûr'a mensuptur. Dil, edebiyat, şiir, belâgat, tarih, fıkıh, hadis, usul, tıp, astronomi gibi çeşitli ilim dallarında zamanının meşhur âlimlerinden ders aldı. Bunlar arasında başta dil, edebiyat ve şiir üstadı Ebû Ali el-Yûsî olmak üzere Ebû İsâ Muhammed Mehdî el-Fâsî, Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî ve Fas Kadısı Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hârisî gibi âlimler sayılabilir. Daha sonra tahsilini ilerletmek, Tıtvân ve Cezayir'deki akraba kabirleriyle sâlih ve âriflerin türbelerini ziyaret etmek amacıyla seyahate çıktı. Merakeş'te Ebû'l-Abbas el-Attâr'dan İbn Sînâ'nın *el-Urcûze fi't-tıbb*'ini okuyup Tıtvân'da Ebû'l-Hasan Ali Bereke'nin, Cezayir'de Muhammed b. Muhammed b. Abdülmü'min el-Hasenî gibi âlimlerin ders halkalarına katıldı ve çeşitli icâzetler aldı. Bu seyahatlerin onun olgunlaşmasını, bilgi ve tecrübe kazanmasını büyük oranda etkilediği görülür. 20 Muharrem 1120'de (11 Nisan 1708) Fas şehrinde vefat etti.

Dindar bir kişiliğe, güçlü bir hâfızaya ve keskin bir zekâyaya sahip olan İbn Zâkûr on üç-on dört yaşlarında iken şiir söylemeye başlamış ve methiye, mersiye, gazel, zehriyyât, rebüyyât, mev'iza, ihvâniyyât gibi geleneksel formlarda ve müveşşah türünde, ayrıca bazı ilmi konuları açıkladığı didaktik tarzda birçok manzume kaleme almıştır. Çoğu hocaları ile evliyâ, meşâyih ve sâlih kişiler hakkında düzenlenmiş olan methiyelerinde mübalağaya kaçmış ve sunî sanatlarla yönelmişse de duygularındaki yoğunluk ve samimiyet daha ön planda görülür. Bu manzumelerinden hocası Ali Bereke için yazdığı en beğenilenlerinden biridir. Mersiyelerinde acıma ve yakınmadan ziyade kişinin erdemlerini dile getirmiş, derin tecrübe ve ruhî coşkudan

yoksun olan gazellerinde ise mânevî güzellikten çok fizikî güzellikleri tasvir etmiştir. Endülüs ve Mağrib şiirinde yaygın olan zehriyyât ve rebüyyâtta da canlı biçimde tabiat, kır, bahçe, çiçek ve baharı tanımlayan edebî sanatlarla dolu örnekler vermiştir. Zühud ve takva sahibi olmasına rağmen bazı şiirlerinde geleneğe uyarak hamriyyât ve nesibe de yer verdiği görülür. Şiirin geleneksel formlarını işlemekteki zayıflığını müveşşah türünde gösterdiği başarıyla kapatın İbn Zâkûr, Endülüs'ün en meşhur müveşşahlarına nazireler yazmış ve bunları güç anlaşılır edebî sanatlarla, tarihî telmihler ve göz alıcı tasvirlerle bezemiştir. Müveşşah türü şiirlerinde işlediği temalar gazel, medih ve tasvirdir. Hutbe ve mektuplarıyla bazı kitaplarının mukaddimelerinde seci zayıflığı ve kısmen rekâket bulunan sanatlı bir edebî üslup kullanmasına rağmen ilmî çalışmalarında yalın ve açık bir anlatım tarzı takip ettiği görülür.

Eserleri. 1. *Neşrû ezâhîri'l-bustân fi men ecâzenî bi'l-Cezâ'ir ve Tıtvân min fuzalâ'i'l-ekâbir ve'l-d'yân*. Cezayir ve Tıtvân'daki icâzet aldığı hocalarının biyografileriyle onlardan okuduğu kitaplardan bahseden fehrese türü bir seyahatnâmedir (Cezayir 1319; Rabat 1387/1967). 2. *Mikbâsü (Mi'yârü)'l-fevâ'id fi şerhi mâ hafiyeye mine'l-Kalâ'id (Tezyinü Kalâ'idil-ikyân bi-ferâ'idit-tibyân, Ferâ'idüt-tibyân 'alâ Kalâ'idil-ikyân)*. Feth b. Hâkân el-Kaysî'nin *Kalâ'idü'l-ikyân* adlı biyografisine yazılmış bir hâşiyedir (Rabat el-Hizânetü'l-âmm, nr. 2291). 3. *el-Mu'ribü'l-mübîn 'an mâ tezammenehü'l-Enisü'l-mu'rib ve Ravzatü'n-nisrîn*. İbn Ebû Zer'in *el-Enisü'l-mu'rib biravzî'l-kırtâs fi ahhâri mülûki'l-Mağrib ve târihi medineti Fâs ve İbnü'l-Ahmer'in Ravzatü'n-nisrîn* adlı biyografik eserlerinin muhtasarıdır; müellifin adı zikredilmeksizin *Cem'ü tevârihi Medineti Fâs* adıyla ve İtalyanca bir mukaddimeyle birlikte neşredilen eser (Roma 1295/1878) daha sonra Fas'ta da (ts.) basılmıştır. 4. *'Unvânü'n-nefâse fi şerhi (Divâni)'l-Hamâse*. Ebû Temmâm'ın *el-Hamâsetü'l-kübrâ* adlı şiir antolojisinin şerhidir (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, nr. 317-318). 5. *Tefricü'l-küreb 'an kulûbi ehli'l-ereb (edeb) fi mâ'rifeti Lâmiyyeti'l-'Arab*. Şenferâ'nın *Lâmiyyetü'l-'Arab* adlı kasidesinin şerhi olup Zemahşerî'nin aynı kasideye yazdığı şerhle birlikte basılmıştır (*A'cebü'l-'aceb fi şerhi'l-Lâmiyyeti'l-'Arab*, Kahire 1328). 6. *İzâhu'l-mübhem min Lâmiyyeti'l-'Acem*. Tuğ-

râ'nın *Lâmiyyetü'l-'Acem* adlı kasidesinin şerhidir (Ziriklî, VII, 230). 7. *en-Ne-fehâtü'l-ereciyye ve'n-nesemâtü'l-be-nefseciyye bi-neşri mârâka (rakka) min maķâşidi'l-Hazreciyye*. Abdullah b. Osman el-Hazrecî'nin aruza dair *el-Kaşide-tü'l-Hazreciyye*'sinin şerhidir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 545-546). 8. *el-Cûd bi'l-mevcûd fi-şerhi'l-Maķşûr ve'l-memdüd*. İbn Mâlik et-Tâî'nin *Tuĥfetü'l-mevdüd fi'l-maķşûr ve'l-memdüd* adlı 164 beyitlik didaktik manzumesinin şerhidir (Abdülhafız Mansûr, s. 343). 9. *er-Ravzatü'l-ceniyye fi-zâbtı's-seneti's-şemsiyye (er-Ravzatü'l-ceniyyetü'z-zâbita li's-seneti's-şemsiyye, Urcûze fi't-tevkiit ve hisâbi eyyâmi'l-'âm)*. Yılın günleri, takvim ve yıldız hesaplarıyla ilgili bir kasidedir (M. Haccî, s. 502). 10. *er-Ravzû'l-erîz (eric) fi bed'i't-tevşih ve munteka'l-ķarîz*. İbn Zâkûr'un divanıdır. Başlarda kafiyelerine göre alfabetik sırayla dizilen şiirlere daha sonra yeni yazılanlar düzensiz olarak eklenmiştir. Müellif nüshası Abdülhay el-Kettânî'nin özel kitaplığında bulunan divanın Rabat'taki el-Hizânetü'l-âmm'de de başka bir nüshası mevcuttur (nr. V, 189). Abdullah Kennûn el-Hasenî divandan seçtiği manzumeleri *el-Müntehab min şîri İbn Zâkûr* adıyla yayımlamıştır (Kahire 1942, 1966).

İbn Zâkûr'un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *eş-Şanî'u'l-bedî' fi şerhi'l-Hilliyeti zâtî'l-bedî'* (Safiyüddin el-Hillî'nin *el-Kâfiyetü'l-bed'iyye*'sinin şerhi), *ed-Dürretü'l-meknûze fi-tezyîli'l-Urcûze* (İbn Sînâ'nın tıbbâ da ir kasidesinin zeyli) *Mi'râcü'l-vüşûl ilâ semâvâtî'l-uşûl* (Cüveynî'nin *el-Varakât* adlı usul kitabının nazma çekilmiş şekli), *el-İstişfâ' mine'l-elem bi-zikri şâhibi'l-'Alem (el-İstişfâ' mine'l-elem fi't-telezüz bi-zikrâ âşâri şâhibi'l-'Alem; Şeyh Abdüsselâm b. Meşğî'in şeceresi)*, *Enfe'u'l-vesâ'il fi eblağî'l-ħuṭab ve ebde'i'r-resâ'il*, *el-Hüsâmü'l-meslûl fi kaşri'l-mef'ûl 'ale'l-fâ'il ve'l-fâ'il 'ale'l-mef'ûl*, *el-Hulletü's-siyerâ' fi ĥadîşî'l-Berâ'* (*DMBİ*, III, 612-613).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zâkûr, *Tefricü'l-küreb 'an kulûbi ehli'l-ereb fi mâ'rifeti Lâmiyyeti'l-'Arab* (Zemahşerî, *A'cebü'l-'aceb fi şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab* içinde), Kahire 1328, s. 59-91; a.mif., *el-Müntehab min şîri İbn Zâkûr* (nşr. Abdullah Kennûn), Kahire 1966, neşredenin girişi, s. 8-22; Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib el-Alemî, *el-Enisü'l-mu'rib*, Fas 1315/1897, s. 19-38; Kâdirî, *Neşrû'l-meşânî*, III, 201-204; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922, s. 264, 269, 287-290, 403; Brockelmann, *GAL*, I, 26;

Suppl., I, 54, 545-546; II, 684; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 230; Muhammed Dâvûd, *Târîhu Tıtvân*, Tıtvân 1379/1959, I/3, s. 350-353; Abdülhafız Mansûr, *Fihrisü'l-mahtûâtî'l-Ahmedîyye bi-Tûnis*, Beyrut 1969, s. 91-92, 343; Abdullah Kennûn, *en-Nübûgü'l-Mağribî fi'l-edebî'l-'Arabî*, Beyrut 1395/1975, III, 90, 139-140, 239, 299, 325; a.mlf., *İbn Zâkûr (Mevsû'atü meşâhîri ricâli'l-Mağrib içinde)*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî), II, 5-32; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 185-186; Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî fi'l-Mağrib*, Beyrut 1982, s. 407-420; M. Haccî, *Fihristü'l-Hizâneti'l-ilmîyyeti's-Şubeyhiyye* (Selâ), Küveyt 1985, s. 502; M. Hadj-Sadok, "İbn Zâkûr", *EP* (Fr.), III, 996-997; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Zâkûr", *DMBİ*, III, 610-613.



İSMAİL DURMUŞ – İSMAİL CERAN

İBN ZEBÂLE

(ابن زبالة)

Ebû'l-Hasen Muhammed
b. el-Hasen b. Zebâle el-Medenî
el-Mahzûmî
(ö. 199/814'ten sonra)

Hadis râvisi,
ensâb âlimi ve tarihçi.

II. (VIII.) yüzyılda Medine'de yaşadı. İmam Mâlik b. Enes'in talebelerinden olup ondan ve Süleyman b. Bilâl, Üsâme b. Zeyd b. Eslem gibi kişilerden hadis rivayet etti. Kendisinden hadis alanlar arasında Ebû Hayseme Zühêyr b. Harb, Ahmed b. Sâlih el-Taberî ve özellikle Zübeyr b. Bekkâr bulunmaktadır. İbn Zebâle cerh ve ta'dîl âlimlerine göre zayıf bir râvidir; İbn Maîn onun sika olmadığını, hatta yalancı ve hadis hırsız olduğunu, Buhârî de münker rivayetlerinin bulunduğunu bildirmiştir. Talebesi Ahmed b. Sâlih kendisinden çok sayıda hadis almış, fakat daha sonra onun hadis uydurduğunu öğrenince hepsinden vazgeçmiştir. Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Zebâle'yi şiddetle cerhetmişler ve hadislerinin zayıflık yönünden Vâkidî'ninkilere benzediğini söylemişlerdir. Ebû Hâtim ayrıca rivayetlerinin zayıflığına rağmen metrûk bir râvi olmadığını, Sem'ânî ise onun sika râvilerden dinlemeden, fakat tedlîs de yapmadan hadis rivayet ettiğini söyler.

İbn Zebâle'nin *Kitâbü'l-Medîne ve aḥbâruhâ* (*Aḥbârü'l-Medîne*) adlı eseri Medine hakkında yazıldığı bilinen en eski şehir tarihidir. 199 (814) yılında kaleme alınan ve günümüze ulaşmayan eserin Sehâvî'nin kaydından büyük bir cilt hacminde olduğu öğrenilmektedir (*el-İ'lân bi't-tevbiḥ*, s. 273). Semhûdî, Medine hak-

kinda yazdığı *Vefâ'ü'l-vefâ'* adlı kitabında ondan çok miktarda ictibasta bulunmuş, Ferdinand Wüstenfeld de bunları bir araya toplayarak yayımlamıştır (*Geschichte der Stadt Medina im Auszuge aus dem arabischen des Samhudi*, Goettingue 1860). İbnü'n-Nedîm, onun *Kitâbü's-Şu'arâ'* ve *Kitâbü'l-Elkâb* adlı iki eserinin daha bulunduğunu söyler. Talebesi Zübeyr b. Bekkâr da *Ezvâcü'n-Ne'bî* adlı eserini ondan aldığı bilgilerle yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Zübeyr b. Bekkâr, *el-Munteḥab min Kitâbi Ezvâci'n-nebî* (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1403/1983, neşreden girişi, s. 10-12; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, VII, 227-228; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 171-172; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 483; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI, 238; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 115-117; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, II, 154; Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbiḥ*, s. 273, 274; Keşfü'z-zunûn, I, 29; Brockelmann, *GAL*, II, 143-144; *Hedîyyetü'l-'ârifin*, II, 9; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IX, 191; Sezgin, *GAS*, I, 343-344; Mustafa Fayda, "İslâm Dünyasındaki İlk Şehir Tarihleri ve İbn Şebbe'nin Medine-i Münevvere Tarihi", *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 173.



OSMAN ÇETİN

İBN ZEKİYYÜDDİN

(ابن زكي الدين)

Ebû'l-Meâlî Muhyiddin Muhammed
b. Ali b. Muhammed
b. Yahyâ el-Kureşî el-Dımaşkı
(ö. 598/1202)

Şâfiî fakihî ve başkadı.

550 (1155) yılında Dımaşk'ta doğdu. Yetiştirdiği kadılarla tanınan bir aileye mensup olup Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir'in de anne tarafından dedesi olan büyük dedesi Ebû'l-Fazl Yahyâ b. Ali ve dedesi Muhammed Dımaşk kadılığı, babası Ali başkadılık yapmıştır. Bazı kaynaklarda Hz. Osman'ın soyundan geldiği ifade edilmekle birlikte Ebû Şâme el-Makdisî bunun doğru olmadığını belirtir (*eż-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 31-32). İbn Zekiyyüddin, babası ve annesi Âmine bint Muhammed ile Ebû'l-Muzaffer Saîd b. Sehl en-Nisâbü'rî, Ebû'l-Mekârim Abdülvâhid b. Vâhid el-Ezdî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû'l-Hasan ed-Dârânî, Hibetullah b. Hasan b. Hibetullah b. Asâkir gibi âlimlerden hadis, Arap dili ve edebiyatı, Şerefeddin İbn Ebû Asrûn'dan Şâfiî fıkhı tahsil etti. 573 (1177) yılında Dımaşk başkadısı Şerefeddin İbn Ebû Asrûn'un nâibliğine, 579'da (1183) Halep başkadılığına getirildi. 587'de (1191) hocasının oğlu olan Dımaşk

başkadısı Ebû Hâmid İbn Ebû Asrûn'un nâibi oldu, 20 Rebîülevvel 588 (5 Nisan 1192) tarihinde onun yerine başkadılığa getirildi ve bu görevinin yanında kendisine Halep kadılığı da verildi. Daha sonra çocukları Zekiyyüddin Tâhir ve Muhyiddin Yahyâ ile Yahyâ'nın oğulları İmâmüddin Abdülazîz ve Bahâeddin Yûsuf da Dımaşk'ta kadılık yaptılar.

Kadılık görevinin yanı sıra Dımaşk'ta Azîziyye, Kellâse ve Tekaviyye medreselerinde tefsir, fıkıh ve hadis dersleri veren İbn Zekiyyüddin'den rivayette bulunanlar arasında Şehâbeddin el-Kûsî, İsmâil b. Hâmid b. Abdurrahman, Mecdüddin İbn Asâkir ve Ahmed b. Ebû'l-Hayr gibi âlimler vardır. Mantık ve cedel ilimlerine karşı olduğu için talebelerini bu ilimlerle uğraştırmaktan menederdi. Hatta bir defasında Tekaviyye Medresesi'ndeki bu ilimlere dair kitapları getirtip kalabalık huzurunda parçalattığı kaydedilir (*a.g.e.*, s. 33).

İbn Zekiyyüddin, Selâhaddîn-i Eyyübî'nin 583 (1187) yılında Kudüs'ü fethinde hazır bulundu ve fetihten sonra sultanın isteği üzerine Mescid-i Aksâ'da ilk cuma hutbesini okudu. Haçlılar'ın 16 Muharrem 594'te (28 Kasım 1197) Tibnîn'de konaklamaları üzerine I. el-Melikü'l-Âdil tarafından yardım için Mısır'a el-Melikü'l-Azîz'e gönderildi. el-Melikü'l-Azîz de bir orduyla yola çıktı ve 23 Rebîülevvel 594'te (2 Şubat 1198) oraya ulaştı. Bunun üzerine kaleyi sıkıştırmış olan Haçlılar geri çekilmek zorunda kaldılar (Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, IV, 441). Emeviyye Camii ve camiyeye ait vakıfların sorumluluğu da kendisine verilen ve bu görevini vefatından birkaç ay öncesine kadar sürdüren İbn Zekiyyüddin, ömrünün sonlarında bir İsmâilî'nin öldürülmesi sebebiyle ölüm tehdidi altında zor günler geçirdi. 7 Şâban 598'de (2 Mayıs 1202) Dımaşk'ta vefat etti ve Kâsiyûn dağının eteğindeki türbeye defnedildi.

Kaynaklarda İbn Zekiyyüddin'in herhangi bir eserinden söz edilmemekte, Vezir Kâdî el-Fâzıl ile birbirlerine yazdıkları mektuplardan bazıları çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Ondan günümüze ulaşan en değerli belge, Kudüs'ün fethinden sonra 4 Şâban 583'te (9 Ekim 1187) kılınan ilk cuma namazında Mescid-i Aksâ'da okuduğu hutbedir. Bu hutbeye, olayın şahidi İmâmüddin el-İsfahânî tarafından *el-Berku's-Şâmî*'de kaydedilmiş ve Ebû Şâme el-Makdisî (*a.g.e.*, III, 384-391), İbn Hallikân (*Vefeyât*, IV, 230-236),

İbn Vâsıl (*Müferricü'l-kürûb*, II, 218-227), Yâfiî (*Mir'âtü'l-cenân*, III, 375-377), İzzeddin el-Askalânî (*Şifâ'ü'l-kulûb*, s. 130-138) ve Ebû'l-Yümn el-Uleymî (*el-Ünsü'l-celîl*, I, 332-339) gibi müelliflerce nakledilmiştir. Abdülcelîl Abdülmehdî hutbeyi üzerinde yaptığı bir çalışma ile birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Bündârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî* (nşr. Fethiye Nebrâvî), Kahire 1979, s. 112-113, 314; Münzirî, *et-Tekmilê*, I, 429-430; İbnü'l-Adîm, *Zübde-tü'l-haleb*, III, 71-72; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn* (nşr. İbrâhîm ez-Zeybek), Beyrut 1997, II, 429-430; III, 170-171, 174, 175, 270, 379, 382, 384-391; IV, 290, 352, 363, 365, 369, 380, 402, 433-434, 441, 468; a.mlf., *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 31-33; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 229-237; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, II, 218-227; III, 133; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 358-360; Safe-dî, *el-Vâfi*, IV, 169-170; Sübkî, *Tabakât*, VI, 157-159; İbn Kesir, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyîn* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim – M. Zeynühum M. Azb), Kahire 1413/1993, II, 756-757; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, III, 374-377, 495; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, II, 38-39; İzzeddin el-Askalânî, *Şifâ'ü'l-kulûb fi menâkibi Benî Eyyüb* (nşr. Nâzım Reşîd), Bağdad 1978, s. 130-138; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 383, 389; II, 185, 302; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târihi'l-Kuds ve'l-Halil*, Amman 1973, I, 332-339; Abdülcelîl Abdülmehdî, "İbn Zekrî ve hutbetühü'l-Kudsiyye", *MMLAÜr*, sy. 36 (1989), s. 176-232.



KÂMİL YAŞAROĞLU

İBN ZEKRÎ el-FÂSÎ

(ابن زكري الفاسي)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Abdirrahmân
b. Zekrî (Zekeriyyâ) el-Fâsî
(ö. 1144/1731)

Fakih, mutasavvîf ve şair.

Fas şehrinde doğdu. Çocukluğunda bir süre babasının yanında dericilik işinde çalıştı. Bu arada Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülkâdir el-Fâsî ve Ebû Abdullâh Muhammed el-Hayyât er-Ruk'î'nin derslerine devam etti. Kısa sürede hocalarına yönelttiği sorularla ve tartışmalara katılmasıyla dikkatleri üzerinde topladı. Üstün zekâsını, güçlü hafızasını ve öğrenme merakını gören hocaları babasından onu ilme yöneltmesini istediler ve eğitim masraflarını karşılamayı taahhüt ettiler. Bundan sonra dericiliği bırakan İbn Zekrî vaktini tamamen ilim tahsiline ve eski hocalarından başka Ahmed b. Arabî b. Hâc ile Muhammed b. Ahmed el-Mesnâvî'den lûgat, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf ve edebiyat dersleri aldı. Fas'ta ku-

yumcular çarşısındaki küçük bir camide imamlığa başladığında haftada iki gün İbn Atâullah el-İskenderî'nin *el-Hikemü'l-'Atd'iyye*'sinden tasavvuf dersleri veriyordu. Zamanla dinleyicilerinin sayısı arttı ve cami cemaate dar gelmeye başladı; onun kerâmet ehli olduğuna da inanılıyordu. İbn Zekrî özellikle fıkıh alanında büyük bir şöhret kazandı ve zamanın önde gelen Mâlikî fakihleri arasına girdi; hocası el-Mesnâvî dahi derslerine katılıyordu. Mes'ûd Tâhir el-Cûtî, Ali b. Muhammed el-Menâfî ez-Zebâdî ve Ahmed b. Abdülvehhâb el-Vezîr el-Gassânî en meşhur öğrencileridir. Bunlardan Gassânî, hocasının halen Fas Ahmediyye Kütüphanesi'nde bulunan *el-'Urfü's-Şihri fi ba'zî fezâ'ili İbn Zekrî* adlı biyografisini yazmıştır (İbn Süde, I, 189).

İbn Zekrî, 1139'da (1727) hac için Mekte'ye giderken Kahire'ye uğradığında bir Mâlikî fakihî sıfatıyla buradaki Şâfiî ve Hanefî âlimleriyle, tütün kullanmanın hükmü konusunda tartıştı ve görüşleriyle dikkat çekti. Onun Hz. Peygamber soyundan gelenlere büyük itibar gösterdiği ve Vezzân'da oturan şeriflerin, özellikle Mevlây et-Tayyib'in sık sık ziyaretine gittiği bilinmektedir. Takvâ sahibi olan İbn Zekrî yardım etmeyi çok sever, diğer insanları da buna teşvik ederdi; kendisine büyük bir miras kaldığında tamamını yoksullara dağıtarak bitirmişti. İbn Zekrî Fas şehrinde vefat etti.

es-Seyfü's-şârim adlı eserinde İbn Zekrî, ırkların eşitliğini ve üstünlüğün takvâ ile olduğu fikrini savunmuştur. Onun bu düşüncesi Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî gibi bazı âlimler tarafından Şu'ûbiyye hareketi çizgisinde değerlendirilmiştir. İbn Zekrî'nin vefatı sırasında yirmi yaşlarında olan Kâdirî, eseri görmemekle birlikte onun diğer ırkların Araplar'dan üstün olduğu konusunda bir kitap yazdığının şübhü bulmuş bir husus olduğunu söyleyerek *Neşrü'l-meşânî* adlı eserinde Araplar'ın diğer ırklara üstünlüğünü savunmuş ve İbn Zekrî'yi ağır bir şekilde eleştirmiştir. İbn Zekrî'den yaklaşık yarım asır önce vefat eden ve Araplar'ın diğer ırklardan üstün olduğu fikrini reddetmek amacıyla *Naşihatü'l-muğterrîn fi't-tefrika beyne'l-müslimîn* adlı bir eser yazan Muhammed b. Ahmed Meyyâre el-Ekber'e karşı daha yumuşak bir tavır takınan Kâdirî, diğer ırklara mensup yeni müslümanların cahil müslüman Araplar tarafından mağdur edildiğini, dolayısıyla Meyyâre'nin bu eserinde müslümanların hak ve hukuk açısından eşit olduğunu or-

taya koymaya çalıştığını belirtmektedir. Öte yandan Fas âlimleri arasındaki bu tartışmanın yaklaşık bir buçuk asır sürdüğü görülmektedir. Nitekim İbn Zekrî'nin vefatından bir asır sonra Ahmed b. Abdüsselâm b. Muhammed el-Bennânî, İbn Zekrî'yi savunmak amacıyla bir kitap yazmıştır. İbn Süde, *Tahliyetü'l-âzân ve'l-mesâmi'* adındaki bu kitabın bir nüshasının Miknâs'ta İbn Zeydân Kütüphanesi'nde bulunduğunu kaydetmektedir (*Delilü mü'errihî'l-Magribi'l-ağşâ*, I, 118).

Eserleri. 1. *Şerhu'l-Feride*. Süyûtî'nin *el-Feride fi'n-naḥv* adlı kitabının şerhi olup *el-Mühimmâtü'l-müfide fi şerhi'n-naẓmi'l-müsemma bi'l-Feride* adıyla neşredilmiştir (I-II, Fas 1319). 2. *Şerhu'l-Hikemi'l-'Atd'iyye*. İbn Atâullah el-İskenderî'ye ait eserin şerhidir (Brockelmann, *GAL*, II, 144). 3. *Şerhu'n-Naşiḥati'l-kâfiye li-men ḥaṣṣahu'llâhu bi'l-'âfiye*. Şeyh Ahmed ez-Zerrûk'un eserinin şerhidir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 361). 4. *Şerhu'l-Kavâ'idü'z-Zerrûkiyye*. Ahmed ez-Zerrûk'a ait eserin şerhidir (Kahire 1318). 5. *Hâşiyetü İbn Zekrî 'alâ Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Fas 1320). 6. *Şerhu'l-Hemziyye*. İmam Bûsîrî'nin Hz. Peygamber için yazdığı *el-Kaşidetü'l-Hemziyye*'sinin şerhidir (Fas 1330). 7. *Hâşiye 'alâ Evḍaḥi'l-mesâlik*. İbn Hişâm en-Nahvî'nin İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sine yazdığı şerhin hâşiyesi olup yarım kalmıştır (Kâdirî, III, 338). 8. *el-İlmâm ve'l-i'lâm*. Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'nin *eş-Şalavâtü'l-Meşîşiyye*'sinin şerhi olup bir nüshası Riyad Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 1380) kayıtlıdır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 788; Zirikî, VI, 197). 9. *es-Seyfü's-şârim fi'r-red 'ale'l-mübtedi'iz-zâlim* (*el-Kavâ'idü'l-mütteba'a fi'l-'avâ'idü'l-mübtede'a*; bk. İbn Süde, I, 118). İbn Zekrî'nin didaktik şiirler yazdığı da bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdirî, *Neşrü'l-meşânî*, III, 338-353; Selâvî, *el-İstikşâ*, VIII, 83; Muhammed b. Ca'fer el-Ketânî, *Selvetü'l-enfâs*, Fas 1316, I, 158; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 335; Brockelmann, *GAL*, II, 143-144; *Suppl.*, I, 788; II, 145-147, 193, 326, 361, 692, 901; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Süde, *Delilü mü'errihî'l-Magribi'l-ağşâ*, Dârülbeyzâ 1960, I, 84, 118, 189; Abdullah Ken-nûn, *en-Nübügü'l-Magribî*, Beyrut 1395/1975, I, 298-299; Muhammed el-Menûnî, *el-Meşâdirü'l-'Arabîyye li-târihi'l-Magrib*, Dârülbeyzâ 1404/1983, I, 180, 206-207; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 197; Fevz Abdürrezzâk, *el-Matbû'âtü'l-haceriyye fi'l-Magrib*, Rabat 1986, s. 43, 93; M. Hadj-Sadok, "İbn Zakrî", *El' Suppl.* (Fr.), s. 403-405.



AHMET KAVAS

İBN ZEKRÎ et-TİLİMSÂNİ

(ابن زكري التلمساني)

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed
b. Zekrî et-Tilimsânî
(ö. 900/1494)

Mâlikî fakihî.

Cezayir'in Oran (Vehran) bölgesindeki Tilimsân şehrinde doğdu. Zekrî adı Zekriyyâ'nın Mağrib'deki kullanımı olup Zikrî şeklinde de telaffuz edilir. Küçük yaşta babasını kaybeden İbn Zekrî, ailesinin geçimini sağlamak için bir dokumacının yanında çalışmaya başladı. Zekâsını ve kabiliyetini farkeden devrin tanınmış âlimlerinden İbn Zâgû'nun yönlendirmesi ve ailesinin geçimini sağlayacağını belirtmesi üzerine onun ders halkasına katıldı. Ayrıca Kâsım b. Saîd el-Ukbânî ve Muhammed b. Abbas el-Ubbâdî'nin derslerine devam etti. Başta fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere kelâm, tefsir ve Arap dili alanlarında yetişerek devrin önde gelen âlimlerinden biri oldu. Aralarında Ahmed Zerûk el-Fâsî, İbn Merzûk Hafidü'l-Hafid, İbnü'l-Hâc el-Mennâvî ve Ahmed b. Etâallah gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Kelâm âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ile kelâm konularında çeşitli tartışmalar yapan İbn Zekrî, Mâlikî mezhebinde kendine has tercih ve ictihadlarda bulunmuş, fetvalarından bir kısmı Venşerîs'nin *el-Mi'fârü'l-mu'rib* (I-XIII, Beyrut 1401/1981) adlı eseri içinde günümüze ulaşmıştır.

İbn Zekrî Safer 900'de (Kasım 1494) Tilimsân'da vefat etti ve Ubbâd köyünde defnedildi. Venşerîs ve İbnü'l-Kâdî ölüm tarihini 899, İbn Asker 906 (1500) olarak vermekle birlikte talebesi Ahmed b. Etâallah onun 900 yılında öldüğünü belirtmiş (Ahmed Bâbâ el-Tinbüktî, s. 130), C. Brosselard da Tilimsân'daki Arapça kitâbeler üzerine yaptığı çalışmalar sırasında İbn Zekrî'nin bu tarihi taşıyan mezar kitâbesini bularak fotoğrafını yayımlamıştır (*EP² Suppl.* [İng.], s. 402-403). Mezarı meşhur bir ziyaretgâh olup Tilimsân'da ona nisbetle anılan Câmiu Sidi Zekrî adlı bir cami bulunmaktadır.

Eserleri. 1. *Buğyetü't-tâlib fi şerhi 'Aķideti İbni'l-Hâcib*. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in eserinin şerhi olup muhtelif nüshaları günümüze ulaşmıştır (Brockelmann, I, 539; M. Âbid el-Fâsî, II, 373-374). 2. *Muḥaṣṣilü (Mükemmilü)'l-maķāşid mimma bihi tu'teberü'l-*

'akā'id. Kelâma dair 1500 beyitlik bir eser olup eserin şerhedilmesi için Ebû Abdullah es-Senûsî'ye götürüldüğü, onun da bunu müellifinden başkasının şerhede-meyeceğini söylediği rivayet edilir (İbn Asker, s. 120). Çeşitli yazma nüshaları bulunan esere (Derenbourg, III, 137; Brockelmann, II, 357) Ahmed b. Ali el-Mencûr *Naẓmü'l-ferâ'id ve mübdi'l-fevâ'id fi şerhi Muḥaṣṣilü'l-maķāşid* adıyla bir şerh yazmış, daha sonra da bunu ihtisar etmiştir. *Muḥtaṣaru Naẓmi'l-ferâ'id*'in Fas Hizânetü'l-Karaviyyin'de bazı nüshaları mevcuttur (M. Âbid el-Fâsî, II, 326-327, 345). 3. *Şerḥu'l-Varaķāt*. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin fıkıh usulüne dair eserinin şerhi olup Brockelmann tarafından *Gāyetü'l-merām bi-şerhi muķaddimeti'l-ımâm* şeklinde kaydedilmiştir (*GAL Suppl.*, I, 672).

Kaynaklarda müellifin *Mesâ'ilü'l-ķazâ'* ve *'l-fütyâ* adlı bir eserinden de söz edilir. Brockelmann ve M. Hâc-Sadük'un İbn Zekrî'nin eserleri arasında gösterdiği (a.g.e., II, 357; *EP² Suppl.* [İng.], s. 403), klasik kaynaklarda adı geçmeyen *el-Mesâ'ilü'l-âş'*in (*Buğyetü'l-maķāşid ve ḥulâṣatü'l-merāşid*) Muhammed b. Ali es-Senûsî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Âyide İbrâhim Nusayr, s. 112; Saur, IV, 2227; Viktor, s. 167).

BİBLİYOGRAFYA :

Venşerîsî, *Vefeyât* (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 153; İbn Asker el-Mağribî, *Devḥatü'n-nâşir* (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 119-121; İbnü'l-Kâdî, *Lakṭü'l-ferâ'id* (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 274; a.mlf., *Dürretü'l-ḥicâl*, I, 90; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtiḥâc*, Trablus 1408/1989, I, 129-130; *Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1157; Versilânî, *Nüzhetu'l-enzâr fi fazli 'ilmi't-târiḥ ve'l-aḥbâr* (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1908, s. 21, 210; H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris 1928, III, 125, 137; Hifnâvî, *Ta'rîfû'l-ḥalef bi-ricâli's-selef*, Beyrut 1402/1982, I, 42-45; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 267; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 539, 672; II, 357; Abbas b. İbrâhim, *el-J'âm*, II, 239; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a'lâmi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980, s. 159; a.mlf., *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 72; M. Âbid el-Fâsî, *Fihrisü'l-maḥtûṭâti Hizâneti'l-Karaviyyîn*, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 326-327, 345, 373-375; Âyide İbrâhim Nusayr, *el-Kütübü'l-'Arabîyyetü'lleli nüşret fi Mısr beyne 'amey 1900-1925*, Kahire 1983, s. 112; Zirikî, *el-A'lâm* (Fet-hullah), I, 231; K. G. Saur, *Catalogue collectif des ouvrages en langue arabe*, Paris 1984, IV, 2227; Knut S. Viktor, "The Sanûsiyya Tradition", *Arabic Literature of Africa I: The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900* (nşr. R. S. O'Fahey), Leiden 1994, s. 167; M. Hadj-Sadok, "İbn Zakrî", *EP² Suppl.* (İng.), s. 402-403.

 AHMET ÖZEL
İBN ZEKVÂN

(ابن ذكوان)

Kurtubalı
Benî Zekvân ailesinde yetişen
bazı kadı ve vezirler.

Ailenin kökeni hususunda farklı görüşler vardır. İbnü'l-Faradî, bu aile mensuplarının Kurtuba'ya (Cordoba) Endülüs'ün Ceyyân (Jaen) şehrinden geldiğini kaydeder (*Târîḥu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, I, 405). İbn Saîd el-Mağribî ise İbn Hayyân'a atfen Kurtuba civarındaki Fahsübellût (Los Pedroches) Berberleri'nden olduklarının söylediğini, ancak onların kendilerini Benî Süleym'den (Mudarı Arap kabilelerinden Kays Aylân'ın bir kolu [İbn Hazm, s. 263, 468]) saydıklarını belirtir (*el-Muğrib*, I, 215). İbn Beşkûvâl ve Nübâhî de bu velâ bağıni dikkate alarak Benî Zekvân mensuplarını Ümevî nisbesiyle zikretmişlerdir. Benî Zekvân, Kurtuba'ya yerleştikten sonra şehrin önemli aileleri arasına girmiş, halifelik döneminin son safhası ve mülûkû't-tavâif döneminin ilk yıllarında birkaç kadı ve devlet adamı yetiştirmiştir.

Ebû Bekir (Ebû Muhammed) **Abdullah b. Herseme b. Zekvân el-Ümevî** (ö. 370/980). Kaynaklarda Benî Zekvân ailesinden tanıtılan ilk şahıstır. Tahsilini Kurtuba'da Hasan b. Sa'd, Kâsım b. Asbağ, Ahmed b. Ubâde ve diğer bazı âlimlerden Arap dili, hadis ve fıkıh okuyarak yapmış, ilmi kadar cesaretiyle de meşhur olmuştur. 370'te (980) Abdülmelik b. Münzir'in vefatı üzerine onun yerine Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından "huttatü'r-red" kadılığına (normal kadıların çözmekte güçlük çektikleri veya tereddüde düştikleri meselelere bakma işi) tayin edildi ve bundan dolayı "sâhibü'r-red" unvanını aldı; ancak aynı yıl içinde vefat etti (İbnü'l-Faradî, I, 405; İbn Beşkûvâl, I, 37; E. Lévi-Provençal, III, 145). İki oğlu ve iki torunu da onun gibi devlet hizmetinde bulundu.

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah b. Herseme b. Zekvân (ö. 413/1022). 342 (953) yılında doğdu; ailenin en meşhur ferdidir. Babası Abdullah ile Endülüs'ün önde gelen fakihlerinden Kadı Muhammed b. Zerb ve diğer bazı âlimlerden ders alarak yetişti; genç yaşta kadılar şûrasına dahil edildi. Bilinen ilk resmî görevi Fahsübellût kadılığıdır. Babasının ölümünden sonra onun yerine II. Hişâm'ın hâcibi İbn Ebû

Âmir el-Mansûr tarafından sâhibü'r-red olarak tayin edildi ve yirmi iki yıl bu görevde kaldı. Kadî İbn Bertâl'in azlinden sonra ise Muharrem 392'de (Aralık 1001) Kurtuba kâdîlcemâalığına ve arkasından ayrıca Kurtuba Ulucamii imam-hatipliğine getirildi. O yıllarda Mansûr'un Ebû'l-Abbas'a büyük itibar gösterdiği ve vezirlerden daha üstün tuttuğu, sarayında ona özel bir oda ayırıp kendisiyle önemli devlet işlerini müşavere ettiği, hatta savaşa çıktığında da kendisini yanında götürdüğü bilinmektedir. Mansûr'un ölümünden sonra hâcibliğe gelen oğlu Abdülmelik el-Muzaffer de Ebû'l-Abbas Ahmed'e itibar gösterdi. Vezir İsa b. Saîd ise akli ermeyen bir kişiden aldığı bir arazinin satışını geçersiz saydığı için ona düşman oldu ve hakkındaki suçlamaları sonunda kadılıktan ve kardeşi Ebû Hâtim'i de Dîvân-ı Mezâlim başkanlığından azletti. Ancak yerine getirilen kadî başarılı olamayınca Ebû'l-Abbas dokuz ay sonra görevine iade edildi. Abdülmelik el-Muzaffer devlet işlerinde yine ona danışmayı sürdürdü; özellikle Vezir İsa b. Saîd'i öldürttüktan sonra kendisiyle istişare etmeden iş yapmadı. Abdülmelik el-Muzaffer'in yerine geçen kardeşi Abdurrahman el-Me'mûn ise Ebû'l-Abbas'ı, ismi kâdî-kudâtiliğe dönüştürülen başkadılığa ve ayrıca vezirliğe tayin etti. Böylece Ebû'l-Abbas, Endülüs tarihinde ilk defa bu iki görevi birlikte yürüten kişi oldu. Ancak Ebû'l-Abbas, 399 (1009) yılında kendisini bu mevkiye getiren Hâcib Abdurrahman'ın Halife II. Hişâm'ın veliahdı olduğunu gösteren veliahtnâmeyle tasdik etmiş ve Emevî ailesinden olmadığı halde tehditle kendisini veliaht ilân ettiren hâcibi desteklediği için devletin ileri gelenlerini çok kızdırmıştı. İbn Ebû Âmir el-Mansûr ve iki oğluna yakınlığı sebebiyle ona husumet duyan II. Muhammed el-Mehdî tahta çıkınca (399/1008) kâdîlkudât unvanını kâdîlcemâaya indirdi. Mehdî'nin öldürülmesinden sonra tekrar hilâfete gelen II. Hişâm'ın hâcibi Vâzih ve taraftarları, barış istemesi yüzünden onu isyancı Berberîler'in tarafını tutmakla suçlayınca kardeşi Ebû Hâtim'le birlikte Meriye'ye (Almeria) ve ardından Cezayir'in Vehrân (Oran) şehrine sürgüne gönderildi; Cebelitârik Boğazı'nı geçerken de parası ve yanındaki bütün eşyası elinden alındı. Ebû'l-Abbas'ın sürgüne gönderilmesi Kurtuba'da bazı olayların çıkmasına yol açtı. Bu karışıklıklar sırasında hâcibin

öldürülmesi üzerine geri çağrıldı ve tekrar kadılığa getirilmek istendiye de bu teklifi kabul etmedi. Ebû'l-Abbas, 403 (1013) yılında ikinci defa tahta çıkan Süleyman el-Müstain ve onu destekleyen Berberîler Kurtuba'ya saldırdıklarında halifeyle görüşerek halka eman verilmesi için aracı oldu. Süleyman onun isteğini yerine getirdiği gibi kendisine de kadılık önerdi; ancak yeniden görev almayı reddetti. Hayatının sonuna kadar idarecilerden ve halktan büyük saygı gören Ebû'l-Abbas Kurtuba'da vefat etti ve Benî Abbas Kabristanı'nda toprağa verildi. Âlim, fâzıl ve mürüvvet sahibi bir kimse olan Ebû'l-Abbas Ahmed hakkında Endülüs'ün meşhur şairi Ahmed b. Zeydün methiyeler ve bir mersiye yazmıştır; İbn Şüheyd'in de onun için kaleme aldığı uzun bir mersiyesi vardır.

Ebû Hâtim Muhammed b. Abdullah b. Zekvân (ö. 414/1023). 344 (955) yılında doğdu. Ağabeyi Ebû'l-Abbas Ahmed ile beraber aynı hocalardan ders alarak yetişti. Çeşitli şehirlerde kadılık görevinde bulunduktan sonra Hâcib Abdülmelik el-Muzaffer tarafından Kurtuba'da Dîvân-ı Mezâlim başkanlığına getirildi. Abdülmelik el-Muzaffer, bazan Ebû'l-Abbas Ahmed gibi onu da çıktığı savaşlara beraberinde götürür, bazan da yanına aldığı ağabeyine vekâleten kâdîlcemâa olarak görevlendirirdi. Ancak Vezir İsa b. Saîd'in itham ve kışkırtmasından dolayı Ebû'l-Abbas Ahmed görevden azledilince Ebû Hâtim de Dîvân-ı Mezâlim başkanlığından alındı; 401'de de (1010) isyancılara arka çıktıkları gerekçesiyle ağabeyi ile birlikte II. Hişâm tarafından sürgüne gönderildi. Fakat bu sürgün hayatı fazla sürmedi ve iki kardeş, hasımları Vezir İsa b. Saîd'in öldürülmesinden dokuz ay sonra Kurtuba'ya döndü. Ancak Ebû'l-Abbas gibi Ebû Hâtim de kendisine önerilen görevleri kabul etmedi. Kurtuba'da vefat etti ve oraya gömüldü.

Ebû Ali Hasan b. Ebû Hâtim b. Zekvân (ö. 451/1059). 370 (980) yılında doğdu; Ebû Hâtim'in oğludur. Mülûkût-tavâif döneminde Kurtuba Emiri Ebû'l-Velîd b. Cehver tarafından muhtesib olarak görevlendirildi; daha sonra da kadî tayin edildi. Beş yıl sürdürdüğü kadılık görevinden bazı şikâyetler sebebiyle azledildi. Daha sonra Kurtuba'da vefat etti.

Ebû Bekir Muhammed b. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Zekvân (ö. 435/1043). 395 (1004) yılında doğdu. Babası Ebû'l-Ab-

bas Ahmed ile Kadî Ebû'l-Mutarraf, Kadî Yûnus b. Abdullah ve devrin diğer âlimlerinden ders alarak yetişti. Bölgede hüküm süren Yahyâ b. Ali Hammûdî zamanında (1021-1036) bir süre Mâleka'da (Malaga) vezirlik yaptı. Daha sonra resmî hizmetten uzak kalmak arzusuyla babası ve amcasının son zamanlarında yaptıkları gibi kendisine önerilen Kurtuba kadılığını kabul etmek istemediyse de halkın ısrarı karşısında görevi almak zorunda kaldı ve 429 (1037) yılında Kurtuba Emiri Ebû'l-Hazm b. Cehver tarafından kadılığa tayin edildi. Doğruluğu, hilmi ve mürüvvetiyle babasının yolundan gitti ve halkın övgüsünü kazandı. Ancak resmî hizmete karşı olan isteksizliğinden ve Emir İbn Cehver'in vakıf mallarının toplum yararına harcanması hususundaki teklifine karşı çıkmasından dolayı bir yıl sonra görevden alındı (Kâdî İyâz, VIII, 87); beş yıl sonra da vefat etti ve Kurtuba'da babasının yanına gömüldü. Yakın dostu şair Ahmed b. Zeydün onun hakkında bir mersiye ve çeşitli methiyeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 405; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 263, 268; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Tavîl et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 121; Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Maîmahu'l-enfûs ve mesrahu't-te'ennüs fi mülehi ehli'l-Endelüs* (nşr. M. Ali Şevâbîke), Beyrut 1403/1983, s. 196; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Tivân 1402/1982, VII, 166-176; VIII, 87-88; İbn Bessâm eş-Şenterîni, *eş-Zahîre*, I/1, s. 126, 222, 391-392, 421-422; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, I, 37-38; II, 497; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 186; İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletü's-siyerâ* (nşr. Hüseyin Münis), Kahire 1985, I, 271; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, I, 122, 159-160, 214-216; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, III, 67-68, 82, 87, 132; İbnü'l-Hatib, *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 49, 118, 126; Nübâhî, *Târîhu kuğâti'l-Endelüs* (nşr. Meryem Kâsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 39, 112-117; İbn Haldûn, *el-İber*, VI, 153; Makkarî, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (trc. Pascual de Gayangos), Delhi 1984, II, 221; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 106, 111; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris 1950-53, I, 295; III, 120, 145; Zirikî, *el-A'lâm*, I, 149-150; Dozy, *Spanish Islam*, s. 490, 539, 552; İhsan Abbas, *Dirâsât fi'l-edebî'l-Endelüsî*, Libya-Tunus 1976; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribî'l-'Arabî*, Rabat 1403/1983, III, 20-25; M. Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1408/1988, II, 580, 625-628, 636, 645-647; Muhyiddin Dîb, *Dîvânü İbn Şüheyd ve resâ'ilüh*, Beyrut 1417/1997, s. 50-51; Ch. Pellat, "İbn Dhakwân", *EP* (İng.), III, 746-747; Sâdik Seccâdî, "İbn Zekvân", *DMBİ*, III, 526-528.

☞ SÜHÂ ABBÛD HACCÂR

İBN ZEKVÂN, Ebû Amr
(أبو عمرو ابن ذكوان)

Ebû Amr Abdullâh b. Ahmed b. Beşîr b. Zekvân ed-Dimaşki (ö. 242/857)

Kıraat-i seb'a imamlarından
İbn Âmir'in
meşhur iki râvisinden biri.

10 Muharrem 173'te (9 Haziran 789) muhtemelen Dimaşk'ta doğdu. Bazı kaynaklarda Ebû Muhammed künyesi ve Fihri, Behrânî, Kureşî nisbeleriyle de anılır. Ancak İbn Hacer, Fihri nisbesiyle anılmasının doğru olmadığını belirtmiştir. İbn Zekvân, İbn Âmir kıraatinin Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî rivayetini Yahyâ'nın talebesi Eyyûb b. Temîm'den okudu ve ölümünden sonra Dimaşk'ta hocasının yerine kıraat şeyhi oldu. Onun kıraat-i seb'a imamlarından Kisâî ile dört ay birlikte olup kendisine Kur'ân-ı Kerîm'i birkaç defa okuduğunu söylediği bildirilmişse de Zehebî bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğine işaret etmiştir. İbnü'l-Cezerî ise önce, İbn Zekvân'ın Irak'a gitmiş olması halinde Kisâî'den okumuş olabileceğini belirtmiş, ardından Kisâî'nin Dimaşk'a gittiğine ve Dimaşk Emeviyye Camii'nde kıraat okuduğuna dair elde ettiği bilgiyi zikrederek İbn Zekvân'ın Kisâî'den okuduğunu ispat etmeye çalışmıştır (*Ğayetü'n-Nihâye*, I, 405, 537). İbnü'l-Cezerî ayrıca onun İshak b. Müseyyeb'den Nâfi' kıraatıyla ilgili bazı vecihler rivayet ettiğini de belirtmiştir.

Hadisle de meşgul olan İbn Zekvân Vekî b. Cerrâh, Velîd b. Müslim, Mervân b. Muhammed, kıraat hocası Eyyûb b. Temîm gibi şahsiyetlerden rivayette bulundu. Muhammed b. Mûsâ es-Sûrî, Ahfeş ed-Dimaşki, Ahmed b. Yûsuf et-Tağlebî ve Muhammed b. Kâsım el-İskenderânî kıraat ilminde İbn Zekvân'dan istifade edip onun İbn Âmir'den gelen okuyuşunu rivayet ettiler. Ebû Dâvûd ve İbn Mâce *es-Sünen*'lerinde İbn Zekvân'dan hadis aktardılar. Ahmed b. Enes b. Mâlik, Bakî b. Mahled el-Endelüsî, Ebû Zûr'a ed-Dimaşki, Ebû Zûr'a er-Râzî ve Ebû Hâtım er-Râzî gibi âlimler de ondan hadis öğrenip rivayet edenler arasında zikredilir.

Dimaşk'ın Derbülhâşimiyyîn tarafında ikamet eden İbn Zekvân, Hişâm b. Ammâr ile birlikte İbn Âmir kıraatinin en yetkili kaynağı olmuş, Hişâm Emeviyye Camii'nde hitabet görevini yürütürken o da

aynı camide imamlık yapmıştır. İbn Zekvân 7 Şevval 242'de (6 Şubat 857) Dimaşk'ta vefat etti. Vefat günü 27 Şevval (26 Şubat), vefat yılı 243 olarak da zikredilmiştir. Ancak Zehebî ve İbnü'l-Cezerî bu son tesbitin yanlış olduğunu belirtirler. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inde (I, 145) ölüm yılının 202 (818) olarak gösterilmesi bir bas-kı hatası olmalıdır. Zirikî'nin, *en-Neşr*'i kaynak göstererek İbn Zekvân Abdurrahman b. Ahmed adıyla ikinci bir şahsa yer vermesine (*el-A'lâm*, IV, 64, 188) bir açıklama getirmek mümkün görünmemektedir.

Velîd b. Utbe, Irak bölgesinde İbn Zekvân'dan daha güzel Kur'an okuyan bir kişinin bulunmadığını söylerken Ebû Zûr'a ed-Dimaşki, "Bana göre Irak, Hicaz, Şam, Mısır ve Horasan'da kıraat konusunda ondan daha üstünü yoktu" der. Bundan dolayı İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a*'sından sonra yedi kıraat konusunda yazılan ve imamların râvilerini iki ile sınırlayan eserlerin hemen hepsinde İbn Âmir'in kıraati için tercih edilen iki râviden biri İbn Zekvân olmuştur. Zehebî de onun kıraat ilmindeki yerini ortaya koyarken kendisini, İbn Âmir kıraatinin diğer râvisi Hişâm b. Ammâr ile karşılaştırarak kıraat konusunda İbn Zekvân'ın Hişâm'dan çok ileride, ilimde ise Hişâm'ın ondan çok daha hatalı olduğunu söylemiştir. Hadis konusunda Ebû Hâtım, İbn Zekvân hakkında sadûk terimini kullanırken Yahyâ b. Maîn ondan "zararı yok", İbnü'l-Cezerî de "sika râvi" diye söz etmiş, İbn Hibbân ise kendisine *es-Sikâî*'inde yer vermiştir.

İbn Zekvân'ın *Aksâmü'l-Kur'ân ve cevâbühâ* ve *Mâ yecibü 'alâ kâri'i'l-Kur'ân 'inde hareketi lisânih* adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir. *Dâ'iretü'l-mâ'arif-i Büzürg-i İslâmî*'de bu iki eser *Kitâbü Aksâmi'l-Kur'ân ve cevâbühâ* ve *mâ yecibü 'alâ kâri'i'l-Kur'ân 'inde hareketi lisânih* adıyla tek kitap olarak gösterilmiş (III, 529), Abdülmecid Katâmiş ise İbnü'l-Bâziş'in *el-İknâ'* adlı eserine yazdığı dipnotta (I, 105, dipnot 2) bu ibareyi yukarıda belirtildiği gibi iki ayrı eser olarak zikretmiştir. Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teytir*'inde İbn Zekvân'a ait bir esere daha atıfta bulunmuşsa da (s. 187, 194) bu eserin adını vermemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 5; İbn Hibbân, *es-Sikâî*, VIII, 360; Dâni, *et-Teytir* (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 6, 187, 194; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, I, 105-106; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk* (Amrî), XXVII, 6-11; Mizî, *Tehzibü'l-*

Kemâl, XIV, 280-283; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), I, 402-405; a.mlf., *Târihu'l-İslâm: senne 241-250*, s. 307-310; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 20; İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-Nihâye*, I, 404-405, 537; a.mlf., *en-Neşr*, I, 145; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, V, 140-141; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 100; Zirikî, *el-A'lâm*, IV, 64, 188; Kehhâle, *Mucemü'l-mü'ellifin*, VI, 21; "İbn Zekvân", *DMBİ*, III, 529-530.

 TAYYAR ALTIKULAÇ

İBN ZENCEVEYH

(bk. İBN ZENCÜYE).

İBN ZENCÜYE

(ابن زنجوية)

Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî (ö. 251/865)

Hadis hâfızı, fakih.

180'de (796) Nesâ'da doğdu. Babası Mahled'in lakabına nisbetle İbn Zencüye (İbn Zenceveyh) diye şöhret buldu ve soyunun Ezd kabilesine dayanması sebebiyle Ezdî nisbesiyle de anıldı. Genç yaşta ilmi seyahatlere çıkarak Irak, Mekte, Medine, Dimaşk, Basra, Küfe, Humus, Kaysâriye, Mısır ve Horasan'ı dolaştı; bu şehirlerdeki âlimlerden hadis öğrendi (*Kitâbü'l-Emvâl*, neşredenin girişi, I, 18-19). Ebû Âsım en-Nebîl, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Yezid b. Hârûn, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ali b. Medîni, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn gibi 100'ü aşkın âlimden rivayette bulundu. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî, Ebû Zûr'a ed-Dimaşki, Ebû Zûr'a er-Râzî, Ebû Hâtım er-Râzî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. İshak es-Serrâc gibi pek çok âlim de ondan hadis rivayet etti. Buhârî ve Müslim sahihlerinde kendisine yer vermemekle birlikte ondan hadis öğrendiler (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XII, 20).

Fıkıh alanında da derinleşen İbn Zencüye'nin Nesâ'da sünneti ihya ettiği ve bölgenin fıkıh ve hadis konularında önde gelen âlimlerinden olduğu ifade edilmiştir (İbn Hibbân, VIII, 197). Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Horasanlı talebelerinin en değerlisi olarak İbn Zencüye ile Ahmed b. Şebbüye'yi göstermiş, Hatîb el-Bağdâdî onu sika, sebt, hüccet, İbn Hibbân sika, hüccet, Nesâî sika, Ebû Hâtım er-Râzî de sadûk terimleriyle değerlendirmiştir. İbn Zencüye, ikinci Mısır seyahatinden döndükten sonra 251'de (865) vefat etti. Onun Mısır'da öldüğünü söyleyenler olduğu gibi (İbn Ebû Ya'lâ, I, 150) 247 (861) veya

248'de vefat ettiğini ileri sürenler de vardır.

Eserleri. İbn Zencûye'nin günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü'l-Emvâl* olup büyük ölçüde hocası Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emvâl*'i esas alınarak yazılmış, onun rivayet ettiği hadis ve eserler aynı tariikle rivayet edilerek fikhî görüşleri, çeşitli meselelere dair yorumları ve naslar hakkındaki açıklamaları aynen nakledilmiştir. Bu arada müellif Ebû Ubeyd'in eserinde bulunmayan bazı konulara da yer vermiş, birkaç hususta onun görüşlerine muhalefet etmiştir. Bununla birlikte Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emvâl*'inin bir tür müstahreci olduğu söylenen eser (Kettânî, s. 47) İslâm devletinin gelir kaynakları, bunların sarf yerleri, İslâm fetihleri sonucu artan ganimet ve fey gelirleri, madenler ve zekât konularında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Eser üzerinde Şâkir Zib Feyyâz'ın yaptığı doktora tezi (1402/1982, Câmîatü'Ümmî'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa el-kitâb ve's-sünne) daha sonra yayımlanmıştır (I-III, Riyad 1406/1986). Alevî es-Sekkâf, Yahyâ b. Âdem el-Kureşî ve Ebû Yûsuf'un *el-Harâc* adlı eserlerinde geçen hadislerle birlikte *el-Emvâl*'de yer alan hadislerin fihristini *Fehârisü'l-eĥâdis; el-Emvâl li-Humeyd b. Zencûye el-Harâc li-Yahyâ b. Âdem el-Kureşî ve'l-Harâc li-Ebî Yûsuf şâhibi Ebî Hanîfe* adıyla neşretmiştir (Riyad 1410). İbn Zencûye'nin ayrıca *el-Terġib ve't-terĥib* (*Kitâbü't-Terġib fi fezâ'ili'l-a'mâl, Fezâ'ilü'l-a'mâl* [İbn Hacer *el-İşâbe*'de bu eserden iktibaslarda bulunmuştur. Sezgin, I, 113; *Fezâ'ilü'l-a'mâl*'in müellifin başka bir eseri olduğu da söylenmiştir: *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 339; Kettânî, s. 47]) ve *el-Âdâbü'n-nebeviyye* (*Kitâbü'l-Âdâb, Kitâbü'l-Edeb*) adlı eserleri kaynaklarda zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Şâkir Zib Feyyâz), Riyad 1406/1986, neşredenin girişi, s. 15-25; İbn Hibbân, *es-Şikâe*, VIII, 197; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 160-162; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 150; İbn Asâkir, *el-Mu'cemü'l-müştemil*, s. 111; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 282; Mizî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VII, 392-395; İbn Abdülhâdi, *Ulemâ'ü'l-hadis*, II, 236-237; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 19-22; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 550-551; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 202; a.mlf., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, III, 48-49; *Keşfü'z-zunûn*, I, 401; II, 1274; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), III, 235; *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 339; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, s. 47; Sezgin, *GAS*, I, 113; Ahmed Ateş, "Haberler", *ŞM*, III (1959), s. 181; Mustafa Fayda, "İbn Zenceveyh'in *Kitâbü'l-Emvâl*'i", *MûîfD*, IV (1987), s. 429-432.



AHMET YILDIRIM

İBN ZERB

(ابن زرب)

Ebû Bekr Muhammed b. Yebkâ
b. Zerb el-Kurtubî
(ö. 381/991)

Mâlikî fakihi.

8 Ramazan 317 (15 Ekim 929) tarihinde doğdu. Ebû Muhammed Kâsım b. Asbağ el-Beyyânî ve Muhammed b. Abdullah b. Ebû Düleym'den hadis dinledi. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Lü'lûî ve Ebû İbrâhim İshak b. İbrâhim b. Meserre et-Tüçübî'den fıkıh okudu. Tahsil için seyahat yapmadığı gibi hadis rivayetiyle de meşgul olmadı. Özellikle re'y konusundaki kabiliyetiyle tanındı ve devrinde Mâlikî fıkıhının otoritesi haline geldi. Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Süleym'in kadılığı döneminde çeşitli kazâi meselelerin halili hususunda görüşlerine başvurulurdu. Muhammed b. İshak'ın vefatından sonra II. Hişâm'ın hilâfeti döneminde Kurtuba (Cordoba) kâdîcemâası oldu (25 Cemâziyelâhîr 367/7 Şubat 978) ve bu görevini ölümüne kadar sürdürdü. Daha önce ticaretle meşgul olan İbn Zerb, kadılığa tayininden sonra Kurtuba ileri gelenlerini toplayarak mal varlığını ibraz etti. Kadılığı süresince verdiği âdil hükümlerle hem idarecilerin hem halkın sevgi ve saygısını kazandı.

İbn Zerb, İbn Meserre'nin sözde Empe-dokles felsefesi, Yeni Eflâtunculuk, Mu'tezile ve Bâtınlık izleri taşıdığı söylenen akîdesini benimseyenlerin belirlenmesi ve bunların tövbe ettirilmesi hususunu ısrarla takip etti. Onun tâbilerinden olduğu tesbit edilenler huzuruna getirilerek tövbe ettirildiği gibi ona ait kitaplar da toplatılarak yakıtıldı (350/961). Fıkıhtan başka matematik, Arap dili ve edebiyatı sahalârında da yetişen İbn Zerb üstün bir hitabet kabiliyetine sahipti. Cuma, bayram ve yağmur duası hutbelerini farklı üslûplarla irat ettiği kaydedilir. Resmî görevi yanında telif ve öğretim faaliyetleriyle de meşgul oldu ve aralarında İbnü'l-Hazzâ, Ebû'l-Velîd İbnü's-Saffâr, Ebû'l-Abbas İbn Zekvân'ın da bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Zühd ve takvâ sahibi bir âlim olan İbn Zerb 12 Ramazan 381 (22 Kasım 991) tarihinde vefat etti ve Kureyş Kabristanı'na defnedildi.

İbn Zerb'in Mâlikî fıkına dair *el-Hişâl* adlı eserinin bir nüshası Madrid'de Biblioteca Nacional'de bulunmaktadı (Robles, nr. 38). *er-Red 'alâ İbn Meserre* adlı eserinin ise günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelûs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, II, 775-776; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 162-163; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 630-633; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 246; Dabbî, *Buġyetü'l-mültemis*, I, 189; Zehebî, *el-'İber*, II, 160; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 975; Safedî, *el-Vâfi*, V, 183; Nübâhî, *Târîhu kuĊâtü'l-Endelûs*, Beyrut 1403/1983, s. 13, 77-81, 151-152, 188, 199; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, s. 268-269; Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*, I, 260; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 101-102; F. Guillen Robles, *Catálogo de los manuscritos arabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid 1889, nr. 38; Suter, *Die Mathematiker*, s. 68; *İzâhu'l-meknûn*, II, 292; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 100; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 360; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelûsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 330; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XII, 97-98; Hasan Yûsuff Eşkûrî, "İbn Zerb", *DMB*, III, 620-621.



CENGİZ KALLEK

İBN ZEYDÂN

(ابن زيدان)

Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed
b. Abdurrahmân eş-Şerîf el-Hasenî
(1873-1946)

Faşlı devlet adamı,
tarihçi ve şair.

Rebûlâhîr 1290'da (Haziran 1873) eski başşehir Miknâs'taki sarayda doğdu. Fas kraliyet ailesine mensup olup büyük dedelerinden Zeydân'a nisbetle İbn Zeydân diye anılmaktadır. Miknâs'ta ve Fas şehrinde babası Muhammed ve amcası Abdülkâdir b. Abdurrahman'dan Kur'an, Miknâs Kadısı Muhammed b. Abdüsselâm et-Tâhirî ve Ahmed b. Muhammed İbn Hayyât ez-Zekkârî'den çeşitli ilimler okudu. Hasan b. Yezîd el-Miknâsî, İbn Abdülkâdir es-Sûsî el-Haddâd, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî ve Abdüsselâm b. Muhammed el-Hevvârî de onun hocalarındandır. Daha sonra babasının yerine Miknâs ve yöresi şeriflerinin başına nakîbüleşraf tayin edildi. 1913'te hac için Mekte'ye giderken Mısır'a, dönüşünde de Tunus, Kayrevan ve Cezayir'e uğradı. Hac yolculuğu, Ortadoğu İslâm dünyasının büyük şehirlerindeki seçkin âlimlerin derslerine katılması için iyi bir fırsat oldu. Bu esnada Ahmed b. İsmâil el-Berzencî, Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî es-Senûsî ve Muhammed Bahît el-Mütîf gibi âlimlerden icâzet aldı. Fas'ta Fransız sömürgeciliğinin kurulmasından sonra Miknâs'taki askerî okulun müdür yardımcılığına getirildi. 16 Kasım 1946'da vefat etti ve büyük bir kütüphane yaptırdığı Miknâs-



İbn Zeydân

ta dedelerinden Sultan Mevlây İsmâil'in türbesine gömüldü.

İbn Zeydân, resmî görevleri yanında ilimle ve edebiyatla da uğraşmış, bilhassa tarihle meşgul olarak Fas Sultanlığı'nın geçmişine dair önemli eserler telif etmiştir; bu arada birçok şiir yazdığı görülür. Onun kitapları, Miknâs ve Fas Filâî şerifleri hânedanı hakkında kaleme alınmış en önemli kaynaklar sayılmaktadır. Sade bir dille kaleme alınan eserlerinin pek çoğu planlar, resmî belgelerin sûretleri ve resimlerle zenginleştirilmiştir.

Eserleri. 1. *İthâfû a'lâmi'n-nâs bi-ce-mâli aḥbâri ḥâḍıratı Miknâs*. Miknâs tarihiyle Fas Filâî şerifleri hânedanının ilk sultanlarına ve meşhur devlet adamlarına ait biyografilerden oluşan eserde Miknâs'ın topografyası ve iktisadî hayatıyla ilgili önemli bilgiler mevcuttur (sekiz ciltlik eserin beş cildi neşredilmiştir; Rabat 1347-1352/1929-1933). 2. *ed-Dürerü'l-fâḥıre bi-me'âsiri'l-mülûki'l-'Aleviyyîn bi-Fâsi'z-zâhire*. Filâîler'in başlangıçtan 1936 yılına kadarki tarihidir (Rabat 1356/1937). 3. *el-'İz ve's-şavle fi me'âlimi niẓâmî'd-devle*. Abdülvehhâb b. Mansûr'un önsözyle basılan eser sultanların saray hayatı ve dönemin Fas hükümetinin icraatı hakkındadır (I-II, Rabat 1381-1382/1961-1962). Eserin Rabat el-Hizânetü'l-Haseniyye'deki yazmalarında (nr. 8049-8050) neşredilen kısımlarda bulunmayan bazı bilgiler mevcuttur. 4. *el-'Alâ'îku's-siyâsiyye beyne'd-devleti'l-'Aleviyye ve'd-düveli'l-ecnebiyye*. *Mecelletü'l-Mağrib* dergisinin 16. sayısının ilâvesi olarak yayımlanan eser (Rabat 1352/1934), Fas Krallığı'nın Avrupa devletleriyle ilişkilerini ele almaktadır. 5. *el-Menâhicü's-seviyye fi me'âsiri'l-mülûki'd-devleti'l-'Aleviyye*. Karaviyyîn Külliyesi'nde okutulmak üzere hazırlanmış bir ders kitabıdır. Filâî (Alevî) tarihini V. Muhammed (1927-1953) dönemine kadar anlatan eserde müellifin diğer kitapların-

da yer almayan yeni bilgiler bulunmaktadır (I-II, Rabat, ts.). 6. *el-Menze'u'l-laḥîf fi't-telmîḥ bi-me'âhiri Mevlânâ İsmâ'îl eṣ-Şerîf*. 1927 yılında tamamlanmıştır (Dârülbeyzâ 1993). 7. *en-Nûrû'l-lâ'ih bi-mevlidi'r-Resûli'l-ḥâtîmi'l-fâtîḥ*. Hz. Peygamber'in doğumuna dair yazdığı şiirlerden meydana gelen divanıdır (Tunus, ts., *Kifâyetü'l-muhtâc fi medḥi şâhibi'l-li-vâ ve't-tâc* ile birlikte). 8. *el-Yümnü'l-vefir el-vâfi fi-ımtidâhi'l-Cenâb el-Mevlevî el-Yûsufî*. Sultan Yûsuf b. Hasan (1912-1927) için yazılan şiirleri ihtiva eder (Fas 1342/1924). 9. *Buğyetü'l-müstehâm fi medḥi ḥayri'l-enâm şallallâhu 'aleyhi ve sellem* (Fas 1990). 10. *Min kaḍâya'l-mesraḥi'l-Mağribî* (Miknâs 1978).

Müellifin Fas'ta el-Mektebetü'l-Haseniyye Zeydânî koleksiyonunda bulunan yayımlanmamış eserleri de şunlardır: 1. *el-Mü'ellifün ve'l-mü'ellifât 'alâ 'ahdî'd-devleti'l-'Aleviyye* (nr. 12564). İbn Sûde hacimli bir cilt olduğunu söyler (*Delîlü mü'errihi'l-Mağribi'l-akşâ*, I, 158). 2. *en-Nehḍatü'l-'ilmîyye fi 'ahdî'd-devleti'l-'Aleviyye : İḥyâ'ü'l-'ulûm ve iz-dihâruhâ fi 'aşri'd-devleti'l-'Aleviyye*. *Mecelletü'l-Mağrib*'de kısmen yayımlanmıştır (sy. 5, 1355/1936, s. 11-17). 3. *Fihrist*. Eserde müellifin Fas ve Hicaz'daki hocalarından bahsedilir. 4. *Rihletü'l-Hicâz ve Mısr ve's-Şâm* (nr. 12381). 5. *İ'lâmü'l-ḥâḍır ve'l-bâd*. Hz. Peygamber için yazdığı şiirlerini ihtiva eder (nr. 12430). 6. *Evzâhu'l-mecâz* (icâzet konusundadır). 7. *Tebyînü vücûhi'l-iḥtilâl fi müstenedi i'lâni'l-'adliye li-sübûti rü'yeti'l-hilâl* (eserlerinin bir listesi için bk. Muhammed Haccî, IX, 3218).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Abbas el-Kabbâc, *el-Edebü'l-'Arabi fi'l-Mağribi'l-akşâ*, Muhammediyye 1400/1979, I, 81-82; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, *Delîlü mü'errihi'l-Mağribi'l-akşâ*, Dârülbeyzâ 1960, I, 27, 47, 56, 158-162, 169, 170; II, 328, 361, 377, 434, 442, 448; Ahmed Miknâsî, *Ehemmü meşâdiri't-târîḥ ve't-terceme fi'l-Mağrib*, Titvân 1963, s. 13; W. Marçais, "Les belles chroniques de Meknès", *CRAIBL*, s. 19-20; Ziriklî, *el-'Alâm* (Fethullah), III, 335; Fevzî Abdürrezzâk, *el-Matbû'âtü'l-ḥaceriyye fi'l-Mağrib*, Rabat 1986, s. 30, 83, 119; Muhammed el-Menûnî, *el-Meşâdirü'l-'Arabiyye li-târîhi'l-Mağrib*, Muhammediyye 1410/1989, II, 199-200, 207, 211-212, 219, 230, 237, 240, 255, 277; a.m.f., "Mü'erriḥu Miknâs İbn Zeydân", *Da'vetü'l-hak*, X/1 (1966), s. 93-99; Muhammed Haccî, *Meusû'atü a'lâmi'l-Mağrib*, Beyrut 1417/1996, IX, 3216-3219; "Un petit fils de M. İsmâil à Meknès", *Afrique du nord illustrée*, 29 Juin 1930; G. Deverdun, "İbn Zaydân", *EP* (İng.), III, 973.



PHILIP CHARLES SADGROVE

İBN ZEYDÛN

(ابن زيدون)

Ebü'l-Velid Ahmed
b. Abdillâh b. Ahmed
b. Gâlib el-Mahzûmî el-Endelüsî
(ö. 463/1071)

Şair, edip ve vezir.

394 (1004) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Müslümanların İspanya'yı fethi sırasında oraya giden Benî Mahzûm Arapları'ndandır. Hem baba hem de anne tarafından dedesi Ebû Bekir Muhammed vezirlik ve kadılık görevlerinde bulunmuş, babası Kurtuba'da kadılık ve Kurtuba yönetiminde danışmanlık yapmıştır. İbn Zeydûn önce babasından, on bir yaşında iken onun ölümünden sonra anne tarafından dedesiyle İbn Zekvân ve Ebû Bekir Müslim b. Ahmed el-Kurtubî gibi hocalardan öğrenim gördü. Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis ve fıkıh okudu; tarih ve coğrafya ile meşgul oldu.

İbn Zeydûn, 422'de (1031) Endülüs Emevî Devleti'nin çöküşünden sonra ülkede meydana gelen siyasî olaylar sırasında ve Kurtuba'daki ayaklanmalarda Cehver ailesini destekledi. Feth b. Hâkân el-Kaysî'nin kendisi için kullandığı "Kurtuba ayaklanmasının lideri ve Cehverî Devleti'nin kuruluşunun öncüsü" ifadesinden (*Kalâ'idü'l-'ıkyân*, s. 70) onun bu olaylarda önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Ayaklanmalar sonucunda Kurtuba, Ebü'l-Hazm Cehver'in hâkimiyeti altına girince İbn Zeydûn yeni yönetimde vezir olarak görev aldı ve kısa bir süre sonra Ebü'l-Hazm'in en yakın adamlarından biri oldu. Kurtuba yönetimiyle komşu yönetimler arasında Ebü'l-Hazm'in elçisi olarak görev yaptı. Bu durum diğer bazı vezirlerin kıskançlığına yol açtı. Kendisine rakip olan vezir Ebû Âmir İbn Abdûs, İbn Zeydûn'un sık sık Endülüs Emevî halifelerinden Müstekfî-Billâh'ın kızı Vellâde'nin evine gitmesinin ardında Emevîler'i tekrar iş başına getirmeyi amaçlayan bir komplö hazırlığı bulunduğunu iddia etti. Bu iftira üzerine hapsedilen İbn Zeydûn hapisten hükümdara hitaben şiirler ve risâleler yazdı. Ancak hükümdarın affına mazhar olamayacağını anlayınca Ebü'l-Hazm'in oğlu Ebü'l-Velid'in yardımıyla hapisten kaçarak İşbiliyye'ye (Sevilla) gitti. Burada Emîr Mu'tazid-Billâh el-Abbâdî tarafından iyi karşılandı. İşbiliyye'de bir sü-

re kalan İbn Zeydün sevgilisi Vellâde'nin, ayrıca Kurtuba'daki dostlarının hasretine dayanamamış gizlice şehir yakınındaki Zehrâ'ya döndü. Buradan Kurtuba'daki dostlarına mektuplar yazarak Emîr Ebû'l-Hazm b. Cehver nezdinde şefaatchi olmalarını istedi. Dostlarının girişimleri sonucunda affedilerek Kurtuba'ya döndü. Birkaç ay sonra da Ebû'l-Hazm öldü. Yerine geçen oğlu Ebû'l-Velîd Cehver ile olan dostluğu sayesinde eski itibarına kavuşan İbn Zeydün vezir olarak tayin edildi. Bir müddet Endülüs'ün diğer yönetimleriyle Kurtuba yönetimi arasında Ebû'l-Velîd'in elçiliğini yaptı. Ancak yine bir iftira üzerine tekrar Kurtuba'yı terketmek zorunda kaldı. Dâniye (Denia) ve Batalyevs (Badajoz) gibi şehirlerde dolaştıktan sonra İşbiliye Hükümdarı Mu'tazid - Billâh el-Abbâdî'nin sarayına kabul edildi (441/1049). Sarayda hızla yükselen İbn Zeydün, vezirliğin yanı sıra hükümdarın özel temsilciliği görevini de üstlendi. Mu'tazid - Billâh tarafından kendisine "zü'l-vizâreteyn" lakabı verildi, bir müddet sonra da başvezirliğe yükseltilerek devlet yönetimini fiilen eline geçirdi. Mu'tazid - Billâh ölünce (461/1069) yerine geçen oğlu Mu'temid - Alellah döneminde de yerini koruyan İbn Zeydün'un, Mu'temid - Alellah'ın hükümdarlığının ilk yıllarında Kurtuba'yı İşbiliye'ye katmasında büyük rolü olduğu kabul edilmektedir.

Mu'temid'in edebiyat hocası olan İbn Zeydün onun dostluğunu kazanmıştı. Ancak hükümdarın çocukluk arkadaşı şair ve vezir İbn Ammâr, İbn Zeydün'un işgal ettiği yere kendisi gelmek istiyordu. İbn Ammâr, Kurtuba ele geçirilip Abbâdîler'in başşehri olunca İşbiliye'de ortaya çıkan bir kargaşayı bahane ederek İbn Zeydün'u buradan uzaklaştırmayı düşündü. Kargaşayı bastırmakla görevlendirilen Mu'temid - Alellah'ın oğlu Sirâcüddevle'nin yanında İbn Zeydün'un da görevlendirilmesini sağladı. İbn Zeydün, rahatsızlığı ve yaşlılığı sebebiyle böyle bir görevden affını istediye de bu isteği kabul edilmedi. Bunun üzerine İşbiliye'ye gidince rahatsızlığı daha da arttı. Birkaç gün sonra 15 Receb 463'te (18 Nisan 1071) orada vefat etti.

Devlet adamlığının yanı sıra iyi bir şair olan İbn Zeydün genel olarak çağının şair geleneğine bağlı kalmıştır. Bununla birlikte yeni şiirin eski şiirden kopmaması gerektiğini de söylemiştir. Şiirleri neoklasik bir tarzda olduğu için kendisine "Bati'nın Buhtür'si" lakabı verilmiştir. Kulağa hoş gelen kelimeleri ve bunlara

uygun vezni seçmeye özen gösteren şairin şiirlerinde tabiat tasvirleri ağır basar. Ayrıca kuş isimleriyle örülü bir sembolizm (mutayyerât) olarak ortaya çıkan muamma türü şiirlerine de rastlanır. Aşk şiirlerinde usta olan şair aynı yeteneği mersiyelerinde de göstermiştir. Kısa şiirleri son derece güzel ve çarpıcıdır. Methiyeleri ve dinî şiirleri ise başarısız sayılır.

İbn Zeydün'un aşk şiirlerinin en tanınmış olanı, hapisten kaçıp İşbiliye'ye gittiğinde sevgilisi Vellâde için yazdığı elli beyitlik kasidesidir. Bu kasidede şair çevresinde gördüğü güzelliklerin, acısını unutturduğunu ifade eder (kaside Rahmî Er tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir; bk. "İbn Zeydün", *DDL*, IV/1 [1985], s. 186-193). İbn Zeydün'un büyük bir beğeni kazanan bu kasidesine nazîreler yazılmıştır. Safiyüddin el-Hillî, Selâhaddin es-Safedî ve Ahmed Şevki ona nazîre yazan şairler arasında zikredilebilir. İbn Zeydün, nesir alanındaki ününü daha çok Endülüs'te kabul gören tarzdan farklı olarak kaleme aldığı risâlelerine borçludur. Bu risâlelerde genellikle tarihî şahsiyetlere ve olaylara, eski Arap mesellerine yer vermiştir.

Eserleri. 1. *Dîvân*. Kâmil Kîlânî ve Abdurrahman Halife (Kahire 1932), Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire 1956), Ali Abdülazîm (Kahire 1957), Kerem Bustânî (Beyrut 1384/1964), Hannâ el-Fâhûrî (Beyrut 1410/1990) ve Yûsuf Ferhât (Beyrut 1411/1991) tarafından yayımlanmış, Mahmûd Subh da bu divandan seçtiği bazı şiirleri İspanyolca'ya tercüme ederek Arapça metinleriyle birlikte neşretmiştir (*Ibn Zaydun Poesias*, Madrid 1979). 2. *er-Risâletü'l-hezliyye*. İbn Zeydün bu risâlesini, Vezir İbn Abdûs'a hitaben sevgilisi Vellâde'nin ağzından alaycı bir dille kaleme almıştır. Bazı sosyal olaylara yer vermesi veya telmihte bulunması sebebiyle tarihî bakımdan olduğu kadar Arap filolojisi açısından da oldukça önemlidir. Bundan dolayı eser bazı eski kaynaklarda nakledilmiştir (Nüveyrî, VII, 271-290). Risâlede Câhiz'in *Risâletü't-terbi'* ve *t-tedvîr*'inin etkisi açıkça görülmektedir. Eser, İbn Nübâte el-Misrî tarafından *Serhu'l-uyûn fi şerhi Risâleti İbn Zeydün* adıyla şerhedilmiştir (İstanbul 1275; Kahire 1278, 1290, 1377/1957). Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim'in tahkik ederek yayımladığı bu şerhi (Kahire 1383/1964) Karahalilzâde Mehmed Saîd *Tercüme-i Serhu'l-uyûn fi şerhi Risâleti İbn Zeydün* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1257). Eser ayrıca Muhammed Fevzi Mustafa tarafından *Şelâşü resâ'il fi'l-hicâ'* içinde (Kü-

veyt 1401/1981) ve Johann Jacob Reiske tarafından Latince tercümesiyle birlikte (Leipzig 1755) yayımlanmıştır. 3. *er-Risâletü'l-ciddiyye*. İbn Zeydün, hapisteyken Ebû'l-Hazm Cehver'e hitaben yazdığı bu risâlede kendisinin affedilmesini istemektedir. Risâle, şairin edebî gücünü göstermesi açısından olduğu kadar Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde meydana gelmiş bazı olaylara yer vermesi bakımından da önemlidir. Eser, Selâhaddin es-Safedî tarafından *Tamâmü'l-mütûn fi Şerhi Risâleti İbn Zeydün* adıyla şerhedilmiş, bu şerhi Muhammed Reşid es-Saffâr (Bağdat 1327/1909) ve Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire 1389/1969) yayımlamıştır. Risâle, Besthorn tarafından Latince çevirisiyle birlikte 1889'da Kopenhag'da da basılmıştır. 4. *er-Risâletü'l-Bekriyye*. İbn Zeydün, hapisteyken hocası Ebû Bekir Müslim b. Ahmed'e hitaben yazdığı bu risâlesinde Ebû'l-Hazm Cehver nezdinde affı için aracılık yapmasını istemektedir.

August Cour, İbn Zeydün'un divanının sonuna yukarıdaki üç risâlesiyle *er-Risâletü'l-Gaviyye*, *er-Risâletü'l-Muzafferiyye* ve *er-Risâletü'l-Abbâdiyye*'sini de ekleyerek *Dîvânü şî'rihi ve resâ'ilüh* adıyla neşretmiş (Cezayir 1920), daha sonra Ebû Bekir Muhammed Alîm bu eseri şerhederek yayımlamıştır (Ümmüdürmân 1345/1926). Eserin ilmî neşrini ise Ali Abdülazîm gerçekleştirmiştir (Kahire 1957). Kaynaklarda İbn Zeydün'un *et-Tebyîn fi hulefâ'i Benî Ümeyye fi'l-Endelüs* adlı bir eseri bulunduğu da kaydedilmektedir (Makkarî, III, 182; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 485).

İbn Zeydün'un hayatı, sanatı ve eserleri hakkında çok sayıda çalışma yapılmış olup bunların başlıcaları şunlardır: Mustafa İnânî, *Kitâbü İzhârî'l-meknûn mine'r-Risâleti'l-ciddiyye li'bn Zeydün* (Kahire 1927); Şevki Dayf, *İbn Zeydün* (Kahire 1953); Ali Abdülazîm, *İbn Zeydün 'aşruhü ve hayâtühü ve edebüh* (Kahire 1955); Ebû'l-Kâsım Muhammed Kîrrû, *Şevki ve İbn Zeydün fi Nûniyyeteyhimâ* (Tunus 1956); Nedîm Mar'aşlî, *İbn Zeydün* (Beyrut 1961); Sîd Ebû Dîb, *İbn Zeydün eş-şâ'ir en-nâsir* (Tripoli 1969); Abbas el-Cerrârî, *Fenniyyetü't-ta'bîr fi şî'ri İbn Zeydün* (Dârülbeyzâ 1977); Tayyib Aşşâs et-Tûnisî, *İbn Zeydün* (Tunus 1980); Abdürrezzâk el-Hilâfî, *Vellâde ve eşeruhâ fi hayâti İbn Zeydün* (Bağdat, ts.); Fâtîma es-Siddîk, *er-Rabî beyne'l-cümel fi divânî İbn Zeydün* (Tunus 1985); Abdurrahman Ali el-

Haccî, *İbn Zeydün es-Sefirü'l-vasîf* (Küveyt 1987); Abdüllatîf Şerâre, *Ebü'l-Velîd İbn Zeydün dirâse ve Muhtârât* (Beirut 1988); Abdülmecîd el-Hür, *İbn Zeydün şâ'rü'l-İşk ve'l-ĥanîn* (Beirut 1993); Abdülazîz b. Nâsır Abdurrahman, *İbn Zeydün ĥayâtühü ve edebüh* (Riyad 1994).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zeydün, *Divân* (nşr. Hannâ el-Fâhûrî), Beirut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-20; a.e. (nşr. Yûsuf Ferhât), Beirut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 7-17; *Divânü İbn Zeydün ve resâ'ilüh* (nşr. Ali Abdülazîm), Kahire 1957, neşredenin girişi, s. 9-116; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Tâvî et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 121-122, 130-131, 379; Feth b. Hâkân el-Kaysî, *Matmaĥu'l-enfûs ve mesraĥu't-te'ennûs fi müleĥi ehlil-Endelûs*, İstanbul 1302, s. 60-61; a.mlf., *Kalâ'idü'l-İkyân*, Kahire 1283, s. 14-18, 70-83; İbn Bessâm eş-Şente-rîni, *ez-Zaĥîre*, I, 336-428; Dabbî, *Buĥyetü'l-mültemis*, s. 174-175; İbn Diĥye el-Kelbî, *el-Muĥrib* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 164-168; Abdüvâhid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi telĥişi aĥbâril-Maĥrib* (nşr. R. Dozy), Leiden 1881, s. 74-77; İbnü'l-Ebbâr, *İ'tâbü'l-küttâb*, Dimaşk 1380/1961, s. 207-214; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 139-141; İbn Saïd el-Maĥribî, *el-Muĥrib*, I, 63-69; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VII, 271-290; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 87-94; Makkarî, *Nefĥu't-tîb*, I, 627-634, 668-670; III, 182, 271-287, 565-566; IV, 99-100, 205-212, 264-271; A. Cour, *Un poète arabe d'Andalousie: İbn Zâidoun*, Constantine 1920; a.mlf., "Une lettre inéдите d'Ibn Zaidün à Abû Bekr ben Al Aftâs de Badajoz", *Cinquantenaire Fac. Lettres*, Alger 1932, s. 191-215; a.mlf., "İbn Zeydün", *İA*, V/2, s. 837-838; Ahmed Dayf, *Belâĥatü'l-'Arab fi'l-Endelûs*, Kahire 1342/1924, s. 60-89; Brockelmann, *GAL*, I, 324-325; *Suppl.*, I, 485; A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946, s. 106-120; Şevkî Dayf, *İbn Zeydün*, Kahire 1953; a.mlf., *Fi't-Tûrâs ve's-Şi'r*, Kahire 1987, s. 137-152; Ahmed Emin, *Zuĥrû'l-İslâm*, Kahire 1966, III, 215-218; Butrus el-Bustânî, *Üdebâ'ü'l-'Arab*, Beirut 1979, III, 114-146; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Maĥribi'l-'Arabî*, Rabat 1403/1983, III, 119-142; Mustafa eş-Şek'a, *el-Edebü'l-Endelûsî*, Beirut 1983, s. 181-212; Ömer Ferruh, *Târîĥu'l-edeb*, IV, 589-602; Mahmud Sobh, "Influencia de al-Mutanabbi en İbn Zaydün", *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islamica*, Madrid 1985, s. 527-552; Abdurrahman Ali el-Haccî, *İbn Zeydün: es-Sefirü'l-vasîf*, Küveyt 1987; Abdüllatîf Şerâre, *Ebü'l-Velîd İbn Zeydün*, Beirut 1988, tür.yer.; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Buĥûs İslâmiyye fi't-târîĥ ve'l-ĥadâre ve'l-âşâr*, Beirut 1992, II, 535-573; Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *el-Edebü'l-Endelûsî*, Beirut 1412/1992, s. 470-501, 618-630; *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 343-351; Ahmed el-İskenderî, "İbn Zeydün", *MMAdM.*, XI/9-10 (1931), s. 513-527, 577-593; Rahmi Er, "İbn Zaydün", *DDL*, IV/1 (1985), s. 175-194; G. Lecomte, "İbn Zaydün", *EP* (İng.), III, 973-974; Mihrân Erzende, "İbn Zeydün", *DMBİ*, III, 643-649.

 RAHMİ ER

İBN ZEYLE

(ابن زيلة)

Ebü Mansûr el-Hüseyn b. Muhammed b. Ömer b. Zeyle (ö. 440/1048)

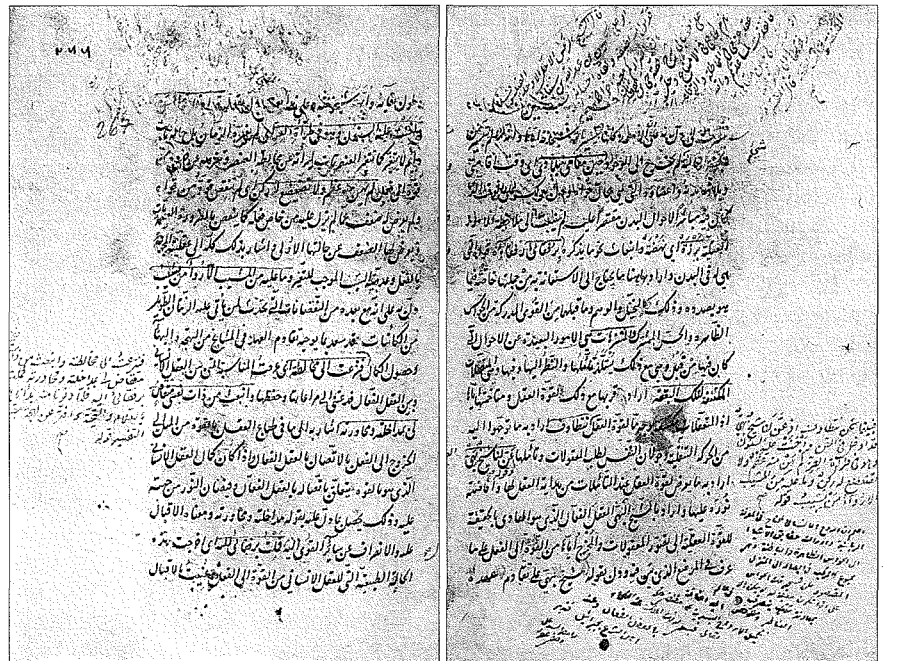
İbn Sînâ'nın önde gelen öğrencilerinden, mûsiki nazariyecisi.

İsfahan'da doğdu ve orada yaşadı. Adı, Ali b. Zeyd el-Beyhakî tarafından Hüseyin b. Tâhir b. Zeyle olarak verilirse de (*Târîĥu ĥükemâ'il-İslâm*, s. 115) *el-Kâfi fi'l-mûsikî* adlı eserinde (s. 17) yukarıdaki gibidir. Hayatı hakkında kaynakların verdiği bilgiler oldukça sınırlıdır. Beyhakî, onun Mecûsî olduğu yolundaki iddianın gerçekle ilgili bulunmadığını söyler. Öte yandan *Ĥay b. Yakẓân* şerhinde İsmâîlî görüşlere muhalefet etmesi kendisinin İsmâîlîlik'le bir mezhep ilişkisi olmadığını göstermektedir (Corbin, *Sembolik Hikâyeler I*, s. 14). Beyhakî, riyâziyyât alanında uzman ve mûsiki alanında maharet sahibi olduğunu ifade etmektedir. Muhtemelen, tabiiyyât ile de yakından ilgilendiği ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'*ın "Tabiiyyât" kısmını ihtisar ettiği için "Hakîm" lakabıyla anılmıştır. İbn Zeyle özellikle *Ĥay b. Yakẓân*

zân'a yazdığı, İbrânîce'ye de tercüme edilen Arapça şerhiyle meşhurdur. Onun bu eserinin, Ortaçağ yahudi düşüncesine İbn Sînâ'nın bilhassa *Ĥay b. Yakẓân* üzerinden gerçekleşen tesirinde bir aracı vazifesi görmüş olması muhtemeldir. İbn Sînâ'nın ölümünden on iki yıl sonra İsfahan'da vefat etti (Ali b. Zeyd el-Beyhakî, s. 115). Kaynaklar, İbn Zeyle'nin eğitim ve öğretimle uğraştığına dair herhangi bir bilgi vermezse de çalışmalarının çoğunun İbn Sînâ'nın eserlerinin şerh veya telhisi şeklinde olması, onun öğretimle de uğraştığı ve dolayısıyla hocasının düşüncesinin anlaşılmasında ve yaygınlaşmasında bir katkısının bulunduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Eserleri. 1. el-Kâfi fi'l-mûsikî. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'* adlı eserinin mûsikiyle ilgili kısmının bir özeti mahiyetinde görünmekle birlikte eser, Kindî ve Fârâbî'nin henüz bulunmayan kitaplarından uzun iktilaslarda bulunması ve bilhassa mûsiki alanında remizler kullanması bakımından İbn Sînâ'nın eserinin basit bir özeti değildir. Bunun yanında müellifin kendi döneminde yaygın olarak kullanılan Arapça ve Farsça mûsiki terimlerini ihtiva ettiği için de İslâm mûsiki tarihinde mühim bir yeri olduğu kabul edilir (*el-Kâfi fi'l-mûsikî*, neş-

İbn Zeyle'nin *Şerhu risâleti Ĥay b. Yakẓân* adlı eserinden iki sayfa (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2023/42, vr. 266^b-267^a)



redenin girişi, s. 10-11; Farmer, s. 220). İki kısımdan oluşan eserin birinci kısmında mûsikinin temel unsuru olan ses, ikinci kısımda ise zaman incelenmektedir. *el-Kâfi*'nin Zekeriyâ Yûsuf tarafından ilmi neşri yapılmıştır (Kahire 1964). 2. *Şerhu risâleti Hay b. Yakzân*. İbn Sînâ'nın sembolik eserinin şerhidir. Birçok dile çevrilen ve İbn Sînâ'nın eserinin anlaşılması amacıyla sıkça başvurulan eserin İbn Ezrâ'ya nisbet edilen İbrânice tercümesi 1886 yılında David Kaufmann tarafından Berlin'de neşredilmiştir (*DîA*, XVI, 552). Şerhin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2023/42; Ayasofya, nr. 2456). Müellifin kaynaklarda ayrıca *el-İhtişâr min tabî'yyâtî's-Şîfâ*³ ve *Kitâb fi'n-nefs* adlı eserleri zikredilmekte ve diğer bazı risâlelerinin de bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zeyle, *el-Kâfi fi'l-mûsiki* (nşr. Zekeriyâ Yûsuf), Kahire 1964, s. 17; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 2-16; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu hû-kemâ'i'l-İslâm* (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 115-116; *Keşfü'z-zunûn*, I, 862; H. G. Farmer, *A History of Arabian Music*, London 1929, s. 220; H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (trc. W. R. Trask), Texas 1980, s. 127-132, 134, 161, 274; a.m.f., "İbn Sînâ'nın Hayy b. Yakzân Risâlesi'nin Yazılışı ve Orjinalliği", *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler I: İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazzâlî-N. Râzî* (trc. Derya Örs v.dğr.), İstanbul 1997, s. 10-22; ayrıca bk. İndeks; A.-M. Goichon, "İbn Zaylâ", *EP* (İng.), III, 974; Muhammed Ali Ebû Reyân, "İbn Zeyle", *Mevsû'atü'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 265-266; İhan Kutluer - Hasan Kâtipoğlu, "Hay b. Yakzân", *DîA*, XVI, 552.



TAHSİN GÖRGÜN

İBN ZİKRÎ

(bk. İBN ZEKRÎ).

İBN ZİYÂD el-ABSÎ

(ابن زياد العبيسي)

Ebû'l-Hasen Âlî
b. Ziyâd el-Absî et-Tûnisî
(ö. 183/799)

İmam Mâlik'in
önde gelen talebelerinden.

Trablusgarp'ta doğdu ve daha sonra Tunus'a yerleşti. Abs kabilesine mensuptur; Arap asıllı olmadığına dair bir rivayet bu kabilenin mevâlîsinden olabileceğini akla getirmekte, soy zincirinde sadece babasının adının kaydedilmesi de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Söz konusu

Abs kabilesi, aynı adla anılan birkaç kabileden muhtemelen Gatafân'ın kolu olup Kuzey Afrika fetihleri sırasında bir kısmı bu bölgede yerleşti. Ebû Ömer Hâlid b. Ebû İmrân et-Tûcîbî et-Tûnisî'den ders alan İbn Ziyâd ilim tahsili için Hicaz ve Irak'a gitti. Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, Süfyân es-Sevrî ve İbn Lehîa gibi âlimlerden hadis dinledi. İmam Mâlik'in *el-Muvaţta'* ile Süfyân es-Sevrî'nin *el-Câmi'u'l-kebir* ve *el-Câmi'u's-şâgîr*'ini rivayet etti. İbn Ziyâd, İmam Mâlik'in görüşlerini Kuzey Afrika'da tanıtarak açıklayan ve esaslarını belirleyen ilk âlimdir. Devlet adamlarından uzak duran ve kadılık teklifini reddeden İbn Ziyâd, kendisini öğretim faaliyetine verip aralarında Esed b. Furât, Sahnûn, Ebû Amr Bühlûl b. Râşid el-Kayrevânî, Mûsâ b. Muâviye es-Sumâdîhî, Ebû Semüre Şecere b. İsâ el-Meâfirî et-Tûnisî gibi Mâlikî mezhebinin Kuzey Afrika'da yayılmasında büyük rol oynayan âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Özellikle mezhebin en önemli iki temsilcisi Sahnûn ve Esed'in yetişmesine büyük katkısı oldu. 183 (799) yılında Tunus'ta vefat etti ve şehrin Türk Pazarı diye anılan mevkiinde defnedildi.

Hadis rivayetinde sika, hâfız ve emin gibi vasıflarla nitelendirilen İbn Ziyâd fıkıh alanında da devrinin otoritelerinden di. Sahnûn'a göre İfrîkiye ulemâsı arasında fıkıh hâkimiyet ve takvâ bakımından bir benzeri yoktu. Kayrevan halkı aralarındaki ihtilâflarda İbn Ziyâd'ın görüşüne başvururdu. Mâlik'in usulünü esas almakla birlikte zaman zaman onunkinden farklı bazı görüşleri benimsemesi veya ictihadlarda bulunmasından mezhep taassubuna kapılmadığı anlaşılmaktadır (meselâ bk. *Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik*, neşredenin girişi, s. 9-10).

İbn Ziyâd'ın *el-Muvaţta'* rivayeti, mezhebin İfrîkiye'deki iki merkezinden biri olan Tunus'ta ilk nüveyi oluşturmuştur. *el-Muvaţta'* rivayetlerinin ve hatta İfrîkiye'de telif edilen kitapların ilki olması muhtemel görülen bu eserin günümüze ulaşan bir parçası, Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer tarafından tahkik edilerek *Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik: Kıṭ'a minhü bi-rivâyeti İbn Ziyâd* adıyla neşredilmiştir (Tunus 1978; Beyrut 1980, 1981, 1982, 1984). Bu parçada, Yahyâ b. Yahyâ el-Ley-sî'nin *el-Muvaţta'* rivayetinde "Kitâbü'd-Dehâyâ", "Kitâbü'z-Zebâ'ih", "Kitâbü's-Şayd" ve "Kitâbü'l-Akîka" başlıkları altında toplanan konulara tekabül eden on beş bab bulunmaktadır. İbn Ziyâd'ın rivayeti diğer rivayetlere kıyasla Mâlik'in görüşle-

rine daha çok yer vermekte ve dolayısıyla usule dair bazı mâlumat da ihtiva etmektedir. İbn Ziyâd'ın İmam Mâlik'ten dinlediği alışveriş, nikâh ve talâk konularına dair hadisleri ihtiva eden *Hayrun min zînetih* adlı bir eseri daha vardır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Sahnûn, bu eserin aslının İbn Eşres'e ait olduğunu ve İbn Ziyâd tarafından anlam bakımından rivayet edildiğini söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ziyâd el-Absî, *Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik: Kıṭ'a minhü bi-rivâyeti İbn Ziyâd* (nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer), Beyrut 1984, neşredenin girişi, s. 9-83; Ebû'l-Arabî, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye ve Tûnis* (nşr. Ali eş-Şâbbî - Nuaym Hasan el-Yâfi), Tunus 1985, s. 220-223; Ebû Bekir el-Mâlikî, *Riyâzü'n-nûfûs* (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 234-237; İbn Abdülber, *el-İnkâh*, Kahire 1350, s. 60; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, I, 524; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 152; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 108; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 326-329; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), IX, 85; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 181-190*, s. 304; Safedî, *el-Vâfi*, XXI, 119; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-mûzheb*, s. 192-193; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 145; *el-Hulelû's-sündüsiyye*, I, 692-695, 702; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 60; Sezgin, *GAS*, I, 465; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, *Târîhu'l-fethi'l-Arabî fi Ltbyâ*, Trablusgarp 1972, s. 193-195; Ali Refîî, "İbn Ziyâd", *DMB*, III, 639-640.



CENGİZ KALLEK

İBN ZİYÂD el-GAYSÎ

(ابن زياد الغنسي)

Ebû'z-Ziyâ Abdurrahmân
b. Abdilkerîm b. İbrâhîm
el-Gaysî ez-Zebidî
(ö. 975/1568)

Şâfiî fakihî.

900 yılı Receb ayında (Nisan 1495) Yemen'in Zebîd şehrinde doğdu ve orada büyüdü. Büyük dedelerinden Ziyâd'a nisbetle İbn Ziyâd diye tanındı. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledikten sonra Muhammed b. Mûsâ ed-Ducâî, Ahmed b. Mûsâ ed-Ducâî, Ahmed b. Ömer el-Müzecced ve Ebû'l-Abbas İbnü't-Tayyib et-Tanbezâvî'den (et-Tabenzâvî) fıkıh, Hâfız Vecîhüddin İbnü'd-Deyba' ve diğer bazı âlimlerden tefsir, hadis, siyer, Cemâleddin Yahyâ Kuteyb'den usul, Muhammed Mufaddal el-Lihyânî'den Arapça okudu.

942 (1536) yılında hacca giden İbn Ziyâd, başta Hicaz müftüsü Abdülazîz ez-Zemzemî olmak üzere Haremeyn âlimleriyle fikir alışverişinde bulundu. Hocası Tanbezâvî'nin 948'de (1541) ölümü üzerine fetva makamına getirildi. Zebîd'de

ki el-Câmiu'l-kebîr, Mustafa Paşa en-Neşâr Camii, Vehhâbiyye, Eşrefiyye ve Vâsi-kıyye medreselerinde ders verdi. Receb, şâban ve ramazan aylarında el-Câmiu'l-Muzafferî'de *Şahîh-i Buğârî* okutur ve ramazanın bitiminde yapılan son derste şehrin emini ve diğer önemli kişiler de hazır bulunurdu. İbn Ziyâd, kendisine gelen soruları talebeleriyle birlikte değerlendirir ve gerekli araştırmaları yaptıktan sonra cevap yazardı. Sabahları ders verir, öğleden sonra da geçimini sağlamak için çalışırdı. İbn Ziyâd'a ayrıca Hicaz, Hadramut, Habeşistan ve Hindistan'dan zaman zaman fetva sorulurdu. Tasavvufla da ilgilenen ve tarikat ehliyle müzakerelerde bulunan İbn Ziyâd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi övücü ifadelerle anar. 964 (1557) yılında gözlerini kaybetmesine rağmen öğretim, fetva ve telif çalışmalarını sürdürdü. 11 Receb 975'te (11 Ocak 1568) Zebîd'de vefat etti.

Eserleri. Kırka yakın risâle kaleme almış olan İbn Ziyâd'ın risâlelerinin bir kısmı, İbn Hacer el-Heytemî gibi devrin tanınmış âlimleriyle tartıştıkları konularla ilgilidir. *el-Envârü'l-müşrika fi'l-fetâva'l-muhakkaka* adlı eseri de çeşitli risâlelerini ihtiva etmektedir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 532-533; *Suppl.*, II, 555; Habeşî, s. 237). Belli başlı risâleleri şunlardır: *İsbâtü sünneti ref'i'l-yedeyn 'inde'l-ihrâm ve'r-rükû' ve'l-i'tidâl ve'l-kıyâm mine'r-rek'ateyn, Fethü'l-mübîn fi ahkâmi teberru'i'l-medîn, en-Nuḥbe fi'l-uḥuvve ve's-ṣuḥbe, el-Edilletü'l-vâziḥa fi'l-cehri bi'l-besmelé ve ennehâ mine'l-Fâtîha, İḳâmetü'l-burhân 'alâ kemmiyyeti't-terâviḥ fi ramazân, Tahzîru e'immeti'l-İslâm 'an taḡyîri binâ'i'l-Beyti'l-ḥarâm, Müzîlül-'anâ' fi ahkâmi'l-ḡinâ', el-Ec-vibetü'l-marḏiyye 'ani'l-es'ileti'l-Mekkiyye, el-Cevâbü'l-metîn 'ani's-su'âli'l-vârid mine'l-Beledi'l-emîn, Ḥallü'l-mâ'kûd fi ahkâmi'l-mefkûd, İzâḥu'n-nuşûşi'l-müfaṣṣaḥa bi-buṭlânî tezvîci'l-veliyyi'l-vâki' 'alâ ḡayri'l-ḥazzi ve'l-maşlaḥa, Simṭü'l-e'âl fi'l-keḷâm 'alâ mâ verede fi kütübi'l-a'mâl, Keşfü'n-nikâb 'an ahkâmi'l-miḥrâb, Tah-rîrü'l-makâl fi hükmi men aḥbera birü'yeti hilâli Şevvâl, Şeddü'l-yedeyn 'alâ def'i mâ nusibe ile'z-Zührî mine'l-vehm fi ḥadîsi Zi'l-Yedeyn, Risâle fi'l-ḳât ve'l-küfte ve'l-ḳahve ve'l-bün ve cem'i'l-maḥadderâti'l-mübâḥa ve'l-mekrûhe, Keşfü'l-ḡitâ 'ammâ vaḳâ'a fi teberru'i'd-deyn mine'l-lübsi ve'l-ḥa-ṭâ', Müzîlül-'anâ' fi ahkâmi mâ uḥdi-*

ge fi'l-arâzi'l-mezrû'a mine'l-fenâ', en-Nükülü'l-'azbetü'l-ma'inetü'l-müste-fâdü minḥâ şihhatü bey'i'l-'îne, el-Ec-vibetü'l-muḥarrere 'ani'l-mesâ'ili'l-vâride min bilâdi'l-Mehre.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkâdir el-Ayderûsî, *en-Nürü's-sâfir*, s. 100, 206, 273-283; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VIII, 272-273, 377-378; Brockelmann, *GAL*, II, 532-533; *Suppl.*, II, 555; *Hediyyetü'l-'ârifîn*, I, 545-546; *İzâḥu'l-meknân*, I, 23, 28, 52, 78, 110, 152, 154, 158, 190, 230, 234, 372, 417, 435, 554; II, 27, 170, 171, 190, 256, 358, 362, 368, 471, 534, 601, 632; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'el-lifîn*, V, 145-146; Zirikîlî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 311; Habeşî, *el-Fikrû'l-İslâmî fi'l-Yemen*, s. 236-237.

✚ H. İBRAHİM ACAR

İBN ZİYÂD el-LÜ'LÜÎ

(bk. HASAN b. ZİYÂD).

İBN ZİYÂD en-NİSÂBÜRÎ

(ابن زياد النيسابوري)

Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ziyâd en-Nisâbüri (ö. 324/936)

Şâfiî fakihî ve muhaddis.

238 (852) yılının ilk aylarında Nişâbur'da doğdu. Tahsil için Horasan, Irak, Dimaşk, Mısır ve Hicaz'a gitti. Öğrenimini tamamlayınca Bağdat'a yerleşti. Hadis hocaları arasında Zühfî, Abdullâh b. Hâşim et-Tûsî, Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Vâre, Za'ferânî, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, Müzenî, Bekkâr b. Kuteybe, Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadeff gibi âlimler bulunmaktadır. Ayrıca Müzenî, Rebî', Za'ferânî ve Ebû Abdullâh İbn Abdülhakem'den fıkıh öğrenimi gördü.

Güvenilir bir râvi olması yanında fıkıh meselelerini ve sahâbe ihtilâflarını da iyi bilen İbn Ziyâd kendi devrinde Irak Şâfiîleri'nin lideri durumundaydı. Nevevî onu, mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı olarak ictihad yapan "ashâbü'l-vücûh"tan sayar. Dârekutnî, hocaları arasında daha iyi bilen, fıkıh sahasında da ondan üstün olan birini görmediğini belirtmektedir. Dârekutnî'den başka İbn Şâhin, Da'lec b. Ahmed, İbnü'l-Muzaffer, Muhallis, İbn Ukde, Hamza el-Kinânî ve Ebû Ali en-Nisâbüri gibi birçok âlim kendisinden hadis rivayet etmiştir. 4 Rebîülâhîr 324'te (1 Mart 936) vefat eden İbn Ziyâd, Hatîb el-Bağdâdî ile İbnü'l-Cevzî'nin belirttiği-ne göre Bağdat'taki Bâbülküfe mevkiinde

defnedilmiştir. İsnevî Nişâbur'da öldüğünü söylüyorsa da ona zaman ve mekân bakımından daha yakın olan Hatîb el-Bağdâdî'nin tesbiti doğru olmalıdır.

Kaynaklarda İbn Ziyâd'ın çeşitli eserler yazdığı belirtilmekle birlikte Müzenî'nin *el-Muḥtaşar*'ıyla ilgili *Ziyâdât 'alâ Muḥtaşari'l-Müzenî* adlı kitabından başka herhangi bir eserinin adı zikredilmemektedir. İbnü'l-İmâd, İsnevî'ye atıfta bulunarak *Kitâbü'z-Ziyâdât* yerine *Kitâbü'r-Ribâ* adlı bir eserini kaydediyorsa da İsnevî yalnızca birinci eserin adını vermektedir. İbnü'l-İmâd'ın muhtemelen bir hatadan kaynaklanan bu kaydı sebebiyle Ömer Rızâ Kehhâle de bunları iki ayrı eser olarak zikretmiştir (*Mu'cemü'l-mü'el-lifîn*, VI, 119). İbn Ziyâd'ın ayrıca Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bir mecmua içinde (nr. 18, vr. 134-151) hadise dair *el-Fevâ'id* adlı bir eserinin kayıtlı olduğu belirtilmektedir (Elbânî, s. 143).

BİBLİYOGRAFYA :

Abbâdî, *el-Fukahâ'ü's-Şâfi'iyye*, s. 42; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 120-122; Şirâzî, *Ṭabaḳâtü'l-fukahâ'*, s. 113-114; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 550-551; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 286-287; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 341; a.mlf., *el-Kâmil*, VIII, 328; Nevevî, *Tehzîb*, I/2, s. 197-198; Zehbî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 65-68; a.mlf., *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, III, 819-820; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 480-481; Yâfiî, *Mir'âtü'l-ellifîn*, II, 288-289; Sübkî, *Ṭabaḳât*, III, 310-314; İsnevî, *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyye*, II, 481; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 186; İbn Kâdî Şühbe, *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyye*, I, 110-111; Süyûtî, *Ṭabaḳâtü'l-ḥuffâz* (Ömer), s. 341-342; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1636; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 302; Zirikîlî, *el-A'lâm*, IV, 263; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'el-lifîn*, VI, 119; a.mlf., *el-Müstedrek 'alâ Mu'cemi'l-mü'el-lifîn*, Beyrut 1406/1985, s. 432; Elbânî, *Maḥṭûṭât*, s. 143; M. Hasan Heyto, *el-İctihâd ve ṭabaḳâtü müctehidi's-Şâfi'iyye*, Beyrut 1409/1988, s. 223.

✚ ŞÜKRÜ ÖZEN

İBN ZÜLÂK

(ابن زولاق)

Ebû Muhammed el-Hasen b. İbrâhîm b. el-Hüseyn el-Leysî el-Mısri (ö. 387/997)

Mısırlı tarihçi.

İhşîdîler döneminde doğdu (Şâban 306/Ocak 919). Meşhur Şâfiî âlimi İbnü'l-Haddâd el-Kinânî'nin öğrencisidir. Fâtımîler'in gelmesinden sonra onların görüşünü benimseyerek Şiîliği seçti ve mezâlim mahkemelerinde kadılık yaptı; 330'da (942) Dimaşk'ta bulundu. 25 Zilkade 387 (29 Kasım 997) tarihinde Mısır'da vefat etti. İbn Hallikân onun faziletli bir insan ve iyi

bir tarihçi (*Vefeyât*, II, 91), İbn Hacer de sika olduğunu söyler (*Lisânü'l-Mizân*, II, 191); Abdullah b. Vehbân b. Eyyûb ise kendisinden hadis rivayet etmiştir.

Eserleri. 1. *Fezâ'ilü Mısır ve aḥbâru-hâ* (*Kitâbü Fezâ'ili Mısır, Târîhu Mısır ve fe-zâ'ilühâ*). Mısır hakkındaki âyetler ve hadislerle başlayan eser ülkenin ismi, coğrafî sınırları, burada kalmış olan Hz. İbrâhim, Yûsuf ve Mûsâ ile firavunlar, kutsal yerler, Nil nehri, tabiat güzellikleri, yetiştirilen ürünler ve Bizans, Sâsânî hâkimiyetleri hakkında bilgi verdikten sonra İslâm tarihiyle devam ederek Hz. Ömer, Osman, Ali dönemleriyle Emevîler, Abbâsîler, Tolunoğulları ve İhşîdîler'i anlatıp Fâtımîler'den Aziz-Billâh'ın ölümü ve Hâkim-Biemrillâh'ın halife olmasıyla sona ermektedir. Daha çok Mısır'a hâkim olan valî ve hânedanların esas alındığı görülür. Kitaba zamanla kimliği bilinmeyen müellif veya müstensihler tarafından bazı ilâveler yapılmıştır. İbn Zülâk'ın telifinde Ebû'l-Kâsım İbn Abdülhakem'in *Fütûhu Mısır ve aḥbâruhâ*, İbnü'l-Haddâd'ın *Ḥaşâ'îşu 'Alî*, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin *Kitâbü'l-Vülât* ve Belevî'nin *Sîretü Aḥmed b. Tolûn* adlı eserlerinden, ayrıca Tahâvî'nin rivayetlerinden faydalandığı anlaşılmaktadır; Zehebî, Makrîzî, İbn Tağrıberdî ve Süyûtî de ondan istifade etmişlerdir. Eserin Paris Bibliothèque Nationale (nr. 1816-1817), Murad Molla (nr. 340/3) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 2453) başta olmak üzere birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır (Sezgin, I, 359). Kitabın bugüne kadar yalnız Tolunoğulları ve İhşîdîler'le ilgili kısmı Nadir Özkuyumcu tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (*İlk Müslüman Türk Devletleri Tolunoğulları ve İhşîdîler*, İzmir 1996, s. 27-66).

2. *et-Târîhu'l-kebir 'ale's-sinîn* (*el-Kebîr fi târihi Mısır ve aḥbârihâ*) (Yâkût, VII, 226).

3. *Tetimmetü Kitâbi Ümerâ'i Mısır li'l-Kindî* (*Zeylû'l-Vülât ve'l-kuḍât*). İbn Hacer ve Makrîzî bu eserden çokça nakilde bulunmuşlardır (*Lisânü'l-Mizân*, I, 278-282; III, 251, 254; V, 90; *İttî'âzû'l-hunefâ'*, I, 102, 107, 114).

4. *Târîhu Mısır eş-şagîr*. Murat Molla (nr. 340/3) ve Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 2453) kütüphanelerinde nüshaları vardır.

5. *Sîretü Muhammed b. Tuğc el-İhşîdî*. İhşîdî hânedanının kurucusu Muhammed b. Tuğç'un (937-946) hayatı hakkındadır. İbn Saîd el-Mağribî'nin *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*'i içinde günümüze ulaşmış ve bu eserin neşirleriyle (L. Talqvist, Leiden 1899; Zekî Muhammed Hasan – Şevkî Dayf – Sey-

yide İsmâil Kâşif, Kahire 1953, s. 148-198) İhsan Abbas'ın *Şezerât min kütübün mefkûde fi't-târîh* adlı çalışması (Beyrut 1988, s. 223-280) içinde yayımlanmıştır.

6. *Sîretü'l-Mu'iz Li-dînillâh*. Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın Mısır'a girişinden ölümüne kadar geçen yılları ele almaktadır (Makrîzî, *İttî'âzû'l-hunefâ'*, I, 124, 135, 136, 227; *Ḥıtaṭ*, I, 61, 82).

7. *Târîhu üsretü'l-Mâzerâ'iyyîn*. İhşîdîler döneminde önemli görevler üstlenmiş olan Mâzerâi ailesi hakkındadır (Makrîzî, *Ḥıtaṭ*, I, 82, 331-332).

8. *Sîretü'l-ka'fid Cevher*. Fâtımîler'in önde gelen kumandan ve devlet adamlarından Cevher es-Sikillî hakkındadır (Makrîzî, *el-Muḳaffe'l-kebir*, s. 359).

9. *Ḥıtaṭu Mısır* (İbn Hallikân, II, 91).

10. *Aḥbâru Sibeveyh el-Mısri*. Mısırlı nahiv âlimi Muhammed b. Mûsâ el-Kindî'nin hayatına dairdir (Kahire 1933). İbn Zülâk'ın Ebû Saîd İbn Yûnus'a ait *Kitâbü'l-Ğurebâ'*ya bir zeyil yazdığı da kaydedilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 304).

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, VII, 205-230; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 91-92; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 370; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XI, 321; Makrîzî, *el-Muḳaffe'l-kebir* (nşr. Muhammed el-Ya'îvî), Beyrut 1407/1987, s. 357-359; a.m.f., *İttî'âzû'l-hunefâ'* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 102, 107, 114, 124, 134-136, 227; a.m.f., *Ḥıtaṭ*, I, 61, 82, 331-332; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 191, 278-282; III, 251, 254; V, 90; İbn Zahîre, *el-Fezâ'ilü'l-bâhire fi zikri meḥâsini Mısır ve'l-Kâhire* (nşr. Mustafa es-Sekkâ – Kâmil el-Mühendis), Kahire 1969, s. 131-143; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḥâḍara*, I, 553-554; *Keşfü'z-zunûn*, I, 304; Muhammed İbnü'z-Zeyyât, *el-Kevâkibü's-seyyâre*, Kahire 1325/1907, s. 63; Brockelmann, *GAL*, I, 230; W. Ivanow, *Ismailli Literature*, Tahran 1963, s. 38; Sezgin, *GAS*, I, 359-360; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 154-155; M. Abdullah İnân, *Mü'errihü Mısri'l-İslâmiyye ve meşâdirü't-târîhi'l-Mısriyye*, Kahire 1388/1969, s. 40-41; Eymen Fuâd, *Dirâse nakdiyye li-meşâdiri târihi'l-Fâtumiyyîn fi Mısır*, Kahire 1982, s. 133-134; İhsan Abbas, *Şezerât min kütübün mefkûde fi't-târîh*, Beyrut 1988, s. 207-280; R. Gottheil, "Al-Ḥasan İbn İbrâhim İbn Zülâk", *JAOS*, 28 (1907), s. 254-270; "İbn Zülâk", *EP* (ing.), III, 979.



EYMEN FUÂD SEYYİD

İBN ZÜHR

(ابن زهر)

X-XIII. yüzyıllarda
Endülüslü Benî Zühr
ailesinden yetişen hekimler.

Ebû Mervân Abdülmelik b. Muhammed b. Mervân b. Zühr el-İşbîlî (ö. 470/1078). İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Arap yarımadasındaki İyâz b. Maad b. Adnân soyundan

gelen ve IV. (X.) yüzyılın başlarında Doğu Endülüsteki Şâtibe'ye (Jativa) yerleştikten sonra ülkenin çeşitli şehirlerine ve Merakeş'e kadar yayılan Benî Zühr ailesinden yetişen ilk hekimdir. Mâlikî fakihî olan babası Muhammed b. Mervân'dan tefsir, hadis ve diğer dinî ilimleri tahsil ettikten sonra tıbbı merak sardı. Tıp öğrenimini kimden gördüğüne ilişkin herhangi bir bilgi yoktur. Ancak daha sonra ilim ve tecrübesini geliştirmek ve hac farızasını yerine getirmek için Doğu İslâm ülkelerine seyahate çıktığı, ardından Kayrevan ve Mısır'da uzun süre kalarak hekimlik yaptığı rivayet edilmektedir (Sâid el-Endelüsî, s. 196-197). Bazı kaynaklara göre bu yolculuk sırasında önce Bağdat'a gitmiş ve orada hekimbaşı olarak çalıştıktan sonra Mısır ve Kayrevan'a geçmiştir. Meslek hayatının en olgun döneminde Endülüst'e dönen Ebû Mervân, Dâniye (Denia) şehrine yerleşti. Kendisine büyük değer veren Hükümdar Mucâhid el-Âmirî'nin özel hekimi olarak saraya girmesinin ardından şöhreti bütün Endülüst'e yayıldı. İbn Ebû Usaybia'ya göre Ebû Mervân hayatının sonlarında İşbîliye'ye dönmüş ve orada vefat etmiştir (*Üyûnü'l-enbâ'*, s. 517); Dâniye'de öldüğü de rivayet edilir (İbn Hallikân, IV, 437). Kaynaklarda herhangi bir eserinin adı geçmezken hamamda yıkanmanın mizacı bozup vücudun kokmasına yol açtığına dair bazı şâz görüşlerine yer verilmiştir (Sâid el-Endelüsî, s. 197).

Ebû'l-Alâ b. Zühr b. Ebû Mervân b. Abdülmelik (ö. 525/1131). İşbîliye'de doğdu; Benî Zühr ailesinden yetişen ikinci hekimdir. Adı Ortaçağ Batı kaynaklarında Aboali, Abuleli, Ebilule, Alguazir, Abulelizar ve Albuleizar şekillerinde geçer. İlk eğitimini ve tıp hakkındaki temel bilgileri babası Ebû Mervân'dan aldı. Öğrenimini tamamlamak için Kurtuba'ya (Cordoba) giderek Ebû Ali el-Gassânî'nin derslerine devam etti. Hocasının tavsiyesi üzerine Ebû Bekir b. Müfevvez ile Ebû Ca'fer b. Abdülazîz'den hadis öğrendi ve Ebû Muhammed Abdullah b. Eyyûb'dan müsel-sel hadisler konusunu okudu. Edebiyatta üslûp sahibi olduğu ve *Maḳâmât* müellifi Basralı Harîrî ile mektuplaştığı, hatta ondan icâzet aldığı kaydedilir. Fakat babası gibi asıl tıp alanında yetişti ve elde ettiği geniş bilgi ve tecrübe sayesinde şöhreti bütün ülkeye yayıldı (İbnü'l-Ebbâr, I, 76). İşbîliye Abbâdî Hükümdarı Mu'temid-Alellah onu özel hekimi olarak himayesine aldı; ancak kendisinin daha sonra devleti ele geçiren Yûsuf b. Tâşfin'i des-

teklediği bilinmektedir. Sırtında iki kürek arasında çıkan çiban yüzünden Kurtuba'da vefat etti. Tabakat müellifleri, Ebü'l-Alâ'nın yöneticiler nezdinde müstesna bir yeri bulunduğunu belirtirken modern kaynaklar onu vezir diye nitelendirir (Sarton, II, 231). Ebü'l-Alâ tıptaki geniş bilgisini uygulamaya geçirmekle ünlüdür. Onun, nabzına bakmadan ve idrar kontrolü yapmadan hastanın durumu hakkında teşhiste bulunmadığı bilinmekte ve uyguladığı bu yöntemle ünlü hekim Ebü Bekir er-Râzî'yi hatırlattığı görülmektedir. İbn Ebü Usaybia da tedavide nâdir ilâçlar kullanmasına dikkat çeker ('*Uyûnü'l-enbâ*', s. 517). Ebü'l-Alâ kendinden önceki ve çağdaşı hekimlerin eserlerini incelemiştir. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb*'i o tarihte Endülüs'e ulaşmış ve çoğaltılarak bir nüshası ona takdim edilmişti. Fakat kitabı kütüphanesine koyacak kadar değerli bulmamış ve kenarlarını reçete yazmak için kullanmıştır. Ancak bu durum, *el-Kânûn*'a hiç değer vermediği veya ondan yararlanmadığı anlamına gelmez; zira İbn Sînâ'nın basit ilâçlar hakkındaki görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *Maqâle fi'r-red 'alâ Ebî 'Alî b. Sînâ* adlı eseri onunla hayli meşgul olduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Mücerrebât* (Mücerrebâtü'l-havâş, *el-Mücerrebâtü's-şahîha, Cem'u'l-fevâ'idü'l-müntahabe mine'l-havâşşü'l-mücerrebe*). Ebü'l-Alâ'nın tıptaki müşahede ve tecrübelerine dair bazı eserlerinden parçalar yazdığı reçeteler, tıp ve farmakolojiyle ilgili sorulara verdiği cevaplar ölümünden bir yıl sonra Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in emriyle toplanmış ve alfabetik sırayla düzenlenmiştir. Muhteva olarak mineral, bitki ve hayvanlardan ilâç yapma tekniğini göstermekte, ayrıca bunların hangi hastalıklara karşı nasıl ve ne ölçüde kullanılacağını maddeler halinde açıklamaktadır; eserde yer alan madde sayısı 328'dir. Birçok nüshası bulunan kitabı (Brockelmann, *GAL*, I, 640; *Suppl.*, I, 889) Cristiana Alvarez Millan, Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Madrid 1994). Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde de Farsça bir tercümesi vardır (Merkezî, nr. II/2422). 2. *Câmi'u esrâri't-tıbb*. İnsan fizyolojisi, beslenme, perhiz ve hastalıkların tedavi yöntemlerini içeren eserin bir nüshası Merakeş'te bir mecmua içinde bulunmaktadır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 889). Aynı mecmuada yer alan *el-Câmi' fi'l-eşribe ve eş-Şifâ' mine'l-emrâz ve'l-ilel* adlı eserlerden ikincisi de Ebü'l-Alâ'ya ait olup Murâbitlar

hânedanından Mansûr Ebü'l-Abbas Ahmed'e takdim edilmiştir. Şerbet, macun ve diğer ilâçların hazırlanma tekniklerini konu alan ilk eser ise oğlu Ebü Mervân'a aittir (*DMBİ*, III, 631; aş. bk.). 3. *Kitâbü'l-İzâh bi-Şevâhidi'l-İttizâh*. Hekim İbn Rıdvân'ın Huneyn b. İshak'a ait *el-Mesâ'il (Medhal) fi't-tıbb* için yazdığı reddiyenin tutarsızlığını ortaya koymak üzere kaleme alınmıştır; Kâtib Çelebi eserin adını *el-İzâh fi't-tıbb* olarak verir (*Kesfü'z-zunûn*, I, 515). 4. *Kitâbü Halli şükûki'r-Râzî 'alâ kütübi Câlînûs* (Tunus el-Mektebetü'l-Abdeliyye, nr. 1/2867). 5. *Maqâle fi'r-red 'alâ Ebî 'Alî b. Sînâ*. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'unun basit ilâçlar bölümünde yer alan görüşlerinin eleştirisinden ibaret olan eseri müellif oğlu Ebü Mervân için yazmıştır. 6. *Maqâle fi basîhi li-risâleti Ya'kûb b. İshâk el-Kindî fi terkîbi'l-Edviyeti'l-müfrede* (Rabat el-Hizânetü'l-âmmeh, nr. 532). 7. *Kitâbü'n-Nüketi't-tıbbiyye*. Bu eser de Ebü Mervân için kaleme alınmıştır. 8. *Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede* (İbn Ebü Usaybia, s. 519). 9. *Müşlîlât bi-i'tibâri'l-fuşûl*. Çeşitli mevsimlerdeki ishale yol açan besinler hakkındadır (Tunus el-Mektebetü'l-Abdeliyye, nr. 9/2867). 10. *Nechu'n-necâh* (Tunus el-Mektebetü'l-Abdeliyye, nr. 3/2867).

Gabriel Colin, Ebü'l-Alâ'nın oğlu Ebü Mervân'a ait *et-Tezkire* adlı eseri Paris (Bibliothèque Nationale, nr. 2960) ve Escurial (nr. 839) nüshalarına dayanarak Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiş (Paris 1911) ve eserin Ebü'l-Alâ'nın olduğunu sanmıştır. Halbuki İbn Ebü Usaybia, Ebü Mervân'ın kitabı oğlu Ebü Bekir için yazdığını açıkça belirtmektedir ('*Uyûnü'l-enbâ*', s. 521). Colin, *The Encyclopaedia of Islam*'ın birinci edisyonuna yazdığı "İbn Zühr" maddesinde bu hatasını düzeltmediği gibi ikinci edisyonda bu maddeyi yeniden yazan Roje Arnaldez de aynı hatayı tekrarlamıştır.

Ebü Mervân Abdülmelik b. Ebü'l-Alâ b. Zühr (ö. 557/1162). İsbiliye'de dünyaya geldi. Doğum tarihi hakkında tabakat müellifleri bilgi vermezken modern araştırmacılar bazı ipuçlarından hareketle 484 veya 487'de (1091, 1094) doğduğunu söylerler. Batı literatüründe Avenzoar ve Abhomeron diye geçen Ebü Mervân, Benî Zühr ailesinden yetişen üçüncü ve en meşhur hekimdir; İbn Zühr künyesi anıldığında ilk önce o akla gelir. Önce dil, edebiyat ve dinî ilimler tahsil edip Ebü Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. Attâb'dan lugat, kıraat, hadis ve tefsir, Ebü Muhammed b. Azb'dan da Mâlikî

fikhî okudu. Babasıyla birlikte Harîrî ile mektuplaşarak bazı edebî meseleleri tartıştıkları ve edebiyat alanında kendilerini yetişkin bulan Harîrî'nin her ikisine de icâzet verdiği bilinmektedir (İbnü'l-Ebbâr, II, 616). Erken yaşta babasından tıp tahsili gördü ve henüz gençken üne kavuştu. Başlangıçta babasının yardımcısı olarak mesleğini icra ediyordu; *Kitâbü't-Teysîr fi'l-müdâvât ve't-tebbîr* adlı eserinde bu hususu sıkça belirtir (s. 43, 45-46). Başarısı, geleneksel bilgi ve yöntemlerden çok klinik deneylere önem vermesinden kaynaklanıyordu. Ebü Mervân, Murâbitlar hânedanından Halife Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in tedavisi için 501 (1108) yılında Kurtuba'ya davet edildiğinde çok gençti. Fakat on yıl sonra bu hükümdar İsbiliye Kadısı Ali b. Ahmed ez-Zührî'nin kıskırtması sonucu onu Merakeş'te hapse attırdı. Hapiste ne kadar kaldığı bilinmemekte, ancak dört yıl sonra aynı hânedandan İsbiliye Valisi İbrâhim b. Yûsuf b. Tâşfîn'in hekimi olduğu görülmektedir. Bu emirnin büyük saygı ve desteğini kazanan Ebü Mervân pek çok servet edinmiş ve yazdığı *Kitâbü'l-İktisâd*'ı ona armağan etmiştir. Kendisini ve yakınlarını sağlıklarına kavuşturduğu halde Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in düşmanlığından kurtulamayan Ebü Mervân 535 (1140) yılında tekrar Merakeş'te hapse atıldı ve hapisteyken yine emirnin yakınlarını tedavi etti. Hekim Ebü'l-Hakem İbn Galinduh'a da *Kitâbü'l-İktisâd*'ı hapiste iken okuttu (İbnü'l-Ebbâr, II, 616). *Kitâbü't-Teysîr*'de yeri geldikçe Ali b. Yûsuf'a olan öfkesini "şaki" ifadesiyle dile getiren Ebü Mervân'a ve babasına karşı bu halifenin beslediği düşmanlığın gerçek sebebi hakkında kesin bilgi yoksa da onların Murâbit-Muvahhid mücadelesinde Muvahhidler'i destekledikleri düşünülebilir. Nitekim Ebü Mervân sonraları yeni devletin kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'nin veziri olmuş, ondan büyük saygı ve yardım gördüğü için de en meşhur eseri *Kitâbü't-Teysîr*'i kendisine ithaf etmiştir. İbn Rüşd ile Ebü Mervân arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu bilinmektedir. İbn Rüşd *el-Külliyât*'ta, kendisinden otuz yaş büyük olan Ebü Mervân'dan istinsah etmek üzere *Kitâbü't-Teysîr*'i istediğini anlatır ve onu "zamanımızda tecrübî tıp alanında yazılan en mükemmel eser" diye tanımlar (Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, I, 281-282). Ebü Mervân birçok öğrenci yetiştirmiştir, bunların önde gelenleri arasında oğlu Ebü Bekir Muhammed, Ebü'l-Hüseyn b. Esdûn Ebü Muhammed eş-Şezûnî, İsbiliye Ka-

dısı Ebû Bekir b. Fakih ve Ebû İmrân b. İmrân bulunmaktadır. Babası gibi son derece dindar olan Ebû Mervân'ın eserleri önce İbrânce'ye, oradan da Latince'ye çevrilmiş, bu sırada mukaddimelerindeki İslâmî ifadeler ihmal edildiğinden bazı müellifler ortaya onun yahudi dinini seçtiğine dair asılsız rivayetler çıkarmışlardır (Sarton, II, 233). Ebû Mervân, İsbiliye'de babası gibi iki kürek kemiği arasında çıkan çibandan ölmüştür. İslâm tıbbı üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Gabriel Colin ve Rose Kuhne'nin doktora tezleri Ebû Mervân üzerinedir.

Eserleri. 1. *Kitâbü't-Teysîr fi'l-müddâvât ve't-tedbîr*. Ebû Mervân'ın olgunluk çağında kaleme aldığı ve Halife Abdülmü'min el-Kûmî'ye ithaf ettiği eserde koruyucu hekimlik hakkında verilen kısa bilgilerden sonra geleneksel anlayışa bağlı kalınarak baştan itibaren vücuttaki organlarda ortaya çıkan hastalıklar ve bunlara karşı kullanılacak ilâçlar sırayla tanımlanır. Babası gibi deneysel metodun önemini vurgulayan Ebû Mervân eserinde kendi yaptığı deney ve gözlemleri ayrıntılarıyla açıklar. Bunlar arasında kalbin dış zarında meydana gelen tümörün tasviri ve yutak felciyle orta kulak iltihabı hakkında verdiği bilgiler orijinaldir. Ebû Mervân, yine bu eserden anlaşıldığına göre aynı zamanda nefes borusu ameliyatını ve yemek borusu vasıtasıyla sunî beslenmeyi öneren ilk hekimdir. Sağlık açısından durgun sularla bataklıkların zararlarına dikkat çekmesi de çağına göre önemli bir husustur. Uyuz hastalığının teşhis ve tedavisiyle ilgili görüşleri ilk değilse de çok açık ve isabetlidir (*El² [İng.]*, III, 978). Yaygın kanaatin aksine Ebû Mervân *Kitâbü't-Teysîr*'i İbn Rüşd'un isteği üzerine yazmış değildir. İbn Rüşd yalnız istinsah etmek üzere eseri müelliften istemiştir. Bilim tarihinde *Kitâbü't-Teysîr* Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Hâvî*, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*, Ali b. Abbas'ın *Kâmilü's-şimâ'ati't-ıbbiyye* ve *et-Tezkîr* adlı eserleriyle mukayese edilmektedir. Kitap, XIII. yüzyıldan itibaren birkaç defa İbrânce ve Latince'ye çevrilmiş ve Latince tercümesi 1490-1574 yılları arasında on defa basılmıştır. İlk ilmî neşrini ise Mişel el-Hürî gerçekleştirmiş (Dimaşk 1403/1983), daha sonra Muhammed b. Abdullah er-Rûdânî, müellifin *el-Câmî*' adlı risâlesini de ekleyerek yeni bir neşrini yapmıştır (Rabat 1992). 2. *el-Câmî*. Muhammed b. Abdullah er-Rûdânî tarafından *Kitâbü't-Teysîr*'in arkasına eklenerek yayımlanan eser bazı macun, şurup ve yağların ha-

zırlanışı ve kullanılışlarını anlatır. 3. *Kitâbü'l-Ağziye*. Yiyecek ve içeceklerin sağlığa olan yarar ve zararları, diyetler, hijyen kuralları ve baharat çeşitlerinin tıp açısından taşıdığı özellikler gibi konuları içeren eser Muhammed el-Arabî el-Hattâbî tarafından yayımlanmıştır (*Da'vetü'l-Hak*, sy. 276 [Mekke 1989], s. 23-80). 4. *Kitâbü't-Tezkîre fi'd-devâ'i'l-müşhil*. Ebû Mervân bu eserini, kendisine vekâleten Abdülmü'min el-Kûmî'nin Merakeş'teki sarayına gönderdiği oğlu Ebû Bekir için yazmıştır. Gabriel Colin, kitabı Ebû Mervân'ın babası Ebû'l-Alâ'ya nisbet ederek Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Paris 1911), daha sonra Muhammed el-Arabî el-Hattâbî farklı nüshaları karşılaştırarak daha sıhhatli bir neşrini gerçekleştirmiştir (*et-Tıbb ve'l-etibbâ' fi'l-Endelüs*, I, 289-303). 5. *Kitâbü'l-Kânûn*. Ebû Mervân'ın Merakeş'te Abdülmü'min el-Kûmî'nin başhekim ve vezirliğini yaparken onun için yazdığı, çeşitli organlarda görülen hastalıklara karşı uyarı mahiyetinde küçük bir risâledir; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî tarafından yayımlanmıştır (*a.g.e.*, I, 304-309). 6. *Taizîlü'l-asele's-sükker*. Müellifin kendi dönemindeki hekimlerin gerek tedavi gerekse besin maddesi olarak şekeri bala tercih etmelerinin yanlışlığını anlatmak üzere kaleme alınan ve Abdülmü'min el-Kûmî'ye takdim edilen bu risâleyi Muhammed el-Arabî el-Hattâbî neşretmiştir (*a.g.e.*, I, 310-317). 7. *Kitâbü'l-İktisâd fi işlahi'l-enfûs ve'l-ecsâd*. Tıp ve koruyucu hekimlik yöntemlerinin bir arada işlendiği muhtasar bir eserdir. Kitapta önce geleneksel tıptaki nefis ayırımına uygun olarak beyindeki akıl, kalpteki hayvanî ve ciğerdeki tabii nefisler ele alınır; ardından diğer organlarda görülen hastalıkların tedavileri üzerinde durulur. Eserin dikkat çeken bir özelliği, hastalıkların tasvir ve tedavi yöntemlerinin Allah'a hamdetme vasıtası olduğu için önce dildeki rahatsızlıklardan başlanarak anlatılmasıdır. Otuz kısa bölümden oluşan ve yalnız on beş bölümü günümüze kadar gelen eserin bir nüshası Escorial Library'de (nr. 834) bulunmaktadır (*El² [İng.]*, III, 978). 8. *Maqâle fi illeli'l-külâ*. Böbrek hastalıklarını konu alan eserin Arapça aslı zamanımıza gelmemişse de Latince tercümesi bulunmaktadır (Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, I, 283). Ebû Mervân'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâbü'z-Zîne*, *Risâle fi illeteyi'l-barâş ve'l-behak*, *Kitâbü Muhtaşari Hileti'l-bür' li-Câlinûs*.

Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Mervân Abdülmelik b. Ebû'l-Alâ b. Zühr el-Hafid (ö. 595/1199). 504'te (1110-11) İsbiliye'de doğdu ve eğitimini orada gördü. Küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i, daha sonra da *Şahîh-i Buḥârî*'yi ezberledi. Âsım el-Batalıyevsî'den dil ve edebiyat, Abdülmelik el-Bâcî'den Mâlikî fıkıhı okudu. İbn Ebû Usaybia, onun müveşşahlarından bol örnekler vererek devrinin başarılı şairlerinden olduğunu söyler. Dil, edebiyat ve dinî ilimlerin yanı sıra babası ile dedesinden tıbbın teori ve pratiğini öğrendi; bu alanda gösterdiği başarıdan dolayı zamanın Câlînûs'u diye anıldı. Ebû Bekir yöneticilerden, özellikle Muvahhidler hânedanı hükümdarlarından büyük saygı ve yardım gördü; onların hekimliğini üstlendi. 595 (1119) yılında Muhammed b. Ebû Yûsuf Ya'kûb'a olan biatını tazelemek üzere Muvahhidler'in başşehri Merakeş'e gitti ve büyük saygıyla karşılandı. Fakat onun şöhretini kıskanan ve yerini alacağından korkan Vezir Ebû Zeyd Abdurrahman tarafından zehirlenerek öldürüldü (İbn Ebû Usaybia, s. 524); Merakeş'te Mekâbirüş-şüyûh'a defnedildi. Dindar kişiliğiyle tanınan Ebû Bekir, tıbbın pratiği yanında en çok öğrenci yetiştirmekle meşgul oldu. Ebû Ca'fer b. Gazzâl, Ebû Ali Şevlebin, Ebû'l-Hasan Mûsâ b. Saîd el-Girnâtî ve Ebû'l-Hattâb Ömer b. Dihye onun önde gelen öğrencileridir. Halife Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr, bütün ülkede felsefe ve mantık kitaplarını yasaklayarak kütüphanelerde bulunanların toplatılıp imha edilmesine karar vermiş ve bu işle Ebû Bekir el-Hafid'i görevlendirmişti; yalnız onun kitapları bu kararın dışında bırakılmıştı. İbn Ebû Usaybia'nın anlattığına göre Ebû Bekir, kendisinden tıp tahsil eden iki öğrencisinin elinde mantık kitabı görünce alıp bir kenara atmış ve onların uzun süre derslerine girmesine izin vermemiştir. Ancak yeterli derecede dinî bilgi aldıklarına kanaat getirince tekrar öğrenciliğe kabul etmiş ve, "Bundan sonra mantık ve felsefeye dair kitapları okuyabilirsiniz" diyerek dinî bilgisi eksik kişiler için felsefenin sakıncalı olacağına dikkat çekmiştir (*a.g.e.*, s. 523-524). Ebû Bekir el-Hafid'in, Halife Ebû Yûsuf Ya'kûb için kaleme aldığı günümüzde ulaşmayan *et-Tiryâku'l-ḥamsînî*'den başka bir eseri bilinmemektedir.

Ebû Muhammed b. el-Hafid Ebû Bekir b. Zühr (ö. 602/1205). 577'de (1181) İsbiliye'de doğdu. Dinî ilimler alanında tahsil gördükten sonra babasından tıp öğrendi ve ondan ayrıca Ebû Hanîfe ed-Dineverî'nin *Kitâbü'n-Nebât*'ını, Ebû Mûsâ İsâ b.

Abdülazîz el-Cezûlî'den nahve dair *el-Cezûliyye* adlı eserini okudu. Benî Zühr ailesinin ilmî mirasına sahip olan ve onu liyakatle temsil eden Ebû Muhammed, gençliğine rağmen Hükümdar Ebû Abdullah Muhammed en-Nâsır'dan büyük saygı görüyordu. Fakat Merakeş'e giderken Selâ şehrinde henüz yirmi beş yaşında iken zehirlenerek öldü. Cenazesi önce oraya gömüldüyse de daha sonra İşbiliye'ye nakledilerek atalarının yanında toprağa verildi. İşbiliye'de yaşayan iki oğlundan Ebû'l-Alâ Muhammed de hekimdi ve Câlî'nûs'un eserlerini incelemişti (İbn Ebû Usaybia, s. 530). Benî Zühr ailesinden ayrıca iki kadın hekimin yetiştiği ve birinin Ebû Bekir el-Hafîd'in Ümmü Amr diye anılan kız kardeşi, diğerinin de onun kızı olduğu bilinmektedir. Bunlardan yeğeni Vezir Ebû Zeyd Abdurrahman tarafından kendisiyle birlikte zehirletilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem* (nşr. Hayât Büalvân), Beyrut 1985, s. 169-197; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XVIII, 218; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile* (nşr. F. Codera), Madrid 1887, I, 76; II, 616; İbn Ebû Usaybia, *Uyânü'l-enbâ*, s. 517-530; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 436-437; Safe-dî, *el-Vâfi*, IV, 39-43; XIV, 225; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 324; *Keşfü'z-zunûn*, I, 515; Brockelmann, *GAL*, I, 487, 640; *Suppl.*, I, 889, 890; Ullmann, *Die Medizin*, s. 162-163; a.m.f., *Die Natur und Geheimwissenschaften*, s. 28-29; Sarton, *Introduction*, II, 231-234; Sami Hamarneh, "İbn Zühr Abû Marvân 'Abd al-Malik İbn Abî'l-'Alâ", *DSB*, XIV, 637-639; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseynî, *Mezâhirü'n-nehdâti'l-hadîse fi 'ahdi Yâ'kub el-Manşûr el-Muvahhidî*, Rabat 1403/1983, II, 15-17; Fevzî Sâid İsâ, *İbn Zühr (el-Hafîd): Veşşâhu'l-Endelûsî*, İskenderiye 1983; Muhammed Yahyâ Harrât, "Mine'z-Zehrâvî ilâ İbn Zühr", *Ebhâşü'l-mü'temeri's-seneviyyi's-sâmin li-târîhi'l-ülüm 'inde'l-Arab*, Halep 1984, s. 207-222; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, *et-Tîb ve'l-etibbâ fi'l-Endelûs*, Beyrut 1988, I, 277-317; *Islamic Medicine* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1996, LIV; Mişel el-Hürî, "et-Ta'rif bi'bn Zühr", *MMLADm.*, XLIX/4 (1394/1974), s. 780-823; Carmen Pena - Amador Diaz, "Anatomy of Liver, Spleen and Abdomen, Their Diseases and Treatment in the Kitâb al-Taysîr by İbn Zühr (Avenzoar)", *Islamic Medicine*, II, Kuwait 1982, s. 210-217; Muhammed Mecid es-Sâid, "İbn Zühr el-Hafîd el-Endelûsî", *el-Mevrid*, IX/2, Bağdad 1980, s. 11-26; Abdülkerîm el-Yâfi, "el-Müdâvât ve't-tagziye bi'l-'akâkir", *MMLADm.*, LIX/3 (1404/1984), s. 505-538; Fâzîl es-Sibâî, "Münâkaşa İbn Ebû Uşaybî'a fi makûletih 'ammen defe'a İbn Zühr li- te'lîfih Kitâbü't-Teysîr", *el-Mecelletü'l-'Arabîyye li's-sekâfe*, sy. 7, Tunus 1404/1984, s. 58-73; a.m.f., "et-Ta'ribü'l-Endelûsî: 'Abdü'l-Melik b. Zühr min hilâli kitâbih et-Teysîr", *ed-Dâre*, XI/2, Riyad 1406/1985, s. 99-115; Gabriel Colin, "İbn Zühr", *JA*, V/2, s. 838-840; R. Arnaldez, "İbn Zühr", *EP* (İng.), III, 976-979; Ali Refîî - Abdülemîr Selîm, "İbn Zühr", *DMBİ*, III, 630-635.



MAHMUT KAYA

İBN ZÜMREK

(ابن زمرك)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Zümrek es-Sureyhî (es-Sarîhî) el-Girmâtî (ö. 798/1395 [?])

Endülüslü vezir, kâtip ve şair.

14 Şevval 733'te (28 Haziran 1333) Gırnata'nın (Granada) kenar mahallelerinden Beyyâzîn'de (Albaicín) doğdu; yoksul bir ailenin çocuğudur. Dedelerinden birinin adı olan Zümrek kelimesini farklı şekillerde (Zemrek, Zümruk, Zimrik, Zemrec, Semrek) tesbit edenler olmuştur. Ancak Nasrî sultanlarından Nâsır-Lidîmillâh III. Yûsuf tarafından derlenen *el-Bakiyye ve'l-müdreğ min şî'ri İbn Zümrek* adlı eserin başlığındaki "müdreğ" ile "Zümrek" kelimeleri arasında tam seci bulunduğu şeklinde okunması daha uygun görülmüştür (Ahmed Selîm el-Hımsî, s. 82-84). İbn Zümrek ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Gırnata'da dil, edebiyat ve dinî ilimleri tahsil etti. Ebû Abdullah Muhammed İbnü'l-Fehhâr, kadı ve şerif Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Hüseynî (el-Hasenî) ve Ebû Saîd İbn Lüb'den sarf, nahiv, lugat ve belâgat okudu. Şiir ve nesirde devrin otoritesi kabul edilen Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'den edebiyat ve şiir, Ebû Saîd İbn Lüb ve Ebû Ali Mansûr ez-Zevâvî ile *Nefhu't-tîb* müellifi Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin atası Ebû Abdullah Muhammed el-Makkarî'den fıkıh ve fıkıh usulü, Ebû'l-Berekât İbnü'l-Hâc el-Billîfîki ve İbn Beybeş el-Abderî ile Ebû Abdullah el-Levşî'den hadis, Fas'ın Tilimsân şehrinde gelerek Elhamra Sarayı'na imam olan fakih, sûfî ve hatip İbn Merzûk'tan hitabet ve belâgat dersleri aldı. Bu derslerin etkisiyle hocası İbn Merzûk'u ve onun şerhetmeye başladığı Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*' adlı eserini öven bir methiye yazdı (İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, II, 301; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, VII, 165-166). Bu yıllarda Ebû Ca'fer İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî ile kardeşi Ebû Mehdî'nin mensup olduğu bir tarikata intisap etti (İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, II, 301). İbn Zümrek ile üstatları Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Hüseynî ve Zâhid Ebû Abdullah el-Makkarî arasındaki yakın ilişkinin oluşmasında onun bu tasavvufî eğiliminin etkisi görüldü. Şairin bu döneme ait bazı şiirlerinde rastlanan tasavvufî çesni de bu yaşantının sonucudur.

Öğrenimini tamamladıktan sonra Endülüslü ve Mağrib'de yaygın olan seyahat geleneğine uyarak Fas'a giden İbn Züm-

rek, burada Şerif Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Alvîni et-Tilimsânî'den akfî ilimleri öğrendi (*a.g.e.*, II, 303; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, VII, 147). Ebû'l-Hüseyn İbnü't-Tilimsânî'den de hadis rivayet etti. Daha sonra Gırnata'ya dönerek sarf, nahiv, lugat, belâgat, ahbâr, tefsir ve fıkıh dersleri vermeye başladı. Fas Merîni Sultanı Ebû'l-Hasan Ali'nin yakın dostu olan hocası İbn Merzûk vasıtasıyla, o sıralarda sultanın Gırnata'ya iltica etmiş olan oğlu Emîr Ebû Sâlim İbrâhim ile tanıştı. Bir süre sonra onun özel kâtibi oldu. Gırnata Nasrî (Benî Ahmer) hükümdarlarından Ganî-Billâh zamanında hocası Vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in aracılığıyla kâtip olarak tayin edildi. Zekâsı, hoş sohbeti, siyasî dehası ve methiyeleriyle V. Muhammed'in gözüne giren İbn Zümrek, sultanın ölümüne (793/1391) kadar otuz yedi yıl boyunca onun yanında yer aldı. V. Muhammed, 760 (1359) yılında kardeşi Ebû'l-Velîd II. İsmâil tarafından tahttan indirilince Fas Merîni Sultanı Ebû Sâlim İbrâhim'e sığındı. Birçok devlet erkânı ve âlimle birlikte İbn Zümrek de sultanın maiyetinde Fas'a gitti. Vezir İbnü'l-Hatîb, Fas'ta onlardan ayrılıp Mağrib'in çeşitli şehirlerini dolaşırken İbn Zümrek sultanın yanından ayrılmadı. Sohbetleriyle yalnızlığını gidererek onunla daha sıcak ve güçlü dostluk kurma imkânı buldu. Bu arada Gırnata'da iken bir süre kâtipliğini yaptığı yeni Merîni sultanı Ebû Sâlim İbrâhim ve hocası İbn Merzûk ile de ilişkilerini güçlendirdi. Sultan Ebû Sâlim'in kendisine gösterdiği yakınlığa bir methiye yazarak karşılık verdi (İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, II, 227-230; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 683-684). Fas'ta sürgünde iken tahtını gasbeden kardeşi II. İsmâil'i adamları vasıtasıyla öldürten (761/1360) V. Muhammed, onun yerine geçen VI. Muhammed'in (Gâlib-Billâh) 763'te (1362) Gırnata'yı terketmesi üzerine yeniden tahtına kavuştu. İbnü'l-Hatîb'i başvezir, İbn Zümrek'i de sir kâtibi olarak tayin etti (*a.g.e.*, IV, 692). İbn Zümrek, bu tarihten itibaren "reis" ve "fakih" unvanlarıyla anılmaya başlandı ve sultan katındaki itibarı arttı. Elhamra Sarayı'nın resmî şairi sıfatını alan şair, V. Muhammed için methiyeler yazmaya devam etti. Sultan, Elhamra Sarayı'nın duvarlarını süsleyen kitâbelerin çoğuna İbn Zümrek'in bu şiirlerinden seçmelerin nakşedilmesini emretti. Bu kitâbelerin bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır (Alcantara, s. 121-122; Palencia, s. 141).

İbn Zümrek ile Vezir İbnü'l-Hatîb arasındaki dostluk Şâban 770'e (Mart 1369) kadar devam etti. Vezir İbnü'l-Hatîb'in,

V. Muhammed'i tahttan indirme planları içinde olduğu şâyası; sultanı kuşkulandırdı. İbn Zümrek de sultanın nüfuzuna boyun eğerek onun safında yer aldı. İbnü'l-Hatîb, düşmanlarının körüklemesiyle bu şâyanın kurbanı olacağını hissedince Fas'a kaçarak Merîni Sultanı Ebü'l-Fâris I. Abdülazîz'e sığındı (773/1371). Bu olaydan sonra söylentilerin gerçek olduğuna inanan V. Muhammed onun yerine İbn Zümrek'i vezir tayin etti. Eski vezirini ele geçirip cezalandırmak için de onun iade edilmesini istedi. Bu isteğinin sonuçsuz kalması üzerine Merîni prensleri arasındaki taht mücadelelerini körüklemeye başladı. Neticede İbnü'l-Hatîb'in yakalanmasını temin etmek şartıyla Merîni prenslerinden Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebû Sâlim'e yardım ederek onun Merîni tahtını ele geçirmesini sağladı (775/1373). İbnü'l-Hatîb'in yakalanması üzerine Girnata'dan Fas'a giden İbn Zümrek'in başkanlığındaki bir mahkeme heyeti bazı eserlerinde küfür, ilhâd ve zındıklık ifadeleri bulunduğu iddiasıyla onun zindana atılmasına karar verdi. İbnü'l-Hatîb bir süre sonra İbn Zümrek'in adamları tarafından boğularak öldürüldü (Cemâziyevvel 776 / Ekim 1374). Hocası ve dostu İbnü'l-Hatîb'i ortadan kaldırdıktan sonra Girnata emirliğinde ikinci adam konumuna yükselen İbn Zümrek hayatının bundan sonraki döneminde başvezir, saray şairi ve resmî elçi olarak görevlerini sürdürdü.

İbn Zümrek'in uzun süren vezirliği sırasında devlet erkânına karşı takındığı cüretkâr, zalim ve küçümseyici tavırlar kendisinden nefret edilmesine yol açtı. V. Muhammed ölünce yerine geçen oğlu II. Yûsuf tarafından azledilerek Mürsiye (Murcia) zindanında hapsedildi. Yirmi ay kadar zindanda kaldıktan sonra Ramazan 794'te (Ağustos 1392) görevine iade edildi. Birkaç ay sonra vefat eden II. Yûsuf'un yerine sultan olan oğlu VII. Muhammed de İbn Zümrek'i bu olumsuz davranışları yüzünden azletti. Onun bu sıralarda Elhamra Saray Camii ile Mâleka'da (Malaga) verdiği bilhassa tefsir ve fıkah derslerinin büyük ilgi gördüğü, Gâlib-Billâh VII. Muhammed'in de birçok dersini takip ettiği belirtilmektedir (İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 222; Makkarî, *Nefhu't-ğib*, V, 168). Azlinden bir yıl sonra vezirlik görevine iade edilen İbn Zümrek, devlet erkânına karşı yine sert ve zalimce davranışlarda bulunmaya devam edince sultanın emri üzerine iki oğlu ile birlikte öldürüldü. Bu olayın ne zaman meydana geldiği kesin olarak belli değildir. Bu hususta 790 (1388), 791, 795 (1393) ve

796 tarihleri kaydedilirse de İbn Zümrek'in divanında onun 797 (1394-95) yılında hayatta olduğu belirtilmektedir (*Divânü İbn Zümrek el-Endelûsî*, s. 60). Dolayısıyla söz konusu hadisenin 798'de (1395) cereyan etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Zümrek'in öldürülmesinde İbnü'l-Hatîb'in yakınlarının etkisi olduğu anlaşılmaktadır (Makkarî, *Nefhu't-ğib*, III, 99; IV, 693). Nasrî prenslerinden III. Yûsuf, İbn Zümrek'in ölümü üzerine bir mersiye kaleme almıştır (a.g.e., VIII, 164). İbn Zümrek'in öğrencilerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Girnatalı fıkıh usulü âlimi İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî (ö. 790/1388) *el-İfâdat ve'l-inşâdat* adlı eserinde, kitabın beyân ilmine dair olan kısmının "arkadaşımız" dediği İbn Zümrek'ten tuttuğu notlardan oluştuğunu söyler.

İbn Zümrek hakkında ilk kaynak Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in eserleridir. İbnü'l-Hatîb, henüz araları iyi iken telifini tamamladığı *el-İhâta*'sında onu övmüş, Fas'a kaçtıktan sonra kendisine karşı tavır değiştiren öğrencileri Kadî Ahmed b. Ferkûn, Kadî Ebü'l-Hasan en-Nübâhî ve İbn Zümrek hakkında önceden yazdıklarını gözden geçirerek yeniden kaleme aldığı *el-Ketîbetü'l-kâmine*'sinde ona "yalan ve entrikadan yaratılmış, düzenbaz" gibi ağır hakaretlerde bulunmuştur. Bununla birlikte şairliğini, özellikle uzun kasidelerdeki başarısını kabul etmiş ve şairlerinden birçok parçayı örnek olarak nakletmiştir. İbnü'l-Hatîb'in oğlu Ali b. Lisânüddin de babasının *el-İhâta*'sına yaptığı ilâvede İbn Zümrek'e duyduğu hıncı yansıtmış, onun hakkında babasının söylediği müsbet vasıfların tam aksini söylemiştir.

Methiye, mevliidiye ve müveşşah türü şiirleri, bilhassa uzun kasideleriyle Endülüs edebiyatının büyük şairleri arasında yer alan İbn Zümrek'in şiirleri Nasrî sultanlarından Nâsir-Lidînillâh İakabîyla tanınan III. Yûsuf İbnü'l-Ahmer tarafından derlenerek *el-Bakıyye ve'l-müdreğ min şîri İbn Zümrek* adıyla bir divanda toplanmıştır. Son yıllara kadar kayıp olduğu sanılan bu divanı Muhammed Tefvîk en-Neyfer adlı Tunuslu bir üniversite öğrencisi dedesi Muhammed en-Neyfer'in özel kütüphanesinde bulmuş ve yeterlik tezi olarak neşre hazırlayıp (1971) daha sonra da yayımlamıştır (Tunus 1984). 4584 beyit ihtiva eden divanda 345 kaside yer almaktadır. Kasidelerin başında yazılış tarihleri ve sebepleriyle kime takdim edildiklerine dair bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiler divanı derleyen tarafından kaleme alınmış olmalıdır. Şairin çeşitli eserlerde

dağınık halde bulunan diğer şiirleri de Tefvîk en-Neyfer tarafından divanın sonuna eklenmiştir. İbn Zümrek'in günümüze ulaşan şiirleri 7500 beyti aşmaktadır (*Divânü İbn Zümrek el-Endelûsî*, s. 63).

Divanı dışında İbn Zümrek'in en çok şiirini ihtiva eden eser Makkarî'nin *Ezhârü'r-riyâz*'ı olup eserde şairin on beş müveşşahı ve 2481 beyti bulunmaktadır. Birçoğu Hz. Peygamber'in methine, ayrıca at ve cihad tasvirlerine dair olması sebebiyle İbn Zümrek'in şiirlerine geniş yer verdiğini söyleyen Makkarî bunları Tilimsân'da gördüğü divandan seçmiş olduğunu belirtir (*Ezhârü'r-riyâz*, II, 11, 21). Makkarî'nin *Nefhu't-ğib*'inde ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in başta *el-İhâta*'sı olmak üzere diğer eserlerinde de İbn Zümrek'in şiirlerine dair bol miktarda örnek bulunmaktadır. Bu şiirlerde Endülüs müslümanlarının sosyal ve kültürel durumu, örf ve âdetleri hakkında orijinal bilgiler yer alır.

İbn Zümrek'in övgü, tasvir ve gazel temalarında yoğunlaşan şiirleri klasik tarzdadır. Neo-klasik dönem kasidelerinin özelliklerini yansıtan kasidelerinde genellikle uzun bir nesîbden sonra övgüye geçilir. Ancak Hz. Peygamber'in methine dair kasidelerle dinî bayramlar münasebetiyle nazmedilmiş kasidelerde nesîb kısmı bulunmaz. İbn Zümrek'in şiirlerinde çok sayıda klîşe ifade ve tekrar bulunduğu görülür. Bunun sebebi, III. (IX.) yüzyıldan itibaren saray şairleri arasında gelenek haline alan irticâlen şiir söyleme zarureti ve şairin çok sayıda şiir yazmasıdır. Bilinen on beş müveşşahı ile Endülüs müveşşah şairlerinin önde gelenlerinden olan İbn Zümrek'in bu tür şiirleri, biçim yönünden kasideye yakın olup geleneğin aksine son beyitleri halk dilinden alınmıştır. Tasvir, gazel, özlem, kutlama ve hamriyyât konularında yoğunlaşan bu şiirler, ritim ve müzikalite bakımından diğer şiirlerine göre daha edebî ve orijinaldir.

İbn Zümrek, V. (XI.) yüzyıldan itibaren Mağrib ve Endülüs'te başlayıp yaygınlaşan mevliidiye türünde kasideler de yazmıştır. Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümü münasebetiyle sultan saraylarında düzenlenen kutlamalarda saray şairleri tarafından yazılıp okunan bu tür kasidelerde Resûl-i Ekrem övülür ve onun bazı mucizeleri anlatılır. Bu şiirlerin geleneksel övgü kasidelerinden bir farkı da yoğun bir duygu ile nazmedilmiş olmasıdır. VIII. (XIV.) yüzyılda Girnata krallarının Elhamra Sarayı'nda düzenlediği mevlid kutlamaları ve bu vesileyle nazmedilmiş mevliidiyeler konusunda V. Muhammed

döneminin önemli bir yeri vardır. Bu dönemde Elhamra Sarayı'nda okunmuş çok sayıda mevlidiyeden on birinin zamanımıza ulaştığı bilinmektedir. Bunlardan altısı İbn Zümrek'e aittir. 76-110 beyit arasında değişen bu kasidelerin dördü 765, 767, 768, 769 (veya 770) yıllarındaki mevlid kutlamalarında okunmuştur. İbn Zümrek'in bu tür kasideleri Ahmed Selmi tarafından derlenerek *Les mawlidıyyat d'Ibn Zamrak* adıyla yayımlanmıştır (*Hespéris*, XLIII [Paris 1956], s. 335-435).

Onun şiirlerinin önemli bir kısmını Ganî-Billâh V. Muhammed için nazmettiği kasideler oluşturur. Sultanın yaklaşık otuz yedi yıllık saltanatı boyunca Elhamra Sarayı'nda düzenlenen mevlid, bayram, doğum, sünnet kutlamaları, tebrik ve tâziye gibi çeşitli münasebetlerle İbn Zümrek onun için almış altı kaside kaleme almıştır. 68-146 beyit arasında değişen bayram kasideleri müstakil divan teşkil edecek bir hacme sahiptir. "el-Ganiyyât" adı verilen bu şiirler devrin tarihine, Elhamra Sarayı'nda yaşanan geleneklere ve Merî-nîler'le ilişkilere dair değerli malzeme ihtiva etmektedir.

Endülüs şairleri arasında yine bir gelecek halini alan bahçe, çiçek, gece, mehtap gibi tabiat tasvirleri İbn Zümrek'te de yüksek düzeydedir. Onun başka şairlerde pek rastlanmayan sabah tasvirleriyle karanfil tasvirleri orijinal bulunmuştur. Özellikle Elhamra Sarayı'nın köşkleri, bahçe, çiçek ve fiskiyeleri, sarayda düzenlenen çeşitli tören, şenlik ve kutlamalara ilişkin tasvirleri beğeniyle karşılanmış ve bunların birçoğu V. Muhammed'in emriyle sarayın duvarlarına kitâbe olarak nakşedilmiştir. Bundan dolayı İbn Zümrek "Elhamra şairi" olarak da tanınır (Gomez, *Cinco poetas*, s. 169). Genellikle methiyeleri ve müveşşahları içinde yer alan tasvir parçalarında cihad, savaş ve savaş aletleriyle av, at yarışı tasvirleri ve hamriyât temalarının yoğunluğu hissedilmektedir.

İbn Zümrek, kasidelerinin girizgâhında yer alan gazellerinde muhayyel sevgililere dair platonik bir aşk terennüm ederek geleneksel kalıpların dışına çıkmıştır. Tasavvufi şiirler de nazmeden İbn Zümrek bu şiirlerinde Allah'a tâzim, Hz. Peygamber'i medih, cihad gibi konuları işlemiş, bu vesileyle Kur'an'dan bol miktarda iktibas yapmıştır. Az sayıdaki mersiyelerinde tâziyeden çok ölen kişinin erdemlerinin sayıldığı övgü karakteri ağır basar. Methiyelerinin sonunda yer alan fahriyelerinde de sadece sanatı ve şiirleriyle övüldüğü görülür. Genellikle şiirlerinde

lafız sanatlarından cinasın, mâna sanatlarından ise istiare ve teviriyelerin bulunduğu görülür.

İbn Zümrek'in resmî ve özel mektuplarından sadece birkaçı zamanımıza ulaşmıştır. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb ile İbn Haldûn'a yazdığı bu mektupların (İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, s. 290-298; Makkarî, *Nefhu't-İtib*, VII, 458-460) baş tarafında yer alan övgü ve tâzim kısmı sanatlı, talep kısmı ise düz nesirle ifade edilmiştir. Zorlama secilerin yer aldığı mektupları şiirleri kadar başarılı değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zamrak, *Les mawlidıyyat d'Ibn Zamrak* (nşr. Ahmed Selmi, *Hespéris*, XLIII, Paris 1956 içinde), s. 335-435; İbn Hâtîme, *Divân* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1399/1978, neşredenin girişi, s. 8, 17, 19, 24-25, 33, 36, 37, 42, 48; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, I, 222; II, 221, 227-230, 300-314; a.mlf., *el-Keşîbetü'l-kâmine* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 282-288; a.mlf., *el-Lemhatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naşriyye*, Beyrut 1400/1980, s. 126, 130; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10; a.mlf., *Müşâhedât* (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), İskenderiye 1983, s. 143; a.mlf., *A'mâlü'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 78-80; İbrâhîm b. Müsâ eş-Şâtîbî, *el-İfâdât ve'l-inşâdât* (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân), Beyrut 1406/1986, s. 157-158; İbnü'l-Ahmer, *Neşîru ferâ'idü'l-cümân* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, s. 327-329; a.mlf., *Meşâhîrü's-şu'arâ* (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1406/1986, s. 151-154; İbn Haldûn, *et-Iber*, VII, 444, 457-460; a.mlf., *et-Ta'rif*, Kahire 1979, s. 263-265, 268-274, 290-298; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 312-313; İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, Rabat 1973, I, 132; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylül-ibtibâc* (İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb* içinde), Kahire 1329, s. 282-283; Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1358/1939, I, 59-60; II, 7-206; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., *Nefhu't-İtib*, III, 99; IV, 683-684, 692, 693; V, 134-135, 168; VII, 147, 165-166, 458-460; VIII, 164, 170; E. Lafuenta y Alcantara, *Inscripciones arabes de Granada*, Madrid 1859, s. 121-122; E. G. Gomez, "Ibn Zamrak, el-Poeta de la Alhambra", *Cinco poetas musulmanes*, Madrid-Boenas Aires 1944, s. 169-271; a.mlf., *eş-Şî'rü'l-Endelüsî* (trc. M. Abdülhâdî Şuayra), Kahire 1951, s. 70; a.e. (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1952, s. 32, 38, 40; a.mlf., *Ma'a şu'arâ'l-Endelüs ve'l-Mutenebbi* (trc. Tâhir Ahmed Mekki), Kahire 1406/1985, s. 160-242; Brockelmann, *GAL*, II, 336; *Suppl.*, II, 370; A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946, s. 366-370; M. Abdullah İnân, *el-Âşârü'l-Endelüsüyyetü'l-bâkiye*, Kahire 1381/1961, s. 198, 199, 202, 203; a.mlf., *İbn Haldûn*, Kahire 1991, s. 59-60; E. Lévi-Provençal, *Muḥâḍarât* (trc. M. Abdülhâdî Şuayra), Kahire 1951, s. 70; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 139-141; J. T. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry*, London 1974, s. 346; R. Blachère, *Analecta*, Damas 1975, s. 499-520; a.mlf., "el-Vezîrüş-şâfir İbn Zümruk ve ârâ'üh" (trc. Muhammed el-Uceymî), *Havliyyâtü'l-Câmi'ati'l-Tûnisıyye*, XXV, Tunus 1986, s. 131-156; (asl: "Le vizir-poète Ibn Zümruk...", *An-*

nales de l'institut d'études orientales, II, Algier 1936, s. 292-312); Şevki Dayf, *el-Fen ve mezâhibüh*, Kahire 1976, s. 453; İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebî'l-Endelüsî*, Beyrut 1985, s. 215, 250-251; Ahmed Selim el-Hımsî, *İbn Zümruk el-Ğurnâfî: sîretühü ve edebüh*, Beyrut 1985; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Dirâsât fi târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, İskenderiye, ts. (Müessesetü şebâbî'l-câmia), s. 131, 229, 235, 242, 399, 428, 454; *Divânü İbn Zümrek el-Endelüsî* (nşr. M. Tefvik en-Neyfer, *Mecelletü Dirâsât Endelüsüyye*, sy. 18, Tunus 1418/1997 içinde), s. 58-64; F. de la Graja, "Ibn Zamrak", *El²* (Fr.), III, 997.

İSMAİL DURMUŞ

İBN ZÜNBÜL

(İbn Zünl)

Ahmed b. Ebi'l-Hasen Ali
b. Nüriddin Ahmed er-Remmâl
el-Mahallî eş-Şâfir
(ö. 960/1553'ten sonra)

Mısırlı saray müneccimi
ve tarihçi.

Doğduğu veya yaşadığı yer olması itibarıyla Aşağı Mısır'da bulunan Mahalle'ye izâfetle Mahallî nisbesiyle veya remil ilmindeki mahareti dolayısıyla Remmâl unvanıyla anılırca da daha ziyade babası Ali Zünbül'e nisbetle İbn Zünbül olarak tanınır. Remilî iyi bildiği için Memlûk Sultanı Kansı Gavri'nin (1501-1516) sarayında müneccimlik görevine getirilen İbn Zünbül, Mercidâbık ve Ridâniye savaşlarıyla

Ibn Zünbül'ün *el-Kânûn fi'd-dünyâ* adlı eserinin ilk sayfası (TSMK, Revan Köktü, nr. 1638)





İbn Zünbül'ün
*el-Kānūn
fi'd-dünyâ*
adlı eserinin
unvan
sayfası
(TSMK,
Revan Köşkü,
nr. 1638)

Kahire'de Osmanlılar'a karşı direnen Tomanbay'ın sokak çatışmalarına şahit oldu. Memlükler'in son sultanı Tomanbay'ın cenaze namazında hazır bulundu. Memlük Sultanlığı'nın yıkılmasından sonra Mısır'da Osmanlı idaresi kurulurken Osmanlı idarecilerine eski idarî ve malî konularda yardımcı oldu. Bir süre İskenderiye civarındaki Ebûkîr'de ocak kâtipliği yaptı. Mısır'ın Osmanlı idaresine girmesinin ardından uzun süre yaşayan İbn Zünbül'ün vefat tarihi belli olmamakla birlikte 1553'ten sonra öldüğü bilinmektedir.

İbn Zünbül, daha çok Mısır'ın Yavuz Sultan Selim tarafından fethine dair tarihleriyle tanınır. XVI. yüzyıldan beri uzmanların yanı sıra halkın da yaygın olarak okuduğu için çeşitli hacimlerde yazmaları bulunan eserin mufassal nüshaları *Fethu Mısr ev aḥzihâ mine'l-Cerâkise 'alâ yedi's-Sultân Selim* veya *Gazavâtü's-Sultân Selim Hân ma'a Kaḥşu el-Ġavri sultânü Mısr ve a'mâlihâ* adlarıyla bilinirken muhtasar nüshaları *Vâkıfâtü's-Sultân Selim Hân* ismiyle tanınmıştır. Eserin müellifin kaleminden çıkan orijinal nüshası kaybolmuş, günümüze sonradan istinsah edilen yazmaları ulaşmıştır. Bunların da yapılan ilâvelerle veya kısaltılarak popüler hale getirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı nüshalarda "kâle en-nâkil, kâle er-râvî, kâle eş-Şeyh Ahmed b. Zünbül" gibi ibarelere rastlanmaktadır.

Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin Kahire'den Dimaşk'a hareket tarihi olan 1516'dan 1554 yılına kadar gelen ve giriş kısmı bulunmayan eser üç bölümden oluşmaktadır. 1516 yılından itibaren Osmanlı-Memlük ilişkileri, iki taraf arasındaki düşmanlık sebepleri ve Mercidâbık Muharebesi'nin ele alındığı birinci kısımda hadiselerin vuku tarihlerinden hiç söz etmeyen müellif bazan anlattığı olaylar arasında çelişkiye düşmektedir. Ridâniye Savaşı'ndan itibaren Mısır'daki Memlük emirlerinin, özellikle Şâdî Bey el-A'ver ile Sul-

tan Tomanbay'ın direnişlerine dair olan ikinci bölümde destanî bir üslûpla Memlük askerlerinin savaş sistemlerinden ve olağan üstü kahramanlıklarından bahsedilir. Üçüncü bölümde ise Mısır'ın Osmanlı dönemindeki idarî ve iktisadî durumu ile Veziriazam Makbul İbrâhim Paşa'nın Mısır'da yaptığı düzenlemeler, ayrıca eyalette Süleyman Paşa, Dâvud Paşa ve Ali Paşa'nın görev yaptıkları istikrarlı dönemin olayları anlatılmıştır. Şahidi olmasına rağmen müellifin bu olayları çok kısa geçtiği dikkati çekmektedir.

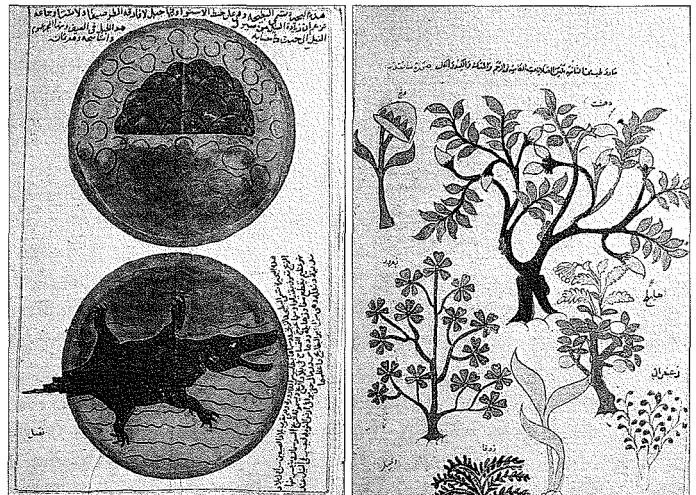
İbn Zünbül'ün üslûbu çok basit olup bazan halk ağzına yaklaşmaktadır. Mısırlı tarih araştırmacıları, İbn Zünbül'ü Osmanlı devrinin cündî (askerî sınıfa mensup) müverrihlerinden birincisi sayar. Esas meslekleri tarihçilik olmayan, eserlerinde önsöz ve giriş bulunmayan, tarihî olayları incelemeyen yazan ve sık sık olaylara müdahale eden bu ekolün diğer önemli temsilcileri İbrâhim es-Savâlihî ile Ahmed Kethüdâ Azbân ed-Demürdâşî'dir. Bizzat olayların içinde yaşayan İbn Zünbül genellikle gözlemlerini nakletmiştir. Bu bakımdan bazı abartılı ifadeleri istisna tutulursa eserinin orijinal bir kaynak olduğu söylenebilir. İbn Zünbül'ün eseri daha sonraki Mısır tarihçilerini çok etkilemiştir. Muhammed b. Ebû's-Sürûr el-Bekrî, Mellevânî, Abdurrahman el-Cebertî, Hallâk ve *Selimnâme* müellifi Yûsuf Efendi eserlerini yazarken kitaptan faydalanmışlardır.

Münih Bayerische Staatsbibliothek'te (nr. 411-413), Viena Nationalbibliothek (nr. 928-930), Paris Bibliothèque Nationale (nr. 5818), Londra British Museum (Suppl., nr. 565-566) vb. dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunan *Fethu Mısr* 1621 yılında Ahmed Süheyfî ta-

rafından *Târîh-i Mısr-ı Cedîd* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş, bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan Köşkü, nr. 1417) kayıtlı olan bu tercüme İbrâhim Müteferrika'nın önsözleriyle basılmıştır (İstanbul 1142). Süheyfî, tercümesini *ed-Dürretü'l-yetîme fi târîhi Mısr-ı'l-kadîme* adlı eserinin bir bölümü olarak kullanmıştır.

İbn Zünbül'ün eseri *Târîhu's-Sultân Selim Hân ma'a's-Sultân el-Ġavri* adıyla taş basması olarak yayımlanmış (Kahire 1278), ayrıca J. P. Tercier tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. Yazma nüshası Bibliothèque Nationale'de bulunan bu tercüme, "Mémoire sur la conquête de l'Egypt par Selim, premier du nom, sultan ottoman" başlığı altında (*Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, XXI [1754], s. 559 vd.) değerlendirilmiştir. İbn Zünbül'ün tarihi Abdülümün'im Âmir tarafından *Âḥiretü'l-Memâlik* adıyla yeniden yayımlanmıştır (Kahire 1961).

İbn Zünbül'ün ayrıca coğrafya, hey'et ve remil ilmine dair eserleri de vardır. Genel coğrafyaya ait eseri *Tuḥfetü'l-mülûk ve'r-reġâ'ib limâ fi'l-ber ve'l-baḥr mine'l-'acâ'ib ve'l-ġarâ'ib* adını taşımaktadır. Henüz nüshasına rastlanamayan bu eserin telif tarihi ve muhtevası hakkında bilgi yoktur. Bir parçası Berlin'de bulunan coğrafya ve hey'et ilmine dair *el-Kānūn fi'd-dünyâ* adlı eserinin 1562'de istinsah edilen bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Revan Köşkü, nr. 1638). 322 adet şekil ve resim ihtiva eden bu eser, III. Murad'ın emriyle 1575-1579 yılları arasında Milas Kadısı Abdurrahman Efendi tarafından biraz genişletilerek *Acâib-i A'zamî* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Eserin Arapça bir nü-



İbn Zünbül'ün
*el-Kānūn
fi'd-dünyâ*
adlı eserinden
tasvirli iki sayfa
(TSMK,
Revan Köşkü,
nr. 1638,
vr. 395^a, 438^a)

hası da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2844). İbn Zünbül'ün *el-Maḳâlât ve ḥal-lü'l-müşkilât fi 'ilmi'l-ḥaḫ ve'r-reml* adlı eserinin birer nüshası Arkeoloji Müzesi (nr. 559) ve Hacı Selim Ağa (nr. 547) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Kitabın Kahire'de el-Hey'etü'l-ârimme li'l-kitâb (nr. 86) ve Hidviyye kütüphanelerinde de (nr. 5/372) birer yazması mevcuttur. Müellifin *ez-Zehbû'l-ibrizî'l-muḫammer fi iḳ-tifâ'i 'ilmi'r-reml ve'l-eşer* adlı bir kitabından daha söz edilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 828).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zünbül, *Aḫiretü'l-Memâlik* (nşr. Abdül-mün'im Âmir), Kahire 1961, s. 8, 10, 16, 19, 26, 42, 51, 94-95, 109, 114, 154, 166-169; *Keşfü'z-zunûn*, I, 828; Rieu, *Catalogue*, s. 59 vd.; C. Zeydân, *Âdâb*, Kahire 1911, III, 922; TCYK, s. 15; Brockelmann, *GAL*, II, 384-385; *Suppl.*, II, 409-410; M. Mustafa Ziyâde, *el-Mü'errihûn fi Mısr fi'l-ḳarni't-tâsi'i'l-hicri*, Kahire 1949, s. 55, 75-76; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 147; Osmanlı Müellifleri, III, 68; Zirikî, *el-A'lâm*, I, 174; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 195-196; a.mlf., *Arapça Yazmalar*, III, 591; Muhammed Enis, *Medresetü't-târîhi'l-Mısrî fi'l-âşri'l-Osmânî*, Kahire 1962, s. 5-6; P. M. Holt, "Ottoman Egypt (1517-1798) on Account of Arabic Historical Sources", *Political and Social Change in Modern Egypt, Historical Studies from the Ottoman Conquest to United Arab Republic*, London 1968, s. 3-6; Stanford Shaw, "Turkish Source Material for Egyptian History", *Political and Social Change in Modern Egypt*, London 1968, s. 5-6, 11; Basinger (Üçok), s. 63-65, 179; Ebû Verde Abdülvehhâb Atıyye es-Sa'denî, *el-Mü'errihûn fi Mısr fi'l-âşri'l-Osmânî hattâ zuhûri 'Abdirrahmân el-Cebertî (923-1170)* (doktora tezi, 1988), Câmîatü Ezher külliyyetü'l-lugati'l-Arabıyye, s. 41-51; Felix Klein Franke, "The Geomancy of Ahmad b. Ali Zunbul", *A Study of the Arabic Corpus Hermeticum*, XX/1 (1973), s. 26-35; Benjamin Lellonch, "İbn Zunbul, un égyptien face à l'universalisme ottoman", *St.I*, LXXIX (1994), s. 143-155; Asgar Seyyid Vefâi, "İbn Zünbül", *DMBİ*, III, 628-629.



SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD

İBN ZÜR'A

(ابن زرة)

Ebû Alî İsâ b. İshâk b. Zür'a
(ö. 398/1008)Ya'kübî mütercimi
ve mantıkçısı.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Çağdaşı olan İbnü'n-Nedîm onun Bağdat'ta ve 331 Zilhiccesinde (Ağustos 943), İbn Ebû Usaybia ise 371'de (982) doğmuş olduğunu söyler. İbnü'n-Nedîm, İbn Zür'a'ya da yer verdiği eserini 377'de (987) yazdığına göre İbn Ebû Usaybia'nın kaydet-

tiği tarihin doğru olması mümkündür. İbn Zür'a, Fârâbî Bağdat'tan ayrıldıktan sonra bu şehirdeki Meşşâi okulunun en başarılı temsilcisi sayılan yakın dostu ve dindaşı Yahyâ b. Adî'den mantık, felsefe ve hıristiyan ilâhiyatı sahasında dersler aldı. Tıpla ilgilendiği biliniyorsa da bu alandaki tahsilini kimin yanında yaptığına dair herhangi bir bilgi yoktur. İbn Ebû Usaybia'nın naklettiğine göre Süryânice'den Arapça'ya tercüme yapmanın yanında ders verir, eser telif eder, ayrıca Bizans ile ticaret yapardı. Fakat rakibi olan Süryânî tüccarlar onun aleyhinde birçok tezvirde buldukları için başı bir türlü sıkıntıdan kurtulamamış ve bir ara malına el konmuştu. Hayatının sonuna doğru nefsin ölümsüzlüğü konusunda bir eser yazmak istiyordu; bunun için bir yıl gece gündüz çalışması ve yaşadığı sıkıntılı olaylar onda ruhî gerilime yol açmış ve sonuçta felç olmuştur. Bağdatlı hekimlerin daha önce hiç uygulamadıkları bir yöntemle onu kısmen iyileştirdikleri, ancak bir müddet sonra 398'de (1008) öldüğü kaydedilmektedir ('*Uyûnû'l-enbâ*', s. 318-319).

X. yüzyılda ilim ve fikir hareketlerinin çok yoğun olduğu Bağdat'ta yaşamış olan İbn Zür'a'nın Mu'tezile kelâmcılarından ve İslâm filozoflarından büyük ölçüde etkilendiği anlaşılmaktadır. Bilhassa felsefe ile din arasında herhangi bir çelişki bulunmadığı konusundaki görüşleri Kindî'nin *el-Felsefetü'l-ülâ'*sından, hüsün ve kubhun akfı olduğu yani iyilik ve kötülüğün mahiyetinin akılla tesbit edilebileceği şeklindeki görüşü de Mu'tezile'den kaynaklanmıştır. Tabiatta meydana gelen olaylar arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğu yolundaki görüşü ise hem Mu'tezile'yi hem de Fârâbî'yi hatırlatmaktadır. Öte yandan onun 378 (988) yılında bir müslüman dostuna yazdığı mektupta Allah'ın sıfatları hakkında ileri sürdüğü fikirlerin de kendisi gibi Ya'kübî hıristiyan olan hocası Yahyâ b. Adî'nin *Maḳâle fi't-tevhîd*'inden, dolayısıyla Yeni Eflâtuncu doktrinden geldiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. A) Felsefe. 1. Kitâbü'l-Hayevân li-Aristâtâlis. Aristo'nun *Historia Animalium* adlı eserinin Süryânice'den yapılmış tercümesidir (İbnü'n-Nedîm, s. 323). Tercümenin Nicolaus Damascenus'un Süryânice bir ihtisarından yapılmış olması da muhtemeldir (Sezgin, III, 351). **2. Kitâbü Menâfi'i a'zâ'i'l-hayevân bi'tefsiri Yahyâ en-Nahvî.** Eserin adı, Aristo'nun *De Partibus Animalium* adlı kitabına Yahyâ en-Nahvî tarafından yapı-

lmış tefsirin tercümesi olduğunu düşündürmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 323). Eser, Ali b. Şuayb el-Medâinî'nin *Kitâb fi 'ilmi'l-ḫavâş* adlı kitabında (Ankara, DTCF Ktp., İsmâil Saib Sencer, nr. 1682, vr. 3^b, 10^b) zikredilmektedir (Sezgin, III, 352). **3. Şerḫu Me'âni ḳıḫ'a mine'l-maḳâleti'g-gâlise min Kitâbi's-Semâ'.** Aristo'nun *De Caelo* adlı eserinin bir bölümü üzerine yapılmış bir incelemedir (İbn Ebû Usaybia, s. 319). **4. Risâle fi 'illeti istinâreti'l-kevâkib ma'a ennehâ ve'l-kürât el-ḫâmile lehâ min cevher vâhid.** *De Caelo* üzerine bir başka inceleme olup gök cisimlerinin Aristocu fizik esaslarına göre nasıl ışık verdiği hakkındadır (a.g.e., s. 319; ayrıca bk. Sezgin, VI, 240-241). **5. Maḳâle fi'l-aḫlâḳ** (İbnü'n-Nedîm, s. 323). Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin İbn Zür'a'ya nisbet ederek aktardığı ahlâk ilmine dair görüşler (*el-İmtâ' ve'l-mü'ânese*, III, 127-131) o dönemin fikir muhitinde bu eserin incelendiğini düşündürmektedir (*DMBİ*, III, 622). **6. Risâletü Dâmistiyûs fi's-siyâse.** İmparator Julianos'un veziri Themistios'a nisbet edilen bir siyaset kitabının Grekçe'den yapılmış tercümesi olup Luviş Şeyho tarafından neşredilmiştir (*el-Meşnḳ*, XI/18 [1920], s. 881-889). **7. Risâle fi'd-ditâ' 'ani'l-müşteḡilîne bi'l-mantıḳ ve'l-felsefe.** Günümüze yazma bir nüshası ulaşmıştır (bk. *EP* [İng.], III, 979). **8. Risâle fi enne 'ilme'l-ḫikme aḳvâ devâ'i ilâ mütâba'ati's-şerâ'i'.** Felsefenin din ile uyumlu olduğu fikrinin savunulduğu bu eserden Ali b. Zeyd el-Beyhâkî iktibaslar da bulunmaktadır (*Tetimme*, s. 75-76).

B) Mantık. 1. Kitâbü Bâriminyâs (el-'İbâre) li-Aristâtâlis el-Ḥakîm. Aristo'nun mantık külliyyatının *Peri Hermeneias* kitabı üzerine bir incelemedir. **2. Kitâbü'l-Ḳıyâs li-Aristâtâlis el-Ḥakîm.** Aynı külliyyatın *Analytica Priora* kitabı üzerine bir incelemedir. **3. Kitâbü'l-Burhân li-Aristâtâlis el-Ḥakîm.** Aynı külliyyatın *Analytica Posteriora* kitabı üzerine bir incelemedir. Bu üç eser Cîrâr Cihâmî ve Refik el-Acem tarafından bir arada neşredilmiştir (*Mantıḳu İbn Zür'a*, Beyrut 1994). **4. Kitâbü's-Sûfistikâ.** *Organon*'un altıncı kitabı olan *De Sophisticis Elenchis*'in tercümesidir. Modern neşri eserin başka tercümeyle birlikte Abdurrahman Bedevî tarafından yapılmıştır (*Mantıḳu Aristo*, Beyrut 1980, III, 773-1054). **5. Aḡrâzu kütübî Aristâtâlis el-Mantıḳıyye** (İbnü'n-Nedîm, s. 323; İbn Ebû Usaybia, s. 319). **6. Kitâbü Me'âni İşâḡüci** (a.y.ler). *Aḡrâz* adlı eser İran ve Kalküta'da bulunan nüshaları Me'âni'nin dokuz bölümünün de ihtiva etmekte-

tedir (bk. *DMBİ*, III, 622). 7. Eflâtun'un *Phaidon* adlı eserine Proclus tarafından yapılan şerhin Süryânîce'den kısmî tercümesi (*EI²* [İng.], I, 235).

C) Hıristiyan İlahiyatı. 1. *Risâle fi emri'l-âkı ve temsîli'l-eb ve'l-ibn ve'r-rûhi'l-kuds bi'l-âkı ve'l-âkı ve'l-mâkûl*. Hıristiyan teslîs inancının Yeni Eflâtuncu terimlerle izahına yöneliktir. 2. *Risâle ilâ şadîk müslim*. Müellifin müslüman bir dostuna hitaben yazdığı ilâhî sıfatlarla ilgili risâledir. 3. *er-Red 'alâ evâ'îli'l-edille fi usûli'd-dîn*. Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî'nin Hıristiyanlığı tenkit ettiği esere reddiyedir. 4. *Risâle ile'l-yehûdi Bısr b. Finhâs (Şu'ayb b. el-Hâsib)*. Bu dört eser P. Sbath tarafından neşredilmiştir (*Vingt traités philosophiques d'auteurs arabes chrétiens du IX^e au XIV^e siècle*, Kahire 1929, s. 19-52). İbn Zür'a'nın hıristiyan ilâhiyatına dair beş eseri daha günümüze ulaşmış olup Bibliothèque Nationale ve Vatikan kütüphanesinde mevcuttur (*EI²* [İng.], III, 979). Bunlardan dikkat çeken ikisi *Risâle fi't-tevhîd ve Fi'd-dîâ'âni'l-âkîdeti'l-Ya'kübiyye* adını taşımaktadır.

İbn Zür'a'nın tıpla meşguliyetini gösteren günümüze ulaşmış iki eseri daha bulunmaktadır. İskenderiye tıp çevrelerinde ortaya konmuş olan *Cevâmî'u'l-İskenderâniyyîn* adlı tıp külliyyatından *Cevâmî'u'l-Uşukussât ve Cevâmî'u'l-Mizâc* adlı eserlerin Yahyâ en-Nahvî tarafından yapılmış tefsirleri üzerine İbn Zür'a incelemelerde bulunmuştur. Bu iki eser Tahrân Meclis Kütüphanesi'nde (nr. 6037/1, 2) kayıtlıdır (Sezgin, III, 147-148). Kırillis (Fr. Cyrille) Haddâd, İbn Zür'a'nın mevcut eserlerinden hareketle bir doktora tezi hazırlamış (*'İsa ibn Zur'a, philosophe ara-*

be et apologiste chrétien du X^e siècle, Sorbonne 1952) daha sonra bu eserini 1971 yılında Lübnan'da (Beirut) neşretmiştir (*Manţıku İbn Zür'a*, s. 6).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Zür'a, *Manţıku İbn Zür'a* (nşr. Cîrâr Cihâmî - Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 5-15; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 323; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-ülemâ*, s. 163-164; Beyhakî, *Tetimme* (nşr. M. Kürd Ali), Dimaşk 1365/1946, s. 75-78; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, s. 318-319; İbnü'l-İbrî, *Muhtaşarü'd-düvel*, Beyrut 1890, s. 181; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Beyrut 1989, s. 137, 138, 222, 343; a.m.f., *el-İmtâ' ve'l-mü'âne* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut, ts., I, 33; III, 127-131; Brockelmann, *GAL*, I, 229; *Suppl.*, I, 371; Sezgin, *GAS*, III, 147-148, 351-352; VI, 240-241; S. Pines, "La loi naturelle et la société: la Doctrine politico-théologique D. Ibn Zur'a, philosophe chrétien de Bagdad", *Studies in Islamic History and Civilization* (nşr. U. Heyd), Jerusalem 1961, s. 154-190; Abdurrahman Bedevî, *Manţıku Aristo*, Beyrut 1980, I, 27-28; III, 773-1054; N. Rescher, *Tejavvürü'l-manţıki'l-'Arabî* (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 328-330; R. Walzer, "Aflâtûn", *EI²* [İng.], I, 235; "İbn Zür'a", a.e., III, 979-980; Seyyid Ca'fer Secâdî, "İbn Zür'a", *DMBİ*, III, 621-622; Sahbân Halîfât, "İbn Zür'a", *Mevsû'atü'l-hağâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 261-262.



SAHBÂN HALİFÂT

İBN ZÜREYK el-CİZİ

(ابن زريق الجيزي)

Şemsüddîn Muhammed b. Alî
b. İbrâhîm b. Züreyk el-Cizî eş-Şâfiî
(ö. 977/1570)

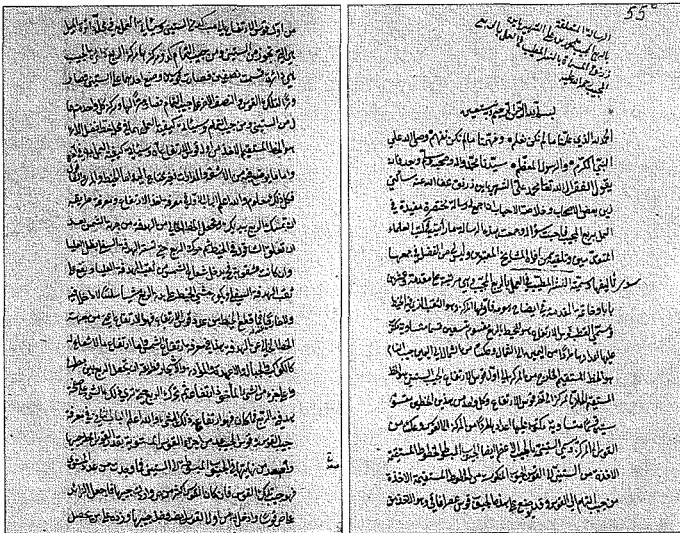
Astronomi âlimi ve Muvakkit.

Hayatı hakkında bilinenler eserlerinin girişinde kendi yazdıklarından ibarettir. Büyük dedesine nisbetle İbn Züreyk diye meşhur olmuştur; nisbesinden Cize'de

doğup büyüdüğü ve dolayısıyla öğrenimini Kahire'de yaptığı anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda görülen "Hayrî, Hâirî, Harîrî, Cebertî" gibi nisbeler "Cizî" kelimesinin yanlış okunması sonucu ortaya çıkmış olmalıdır. Dinî ve edebî ilimler yanında astronomi, takvim ve matematik ilimleri de tahsil ederek bu alanlarda kendini yetiştiren İbn Züreyk, 952 (1545) yılından önceki bir tarihte Şam'daki Emeviyye Camii'ne muvakkit tayin edildi. Bu görevi sırasında bir yandan da ders verdi ve eserlerini kaleme aldı. Çalışmalarında kendinden iki asır önce yaşamış olan astronom İbnü's-Şâtîr'in (ö. 777/1375) etkisinde kalmış ve onun açtığı çığırı bir ölçüde devam ettirmiştir. Dünya kütüphanelerinde eserlerinin çok sayıda yazma nüshasının bulunması, İbn Züreyk'in İslâm astronomi tarihindeki yerini ve önemini göstermektedir. Kaynaklarda talebelerinin adları anılmamakla birlikte birer eserini istinsah ettikleri bilinen astronomi âlimi Takıyyüddin er-Râsîd ile Muhammed b. Abdülkâdir el-Cevherî'nin ondan ders almış olmaları muhtemeldir. İbn Züreyk, *er-Ravzü'l-âtır* adlı kitabına ait bir nüshanın (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççioğlu, nr. 1175, vr. 58^b) sonuna düşülen bir nottan öğrenildiğine göre 13 Şâban 977'de (21 Ocak 1570) Şam'da vefat etti. Brockelmann'ın 803 (1401) olarak verdiği ölüm tarihi, İbn Züreyk diye tanınan muhaddis Muhammed b. Abdurrahman el-Ömerî es-Sâlihî'ye aittir (*GAL Suppl.*, II, 157, krş. Zirîklî, VI, 193).

Eserleri. 1. *el-Lafzü'l-muharrer fi'l-'amel bi'r-rub'î'l-mukantâr*. Astronomi aletlerinden mukantar kadranının kullanılışı konusunda bir giriş ve on dört bölüm halinde düzenlenmiş bir eserdir. Kahire'de bulunan iki nüshasından (Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, Teymûriyye, Riyâza, nr. 64/1, vr. 1-7; Mustafa Fâzil, Mîkât, nr. 187/3, vr. 8^a-10^b) birincisi, muhtemelen yazırcı öğrencisi olan Muhammed b. Abdülkâdir el-Cevherî tarafından 971'de (1563) istinsah edilmiştir (King, *Fihrisü'l-mahtû-tâti'l-'ilmiyye*, I, 577; II, 450; Akpınar v.dğr., I, 155). 2. *en-Neşrû'l-mu'tayyeb fi'l-'amel bi'r-rub'î'l-muceyyeb*. Sinüs kadranının kullanılışı hakkındadır. Bir giriş, yirmi bölüm ve bir hâtîme olarak düzenlenen eser 24 (yazmada 22) Muharrem 966'da (6 Kasım 1558) tamamlanmış olup çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Akpınar v.dğr., I, 156-157). Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki on bir nüshadan telif ferâğını taşıyan yazma (Pertevniyal Sultan, nr. 975/2, vr. 55^b-64^a), Muhammed b.

İbn Züreyk el-Cizî'nin *en-Neşrû'l-mu'tayyeb fi'l-'amel bi'r-rub'î'l-muceyyeb* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 975/2)



Muhammed el-Akhisârî tarafından 1151 (1738) yılında istinsah edilmiştir. Müellif kitabı sonradan kısaltıp on beş bölüm halinde yeniden yazmıştır (Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, Mikât, nr. 497/1, 559; Mustafa Fâzıl, Mikât, nr. 233). 1691 yılında İbrâhim b. Himmet tarafından Türkçe'ye de çevrilen eserin ilk şekli (mütercim nüshası: Kandilli Rasathanesi Ktp., nr. 2/5, vr. 50^b-66^a), kimliği bilinmeyen bir âlim tarafından *İz-hârü'l-muğayyeb mine'n-Neşri'l-muṭayyeb* adıyla şerhedilmiştir (Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, Mustafa Fâzıl, Mikât, nr. 10/1, vr. 1^a-7^a). 3. *Mûzihü'l-edille fi rû'yeti'l-ehille*. 952 yılı Zilhicce (Şubat 1546) hilâli konusundaki tartışmalar üzerine kaleme alınan ve bir girişle dört bölümden oluşan eserde ayrıca 992 (1584) yılına kadar uygulanacak tablolara da yer verilmiştir. Biri Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî Efendi, AY, nr. 2770/7, vr. 51-127) olmak üzere üç nüshası günümüze ulaşmıştır (diğerleri için bk. Brockelmann, II, 157; Arberry, II, 613-614). 4. *er-Ravzü'l-âtır fi Telhîşi Zici İbni's-Şâtir*. İbnü's-Şâtir'a ait *ez-Zicü'l-cedid* adlı astronomi tablolarının özet halinde yeniden düzenlendiği ve kolay kullanıma şekillerinin açıklandığı bir çalışmadır. Müellif metninden istinsah edilmiş bir nüsha Bursa'da (Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraçoğlu, nr. 1175), astronomi âlimi Takıyyüddin er-Râsîd tarafından 989 (1581) yılında istinsah edilen bir nüsha da Gotha'da (Pertsch, III, 57) bulunmaktadır. Kahire ve Paris'te de birer nüshası mevcut olan eser (De Slane, II, 448; King, I, 603; II, 119), adı bilinmeyen bir mütercim tarafından 1150 (1737) yılında Türkçe'ye çevrilme-ye başlanmış, fakat tamamlanamamıştır; bu eksik çevirinin metni İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (İzmir, nr. 448/1). Dımaşk boylamına ve ay yılına göre düzenlenmiş olan eserdeki tabloları Musullu Muhammed Çelebi Musul boylamına aktarıp güneş yılına uyarlamıştır (Abbas el-Azzâvî, s. 164). 5. *Telhîşü'l-ibârât ve izâhu'l-işârât*. Heinrich H. Suter ve G. Alfred Sarton'un İbn Züreyk'e nisbet ettiği cebir ilmindeki binomlar ve apotomlar hakkındaki bu eser Brockelmann tarafından onun eserleri arasında kaydedilmemiştir. 6. *el-Vesîletü'l-uzmâ*. Hz. Peygamber ile onun hadislerini rivayet eden sahâbeler hakkında bir kaside olup yazma nüshası Gotha'da bulunmaktadır (Pertsch, II, 152-153).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, II, 965; Pertsch, *Gotha*, II, 152-153; III, 57; De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1883-

95, II, 448; Ahlwardt, *Verzeichnis*, V, 249; Sâlih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyyât*, İstanbul 1315/1897, I, 124, 126; Suter, *Die Mathematiker*, s. 173; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 157; *İzâhu'l-mek-nûn*, II, 648; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 251; Abbas el-Azzâvî, *Târîhu 'ilmi'l-felek fi'l-İrâk*, Bağdad 1378/1958, s. 164; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'el-lifîn*, X, 299; İbrâhim Hürî, *Fihrisü'l-mektebeti'z-Zâhiriyye: 'İlmü'l-hey'e*, Dımaşk 1387/1967, s. 240-241; Sarton, *Introduction*, III/2, s. 1526; R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection Princeton University Library*, Princeton-New Jersey 1977, s. 426; D. A. King, *Fihrisü'l-maḥtûṭâtî'l-ilmîyye-ti'l-maḥfûza bi-Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye*, Kahire 1981-86, I, 89, 183, 239, 417, 577, 596, 603; II, 119, 450, 509-511; a.m.f., "İbn al-Shâṭir", *DSB*, XII, 362; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 193, 292; A. J. Arberry, *Fihrisü'l-maḥtûṭâtî'l-'Arabiyye fi mektebeti Chester Beatty* (trc. Mahmûd Şâkir Saîd), Amman 1993, II, 613-614; Cemil Akpınar v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihî*, İstanbul 1997, I, 155-158, 356; II, 808.



CEMİL AKPINAR

İBNÜ'L-ADİM

(ابن العديم)

Ebü'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer
b. Ahmed b. Hibetillâh
b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî
(ö. 660/1262)

Âlim, şair ve devlet adamı.

588 (1192) yılında Halep'te doğdu; Basra'da yaşayan Ukaylî kabilesinin Benî Ebû Cerâde koluna mensuptur. III. (IX.) yüzyılda Basra'dan Halep'e göç eden atalarının İbnü'l-Adîm lakabıyla tanındığı bilinmekte ve bunun sebebinin, içlerinden şair ve kadı Ebü'l-Fazl Hibetullah b. Ahmed'in zenginliğine rağmen şiirlerinde daima yokluğu (adem) dile getirmesi ve zamandan şikâyet etmesi olduğu sanılmaktadır (Yâkût, XVI, 6). İbnü'l-Adîm, babası Halep kadısı ve hazine dairesi başkanı Ebü'l-Hasan Ahmed ile amcası Ebû Gânim Muhammed'den ders görerek başladığı tahsilini burada Ömer b. Taberzed, İftihârüddin Abdülmuttalib el-Hâşimî, Yûsuf b. Râfi', Sâbit b. Şeref, Dımaşk'ta Ebü'l-Yümn el-Kindî, Abdüssamed b. Harestânî, Hasan b. Ebü'l-Azâim, İbrâhim b. Abdülvâhid ve Bağdat'ta Abdülazîz b. Mahmûd gibi âlimlerden okuyarak tamamladı. Ardından Hicaz'a giderek oradaki ilim adamlarından da faydalandı ve Kur'an, hadis, fıkıh, tarih, edebiyat ve inşâ sahasında zamanın meşhur âlimleri arasına girdi. Hat dersleri de alarak özellikle nesihde devrin en önde gelen hattatlarından biri oldu. Adının duyulmasıyla birlikte henüz yirmi sekiz yaşında iken Halep Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir Gâzi

tarafından şehrin Şâdbaht ve Hallâviyye medreselerinin müderrisliğine tayin edildi; ayrıca belli başlı camilerde vaaz verdi. Daha sonra babası ve dedeleri gibi Halep kadılığına getirildi.

İbnü'l-Adîm, teveccühünü kazandıği Sultan el-Melikü'l-Azîz'in (1216-1237) veziri oldu ve makamını II. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf döneminde de (1237-1260) korudu. Vezirliği süresince Halep Eyyübî melikliğinin karşılaştığı meselelerin çözümünde büyük gayret sarfetti. Bu amaçla Dımaşk, Antep, Kayseri, Hama, Humus, Kahire ve Bağdat'a özel elçi sıfatıyla seyahatler yaptı ve kendisine verilen bütün görevleri başarı ile yürüttü. İbnü'l-Adîm, İlhanlı Hükümdarı Hülâgû'nun Safer 658'de (Ocak 1260) Halep'i ele geçirmesinden biraz önce el-Melikü'n-Nâsır ile birlikte Filistin'e, arkasından da Mısır'a gitti. Çok geçmeden Hülâgû kendisini bütün Suriye, Musul ve el-Cezîre'nin başkaldığına ve evkaf nâzirliğine tayin ettiğini bildirerek Halep'e çağırırsa da İbnü'l-Adîm bunu reddetti. Ancak Memlük Hükümdarı Seyfeddin Kutuz'un Moğol ordusunu Aynicâlût'ta bozguna uğratması (Şevval 658 / Eylül 1260) ve Moğollar'ın Suriye'den çekilmesi üzerine Halep'e gitti (660/1262). Fakat doğduğu şehrin tahrip edilmiş ve halkının öldürülmüş olduğunu görünce üzüntüsünü bir kaside ile dile getirdikten sonra artık orada yaşamaya dayanamayacağıni anlayarak Kahire'ye döndü; aynı yılın 20 Cemâziyelevvelinde (12 Nisan 1262) vefat etti ve Mu-kattam dağı eteklerindeki Karâfe Mezarlığı'na gömüldü. Kaynaklar, İbnü'l-Adîm'den iyi bir devlet adamı ve iyilik yapmayı seven bir insan olarak bahseder.

Eserleri. 1. *Buğyetü't-taleb* fi târihi Haleb*. Halep'in tarihi, coğrafyası ve meşhur şahıslarıyla ilgili önemli bir kaynaktır. Eserin Selçuklular'la ilgili bölümü Ali Sevim tarafından neşredilerek (Ankara 1976) Türkçe'ye çevrilmiş (*Biyografilerle Selçuklular Tarihi*, Ankara 1982), Fuat Sezgin ise İstanbul kütüphanelerinde bulunan on cildi tıpkı basım olarak yayımlamıştır (Frankfurt 1986-1989). *Buğyetü't-taleb*, ayrıca Süheyl Zekkâr tarafından tahkik edilerek son cildi indeks olmak üzere on iki cilt halinde neşredilmiştir (Beyrut, ts. {Dârü'l-fıkr}). 2. *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb*. *Buğyetü't-taleb*'in muhtasarı olup kronolojik sıraya göre 641'e (1243) kadar gelen olayları kapsar. Eserde Suriye'nin diğer şehirleri, Irak ve Mısır gibi çeşitli yerlerde cereyan eden olaylar, Halep'e herhangi bir şekilde ilgisi olan bölge, şehir ve kaleler, buralarda yaşayan

ünlü şahıs, aile ve hânedanlar da anlatılır. Kitabı Sâmî ed-Dehân (I-III, Dımaşk 1951-1968) ve Halîl el-Mansûr (Beirut 1417/1996) neşretmiş, Georg Wilhelm Freytag, eserden seçmeler yaparak Latince tercüme ve açıklamalarla birlikte *Selecta e historia Halebi* adıyla yayımlamıştır (Paris 1819; Bonn 1820). Eser, Gabriel-Joseph Edgard Blochet tarafından da kısmen Fransızca'ya çevrilmiştir ("L'histoire d'Alep de Kamâladdin", *Revue de l'Orient Latin*, Paris 1896, s. 509-565; [1897], s. 146-235; [1898], s. 37-107; [1899], s. 1-49; *Histoire d'Alep*, Paris 1900).

3. Kitâbü'd-Derârî fî zikri'z-zerârî (*Tezkiretü'l-âbâ ve tesliyetü'l-ebnâ*). On üç bölümden meydana gelen eser baba-evlât münasebetleri hakkındadır. Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir'in adına yazılan ve oğlu el-Melikü'l-Azîz'in doğduğu gün kendisine takdim edilen kitabın müellif nüshası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3790) önce *Şelâşe Resâ'il* adlı bir eserin ikinci risâlesi olarak (Kostantiniye 1298), daha sonra da Alâ Abdülvehhâb Muhammed tarafından müstakillen (Kahire 1404/1984) yayımlanmıştır. **4. Kitâbü Dcav'i's-şabâh fî'l-haşşi 'ale's-semâh**. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddin Mûsâ adına telif edilen eser, *Ta'rîfû'l-kudemâ' bi-Ebi'l-Âlâ'* adlı kitap içinde basılmıştır (Kahire 1363/1944). **5. Kitâbü'l-Ah-bârî'l-müstefâde fî zikri Benî Ebî Cerâde**. Müellifin mensup olduğu Benî Ebî Cerâde ailesinin tarihi hakkındadır (Yâkût, XVI, 5-6). Sâmî ed-Dehân bu eserin bir nüshasını bulduğunu belirtmiştir (*Zübdetü'l-Haleb*, neşredenin girişi, I, 47-48). **6. Kitâb fî'l-hat ve 'ulûmihî ve vaşfi âdâbihî ve aklâmihî ve tûrûsihî ve mâ câ'e** (Yâkût, XVI, 45). **7. Kitâbü'l-İnşâf ve't-taharrî fî def'i'z-zulmi ve't-teccerri'an Ebi'l-Âlâ' el-Ma'arrî**. Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve ailesine dair olup Râgıb et-Tabbâh'ın *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebe's-şehbâ'* (Halep 1343/1925, IV, 78 vd.) ve Mustafa es-Sekkâ ve diğerlerinin *Ta'rîfû'l-kudemâ' bi-Ebi'l-Âlâ'* (Kahire 1944, 1986), adlı eserleri içinde yayımlanmıştır. **8. et-Tezkire**. Eski Arap edebiyatı ve temsilcileri hakkındadır. On altı bölüm olan ve 637'de (1239-40) tamamlanan eser Fuat Sezgin tarafından yayımlanmıştır (Frankfurt 1992). **9. Kitâbü Tebrîdi hârâretî'l-ekbâd fî's-şabr 'alâ fıkdi'l-evlâd** (*Keşfü'z-zunûn*, I, 337). **10. el-Vuşla ile'l-habîb fî vaşfi't-tayyibât ve't-tîb**. Çeşitli ilâç, parfüm, yiyecek ve içeceklerin hazırlanmasına dair olan eseri Selîmâ Mahcûb ve Düriyye el-Hatîb neşretmiştir (I-II, Halep 1406-1408/1986-1988).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, neşredenin girişi, I, 47-48; a.mlf., *Buğyetü'l-haleb*, neşredenin girişi, s. 1-112; a.mlf., *el-Vuşla ile'l-habîb fî vaşfi't-tayyibât ve't-tîb* (nşr. Selîmâ Mahcûb - Düriyye el-Hatîb), Halep 1406/1986, Selîmâ Mahcûb'un girişi, I, 9-20; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVI, 5-57; Ebü Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 217; Yünîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1374/1954, I, 517; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, Beirut 1380/1960, II/6, s. 123-124; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 106; Süyûtî, *Hüsnü'l-muâdara*, I, 461, 466; II, 186; *Keşfü'z-zunûn*, I, 337; II, 1090, 2014; Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebe's-şehbâ'*, Halep 1343/1925, IV, 480-497; Brockelmann, *GAL*, I, 404-406; *Suppl.*, I, 568-569; Abbas el-Azzâvî, *et-Ta'rîf bi'l-mü'errihin fî 'ahdi'l-Moğol ve't-Türkmân*, Bağdad 1376/1957, s. 77-83; Anne-Marie Eddé, "Le représentation de l'enfant dans le traité", *Orientalia Lovaniensia Analecta* (ed. F. De Jong), Leuven 1993, s. 175-185; David Morray, *An Ayyubid Notable and his World, Ibn al-Adim and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City*, Leiden 1994; Habîb Zeyyât, "Defâ'inü'l-hazâ'in, Tezkiretü İbni'l-Adîm", *el-Mesrûk*, XLI, Beirut 1947, s. 488-491; Marius Canard, "Kamâladdin İbn al-Adîm'in Buğyat at-Ṭalab Adlı Eserinin Coğrafi Giriş Kısmı Hakkında Bâzı Müşâhedeler" (trc. Nihad M. Çetin), *ŞM*, II (1957), s. 41-51; B. Lewis, "Ibn al-Adîm", *EP* (İng.), III, 695-696.

ALİ SEVİM

İBNÜ'L-AHMER

(ابن الأحمر)

Ebü'l-Velîd İsmâil b. Yûsuf
b. Muhammed el-Kâim-Biemrillâh
b. Ferec en-Nasrî
(ö. 807/1404 [?])

Nasrîler hânedanına mensup tarihçi, edip ve şair.

725-727 (1325-1327) yılları arasında Gırnata'da (Granada) doğduğu tahmin edilmektedir. Dedesi Muhammed b. Ferec, Gırnata'da hüküm süren Nasrîler'den (Benî Ahmer) Sultan I. İsmâil'in kardeşiydi ve onunla anlaşmazlığa düşmesi sebebiyle Kuzey Afrika'ya geçmiş, tahta yeğeni IV. Muhammed çıkınca da geri gelip Kâim-Biemrillâh unvanıyla taraftarlarından biat almıştı. Ancak başarı şansını kaybedince tekrar Kuzey Afrika'ya dönmek zorunda kalmıştı (727/1327). Büyük ihtimalle onun başarısızlığının hemen ardından ailesinin diğer fertleri de Endülüs'ten göç etmiş ve bir süre Cezayir'in Bicâye (Bougie) şehrinde oturduktan sonra Merînîler'in başşehri Fas şehrine gitmişlerdir. İbnü'l-Ahmer, bölgenin en önemli kültür ve ilim merkezlerinden Fas'ta öğrenim gördü; çok sayıda hocadan fıkıh, hadis, ensâb, nahiv ve tarih dersleri olarak özellikle ta-

rih ve edebiyat alanında temayüz etti. Onun yetişmesinde etkili olan âlimlerin başında İbnü'l-Hafîd künyesiyle tanınan Abdurrahman b. Rüşd, Mindîl İbn Âcurrûm, Fas şehri kadısı Muhammed b. Ahmed el-Fiştâli, Muhammed b. Saîd er-Ruaynî ve Ebü'l-Kâsım b. Rıdvân'ın isimleri sayılmaktadır. İbnü'l-Ahmer hakkında bir kitap yazan Abdülkâdir Zîmâme'nin onun hocalarının sayısını otuz dörde kadar çıkardığı görülür (*Ebü'l-Velîd İbnü'l-Ahmer*, s. 116-126).

İbnü'l-Ahmer erken yaşlarda Merînî sarayının himayesine girdi. Ailesiyle birlikte bu ülkeye geldiğinde tahtta bulunan Sultan Ebü'l-Hasan'la (1331-1348) görüşmediği sanılmaktadır. Çünkü Fas tarihi üzerine yazdığı *Ravzatü'n-nisrîn* adlı eserinde onunla ilgili haberleri başka kişilerden naklen vermektedir. Merînî sarayının himayesine büyük ihtimalle Ebü'l-Hasan'ın oğlu Ebü İnân zamanında (1348-1359) giren İbnü'l-Ahmer, kısa süre sonra sultan nezdinde büyük bir değer ve itibar kazandı. Onun maiyet erkânı arasında Cezayir ve Tunus seferlerine katıldığı, ayrıca sarayda devrin önde gelen âlim, şair ve edipleriyle yapılan sohbet meclislerinde hazır bulunduğu bilinmektedir. Fakat saraydaki görevinin ne olduğu hususunda bilgi yoktur. Ebü İnân'ın ölümünden sonra Merînîler'in siyasî kriz içine düşmesi ve yönetimin vezirlerin eline geçmesi, İbnü'l-Ahmer'in saraydaki itibarını giderek kaybetmesine ve maddî durumunun kötüleşmesine yol açtı. Sonunda başşehir Fas'ı terk ederek saraya muhalif Merînî emîrlerinin merkezi haline gelen Sicilmâse'ye gitti ve şehrin hâkimi Abdülhalîm b. Ebü Ali'den iltica talebinde bulundu. Onun bu şehirde ne kadar kaldığı tesbit edilememektedir; ancak Bicâye'nin II. Ebü Zeyyân tarafından işgal edilip Abdülhalîm'in idaresine son verildiği 764 (1363) yılında Fas'a döndüğü sanılmaktadır. İbnü'l-Ahmer'in bundan sonra Merînî sultanlarına ne derece yakınlaşabildiği bilinmemekle beraber başta *Müstevda'u'l-âlâme* adlı eserini itihaf ettiği kâtip Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Ebü Dülâme olmak üzere vezir ve kâtiplerle çok iyi ilişkiler kurduğu görülmektedir. Hayatının sonuna doğru Sultan Ebü Saîd Osman zamanında (1398-1420) bir süre de kadılık yapan İbnü'l-Ahmer 807 (1404) veya 810 (1407) yılında Fas şehrinde vefat etti.

İbnü'l-Ahmer'in eserleri daha çok Endülüs ve Mağrib tarihleri, biyografiler ve şiirlerden oluşmaktadır. Kitaplarında Gır-

nata Benî Ahmer Emirliği'ni, himayetlerine mazhar olduğu Merîni'leri ve komşularını Abdülvâdîler'i ele almış ve bu devletlerin tarihlerinden başka önde gelen siyaset adamları ile şair ve ediplerini de tanıtarak çağdaşları İbn Haldûn, İbn Merzûk el-Hatîb ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb gibi Endülüs ve Kuzey Afrika'nın tarih ve kültürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Şiirlerinde birçok şairle yarıştığından bahseder ve kendisini Abbâsî Buhtûrî ile Ebû Temmâm'ın seviyesinde gördüğünü söyler (*Neşîru ferâ'idi'l-cümân*, s. 377, 382, 386, 389). Çeşitli eserlerinde, özellikle *Neşîrü'l-cümân*'ında (*A'lâmü'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 77-95) 470 beyit tutarında şiiri bulunmaktadır. Bunlar Hz. Peygamber için birkaç mevlidiye kasidesi, bazı Gırnata ve Merîni hükümdarları ile onların kâtip ve hâciblerine yazılmış methiyeler, müstakil veya mevlidiyelerin girişlerinde yer alan gazellerle kendi ilim ve edebî yetenekleriyle övündüğü fahriyelerden ibarettir. Ayrıca takriz, tebrik, ta'ziye ve şifa dileği gibi gündelik münasebetlere dair bazı parçalarla lugaz, muamma, cinas, tıbâk, tekrar, reddü'l-acûz ale's-sadr, tevriye gibi edebî sanatların icra edildiği beyit ve kıtaları da bulunmaktadır. Başta Merîni kâtip ve hâcibi Ahmed el-Kabâilî ve fakih Ali el-Akîlî olmak üzere devrin ileri gelen ricâline sanatlı nesirle yazdığı mektupları da günümüze ulaştırmıştır. Bunların içinde özellikle çeşitli ilimlere dair kitap adlarını tevriyeli biçimde saydığı uzunca bir mektubu (*Neşîru ferâ'idi'l-cümân*, s. 227-232) edebiyat açısından orijinal bir örnektir. Onun şiirlerde ve diğer edebî eserlerinde sanat yüklü ağıdalı bir üslûp kullanmasına karşılık hal tercümelere ve tarih kitaplarında sade bir anlatım tercih ettiği görülür.

Eserleri. 1. *Neşîrü'l-cümân fi şî'ri men nazâmenî ve iyyâhü'l-z-zamân*. Endülüs ve Mağrib'den çoğu görüşüp tanıştığı hükümdar, vezir, emir, kâtip ve kadı gibi yüksek tabakaya mensup yetmiş kadar şair ve edibin hal tercümeleriyle şiir ve nesirlerinden örnekler ihtiva eder. 776 (1374-75) yılında yazılan ve VIII. (XIV.) yüzyıl Batı İslâm edebiyatı hakkındaki önemli kitaplardan biri olan eserin girişinde şiirin dinî açıdan hükmü, fazileti, camilerde okunmasının mubah olduğu belirtilmekte, güzelliğinin şartları ve yazımında kullanılan başlıca edebî sanatlar anlatılmaktadır. Eser *A'lâmü'l-Mağrib ve'l-Endelüs (fi'l-karni's-sâmin)* adıyla neşredilmiştir (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1967). 2. *Neşîru ferâ'idi'l-cümân fi nazmî fuḥûlî'z-zamân*. 799'da

(1397) yazılan ve 1967'de Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanıp Beyrut'ta yayımlanan eserde, VIII. (XIV.) yüzyılda Doğu ve Batı İslâm dünyalarında yaşayan otuz bir şair ve edibin hal tercümesiyle şiir ve nesirlerinden örnekler bulunmaktadır; müellif eserin sonuna kendi hal tercümesini de eklemiştir. M. Rıdvân ed-Dâye yazarın hayatını, edebî kişiliğini ve yetiştiği çevreyi geniş bir şekilde incelemiştir (s. 7-213), daha sonra bunları çıkararak kitabı *Meşâhirü's-şu'arâ' ve'l-küttâb fi'l-Meşriḳ ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib* adıyla tekrar yayımlamıştır (Beyrut 1406/1986). 3. *Müstevda'u'l-'alâme ve müstebdi'u'l-'allâme*. Hükümdar mektuplarının başına konulan tuğra ile (alâme) tuğra görevlisi kâtiplerden bahseden eser 796'dan (1394) az önce yazılmış ve Merîni kâtipi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ebû Dülâme'ye sunulmuştur (nşr. Muhammed et-Türkî et-Tûnisî – Muhammed b. Tâvî et-Titvânî, Rabat 1933). 4. *Ravzatü'n-nisrîn fi aḥbâri (Benî 'Abdi'l-Vâd ve) Benî Merîn*. Merîni Hükümdarı Ebû Saîd el-Asgar Osman b. Ahmed'e takdim edilen eserde Merîni'ler övülmekte, onların hasımları olan Abdülvâdîler yerilmektedir. İlk defa Fransızca tercümesiyle birlikte bir bölümü Bû Ali Gavsî – Georges Marçais (Paris 1917), daha sonra tamamı E. Lévi-Provençal tarafından yayımlanmış ("Deux nouveaux manuscrits de la Rawdat an-nisrîn d'Ibn al-Ahmar", *JA*, sy. 203 [1923], s. 219-255), bunları Abdüvehhâb b. Mansûr'un neşriyle (Rabat 1382/1962) Miguel Angél Manzano'nun İspanyolca tercümeli yeni neşri (Madrid 1989) takip etmiştir. Eseri Muhammed b. Kâsım b. Zâkûr (ö. 1120/1708), İbn Ebû Zer'in *el-Enisü'l-Muṭrib* ile birlikte *el-Muṭribü'l-mübîn ammâ tazâmenehü'l-Enisü'l-muṭrib ve Ravzatü'n-nisrîn* adıyla ihtisar etmiştir. 5. *en-Nefḥatü'n-nisrîniyye ve'l-lemḥatü'l-Merîniyye*. Abdülazîz el-Melzûz'un *Naḫmü's-sülûk fi'l-enbiyâ' ve'l-hulefâ' ve'l-mülûk*'üne nazîre olmak üzere kaleme alınmıştır. Merîni Sultanı Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebû Sâlim'e sunulan eser, Merîni hükümdar ailesinin ve diğer devlet adamlarının geçmişini anlatan 12 beyitlik bir ürcûze ile şerhidir (nşr. Adnân M. et-Tu'me, Dimaşk 1992). 6. *Büyûtâtü Fâsî'l-kubrâ (Meşâhirü büyüâtü Fâs, Zikru ba'zî meşâhiri Fâs fi'l-kadîm)*. Yazımı İbnü'l-Ahmer tarafından başlatılan ve Fas'ın meşhur aileleriyle eşrafına ait biyografileri içeren kitaba daha sonraları isimleri bilinmeyen bazı müellifler de ilâ-

vede bulunmuştur. Bu kolektif eseri son olarak Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdülkâdir el-Fâsî (ö. 1096/1685) ihtisar ve ikmal etmiş, Abdülkâdir Zimâme de bu son şekliyle yayımlamıştır (*Mecelletü'l-Baḥşî'l-ilmî*, sy. 3, 4, 5 [1964-1965]). Kitap daha sonra tekrar neşredilmiştir (Rabat 1972, 1975). 7. *Şerḫü Bürdeti'l-Bûşirî*. Fas Hamzâviyye Kütüphanesi'nde eksik bir nüshası bulunmaktadır (*Hizânetü'l-Karaviyyîn*, nr. 40/463). Ebû Zeyd Abdurrahman el-Câdirî (ö. 818/1415) tarafından ihtisar edilmiştir.

İbnü'l-Ahmer'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Fehrese, Te'nîsü'n-nüfûs fi tekmlî naḳḥ'l-'arûs, Arâ'isü'l-ümerâ' ve nefâ'isü'l-vüzerâ', Feridü'l-'aşr fi (min) şî'ri Benî Naşr, el-Müntehab min dürerî's-sülûk fi şu'arâ' fi'l-halîfeti'l-erba'ati ve'l-mülûk, Ḥadîkatü'n-nisrîn fi aḥbâri Benî Merîn, A'yanü Medîneti Fâs, Zikru yâküte-ti'l-ğâliyye fi'd-devleti's-Sa'îdiyyeti'l-Merîniyye*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Ahmer, *Neşîru ferâ'idi'l-cümân fi nazmî fuḥûlî'z-zamân* (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, neşredenin girişi, s. 7-213; a.mlf., *Meşâhirü's-şu'arâ'* (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-13; a.mlf., *A'lâmü'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 5-13; a.mlf., *Müstevda'u'l-'alâme* (nşr. Muhammed et-Türkî et-Tûnisî – Muhammed b. Tâvî et-Titvânî), Rabat 1933, neşredenlerin girişi, s. 3-16; İbnü'l-Hatîb, *el-Lemḥatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naşriyye*, Beyrut 1400/1980, s. 36; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzzeb*, Kahire 1329-30 → Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), s. 99; İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, Rabat 1973-74, I, 137, 166-167, 197, 201; II, 404; a.mlf., *Dürretü'l-hicâl*, I, 213; Mahlûf, *Şeceretü'n-nür*, s. 232; Brockelmann, *GAL*, II, 241; *Suppl.*, II, 340, 370; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Süde, *Delîlü mü'errihi'l-Mağribi'l-akşâ*, Dârülbeyzâ 1960, I, 39-40, 153, 258, 273-274; II, 310; M. Abdullah İnân, *'Aşrü'l-Murâbiṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Kahire 1384/1964, II, 410-436; M. B. A. Benchekekroun, *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattâsides (XIII^e, XIV^e, XV^e, XVI^e siècles)*, Rabat 1974, s. 329-337; Abdülkâdir Zimâme, *Ebü'l-Velîd İbnü'l-Ahmer*, Dârülbeyzâ 1399/1979; M. Shatzmiller, *L'historiographie merinide Ibn Khaldun et ses contemporains*, Leiden 1982, s. 93-105; Muhammed el-Menûnî, *el-Meşâdirü'l-'Arabiyye li-târîhi'l-Mağrib*, Dârülbeyzâ 1404/1983, I, 94-95; Abdüvehhâb es-Sâbûnî, *'Uyûnü'l-mü'elleftâ* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 207-208; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 158-159; "İbnü'l-Ahmer, İsmâ'îl b. Yûsuf", *Ma'lemetü'l-Mağrib*, Rabat 1410/1989, I, 179-180; İbrâhim Harekât, "Fâsî, Abdurrahman b. Abdülkâdir", *DİA*, XII, 210-211.

 MIGUEL ANGEL MANZANO RODRIGUEZ

İBNÜ'L-AHNEF (ابن الأحنف)

Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ahnef
b. el-Esved el-Haneft el-Yemâmî
(ö. 192/808)

Hârûnürreşid'in saray şairlerinden.

133 (750) yılı civarında Bağdat'ta doğdu. Hicaz'ın Yemâme bölgesinden Hanîfe kabilesine mensup olan ailesinin Horasan'a yerleştiği, babasının Basra'ya dönerek 150 (767) yılında burada vefat ettiği kaydedilmektedir (Hatîb, XII, 133). Kaynaklarda tahsil hayatı hakkında bilgi bulunmayan şairin çok erken yaşlarda şiir yazmaya başladığı anlaşılmaktadır. Ünlü şair Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783), İbnü'l-Ahnef'in sanat hayatının ilk yıllarından söz ederken ondan "genç" diye bahseder. Halife Hârûnürreşid'in gözde şairlerinden olan İbnü'l-Ahnef, Horasan ve Ermenistan seferlerinde halifenin yanında bulundu, ancak vatan özlemine dayanamayınca izin alarak Bağdat'a döndü (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 372). Aynı zamanda Berkî ailesinin ileri gelen devlet adamlarıyla, özellikle Yahyâ b. Hâlid ve oğlu Cafer ile de yakın münasebeti olan şairin halifenin ve üst seviyedeki devlet adamlarının takdirlerini kazandığı, kendisine bol bağış ve ihсанlar verildiği, devlet bürokrasisinde yüksek bir itibarı olduğu anlaşılmaktadır. Türk asıllı yeğeni şair İbrâhim b. Abbas es-Süfî'nin Divân-ı İnşâ'ya kâtip olarak tayin edilmesinde onun rolü olduğu söylenebilir. İbnü'l-Ahnef 192 (808) yılında Bağdat'ta vefat etti. Hârûnürreşid'den (ö. 193/809) sonra ve hac esnasında öldüğü, ayrıca Basra'da defnedildiği de rivayet edilmektedir. Ömer Ferruh ise onun 198 (814) yılında vefat ettiğini söyler (*Târîhu'l-edebe*, II, 141). İbnü'l-Ahnef'in, şair Müslim b. Vefid ve bir şiirinden dolayı kendisini kâfir ve günahkâr olmakla itham eden Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile aralarının açık olduğu (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, VIII, 354), bilinen tek hicvyesini de onun hakkında yazdığı kaydedilmektedir (*Divân* [Antuvan Nuayyim'in şerhiyle birlikte], s. 222; ayrıca bk. şerhedenin girişi, s. 18).

İbnü'l-Ahnef'in şiirleri ölümünden sonra kâtip ve şair Zünbûr b. Ferec tarafından derlenmiştir. Daha sonra Ebü Bekir es-Süfî onun biyografisini yazmış ve şiirlerinden seçmeler yapmıştır. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî *el-Eğânî*'sinde İbnü'l-Ahnef'e ayırdığı bölümde bu biyografiden faydalanmıştır. Emîr ve şair Ubeydullah b. Tâ-

hir (ö. 300/913) Horasan'da onun divanının bazı nüshalarını gördüğünü, hepsinin de üzerinde "Şi'rü'l-Emîr Ebi'l-Fazl el-Abbâs" yazılı bulunduğunu belirtmektedir (*el-Eğânî*, VIII, 353). Yâkût, İbnü'l-Ahnef'in kendi zamanında bilinen divanının nüshalarının birbirinden farklı olduğuna işaret etmektedir (*Mu'cemü'l-üdebe*, XII, 40-44).

Süfî'nin İbnü'l-Ahnef'in şiirlerinden yaptığı seçmenin iki nüshası kaybolmuş, üçüncü nüsha 1298'de (1881) İbn Matrûh'un divanı ile birlikte İstanbul'da basılmıştır. Kahire-Bağdat neşri (1367/1948) İstanbul baskısının tekrarıdır. Bu neşirde yer alan şiirler genellikle kısa parçalardan oluşur. Âtike el-Hazrecî, İbnü'l-Ahnef'in divanı üzerine yaptığı tezi (*Divân d'al-Abbâs b. al-Ahnağ*, Paris 1953) Kahire'de yayımlanmıştır (1373). Divan, Dârü Sâdir yayınevi tarafından da birkaç defa basılmış (Beirut 1965, 1398/1978), Abdülmecid el-Molla, Mecid Tarrâd ve Antuvan Nuayyim tarafından şerhedilmiştir (bk. bibl.). Mecid Tarrâd ile Antuvan Nuayyim şerhlerinin sonunda İbnü'l-Ahnef'in *el-Eğânî*'deki biyografisiyle İshak el-Mevsilî ve İbrâhim el-Mevsilî gibi bestekârlar tarafından bestelenip okunmuş bazı şiirleri de yer almaktadır (*Divân* [Mecid Tarrâd'ın şerhiyle birlikte], s. 287-303; a.e. [Antuvan Nuayyim'in şerhiyle birlikte], s. 379-399).

Bir iki mersiye ve hiciv parçası dışında İbnü'l-Ahnef'in şiirlerinin tamamı gazel türündedir. Ömer b. Ebü Rebîa, Cemîl, Ahvas ve Arci gibi Hicaz şairlerinin takipçisi olan İbnü'l-Ahnef, idealize edilmiş bir kadının tasviriyile platonik aşkı terennüm etmiştir. Şiirlerinde Nercis, Nesrin, Hind, Suâd gibi platonik aşk şiirlerine konu olmuş birçok sevgili adı geçmektedir. Şiirlerinin dörtte üçü Fevz adını verdiği sevgiliye dairdir. Bununla beraber onun maddî aşkın söz konusu edildiği şiirleri de vardır. Ancak bu tür şiirleri, Ebü Nuvâs'ın sevgilinin maddî aşkı ile dopdolu olan şiirinin yanında son derece basit kalır. Süslü belâğattan uzak, zarif, sade ve akıcı dili Ebü Nuvâs'inkine benzer. İbnü'l-Ahnef'in şiirine gösterilen rağbeti sırf dış (Helenistik) tesirle veya eski Arap geleneğinde geçen Benî Uzre'ye has mânevî aşkın büyüdü ile açıklamak yeterli değildir. Şairin içinde yaşadığı toplumun eğilimini de dikkate almak gerekir. Onun, Hârûnürreşid'in güzel sanatlara düşkünlüğüne ve saray kadınlarının zevklerine hitap eden şiirleri İbrâhim el-Mevsilî gibi bestekâr ve şarkıçılara malzeme olmuştur. Dilci Riyâşî, tarihçi Zübeyr b. Bekkâr ve İbrâhim es-Süfî gibi önemli şahsiyetlerle Câhid, İbn Kuteybe ve Mes'ûdî gibi edip ve tarihçi-

lerin, Halife Vâsiğ gibi bir mûsikî severin, Ebü Bekir es-Süfî gibi bir edibin ve Seleme b. Âsım gibi titiz bir âlimin onun şiirlerine ilgi duyması, bunların geniş bir halk kitlesi tarafından beğenildiğini göstermektedir.

İbnü'l-Ahnef'in aşk şiirleri Endülüs şiirinde gazel türünün gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Bu hususu İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme*'sinden de anlamak mümkündür (*Güvercin Gerdanlığı*, s. 215-216). Josef Hell ve Charles C. Torrey gibi ilim adamları onun Arap edebiyatındaki etkisini ortaya koydukları gibi Ahmed Ferîd Rifâî ve Necîb Muhammed el-Behbîfî gibi tenkitçiler de şiirlerinin ilgi görmesinin sebeplerini tesbit etmeye çalışmışlardır (bk. bibl.). İbnü'l-Ahnef hakkında Muhammed Ali Sabbâh *el-Abbâs b. el-Ahnef şâ'irü'l-hub ve'l-gazel* adıyla bir eser kaleme almıştır (Beirut 1990).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Ahnef, *Divân* (nşr. Kerem el-Bustânî), Beirut 1398/1978, neşredenin girişi, s. 5-13; a.e. (Antuvan Nuayyim'in şerhiyle birlikte), Beirut 1416/1995, s. 222; ayrıca bk. şerhedenin girişi, s. 5-35; a.e. (Abdülmeccid el-Molla'nın şerhiyle birlikte), Bağdat 1947; a.e. (Mecid Tarrâd'ın şerhiyle birlikte), Beirut 1414/1993, şerhedenin girişi, s. 7-16; Ebü Nuvâs, *Divân* (nşr. E. Wagner), Wiesbaden-Kahire 1958, I, 38-40; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'su'arâ* (nşr. Müfid Kumeyha), Beirut 1401/1981, s. 429-431; İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-su'arâ* (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc), Kahire, ts., s. 253-256; İbn Abdürabbih, *el-İkdû'l-ferid*, V, 377-378; VI, 382-388; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb* (Meynard), XII, 145-148; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Beirut 1957, VIII, 354-378; Merzûbânî, *el-Müveşşah* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 357-359; Ebü İshak el-Husri, *Zehrü'l-âdâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, II, 944-948; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı* (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1985, s. 215-216; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 127-133; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebe*, XII, 40-44; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 20-27; Abdürrahim b. Ahmed el-Abbâsî, *Me'âhidü't-tensîs* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1947, I, 54-57; Ahmed Ferîd Rifâî, *'Asrû'l-Me'mûn*, Kahire 1928, II, 393-399; Brockelmann, *GAL*, I, 73-74; *Suppl.*, I, 114; Sezgin, *GAS*, II, 513-514; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Su'arâ ve devâvîn*, Beirut 1978, s. 144-145; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebe*, II, 141-143; Ramazan Şeşen v.dğr., *Fihrisü mahtûâtî Mektebeti Köprülü*, İstanbul 1406/1986, II, 40-41; S. Enderwitz, *Liebe als Beruf. Al-Abbâs Ibn al-Ahnağ und das Gazal*, Stuttgart 1995; C. C. Torrey, "The History of al-Abbâs b. al-Ahnağ and His Fortunate Verses", *JAOS*, XV (1894), s. 43-70; J. Hell, "al-Abbâs Ibn al-Ahnağ, der Minnesänger am Hofe Hârûn ar-Rašid's", *Islandica*, II, Leipzig 1926, s. 271-307; R. Blachère, "Hârûnürreşid'in Saray Şairlerinden: 'Abbâs İbnü'l-Ahnef" (trc. Süleyman Tülüçü), *EAÜİFD*, XI (1993), s. 170-175; a.mlf., "al-Abbâs b. al-Ahnağ", *EP* (İng.), I, 9-10; a.mlf., "al-Abbâs Ibn al-Ahnağ", *ELn.*, I, 5; Thomas Bayer, "Al-Abbâs Ibn

al-Ahnaf: Ein Literatur Geschichtlicher Sonderfall und seine Rezeption", *WZKM*, LXXXVIII (1998), s. 65-107; "İbnü'l-Ahnef", *JA*, V/2, s. 842-843.



SÜLEYMAN TULÜCÜ

İBNÜ'L-AHREM

(ابن الأخرم)

Ebü Abdillâh Muhammed
b. Ya'küb b. Yûsuf
eş-Şeybânî en-Nîsâbüri
(ö. 344/955)

Hadis hâfızı.

250'de (864) doğdu. Babası ve ilk dönemlerde kendisi İbnü'l-Kirmânî diye tanınmıştır. Tahsil için Nişâbur dışına hiç çıkmadığı belirtilmiş olup Yahyâ b. Muhammed ez-Zühli, Ebü Ali el-Kabbânî ve Muhammed b. Nasr el-Mervezî gibi hocalardan istifade etti. Başta Hâkim en-Nîsâbüri olmak üzere Ebü Abdullah İbn Mende ve daha pek çok kişi kendisinden hadis rivayetinde bulundu.

Hadis ilimlerinde, özellikle de ilel ve ricâl konularında iyi yetişmiş bir âlim olan İbnü'l-Ahrem'in dönemin ilim adamlarıyla zaman zaman ilmi tartışmalara katıldığı belirtilmekte ve Arapça'yı iyi kullandığı söylenmektedir. Hadis alanındaki başarısı sebebiyle İbnü'l-Ahrem'i akranlarına tercih eden İbn Huzeyme, tartışmalı meselelerde onun görüşlerini benimsemiştir (Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 865). İbnü'l-Ahrem 14 Cemâziyelâhîr 344'te (5 Ekim 955) vefat etti.

Onun kaynaklarda zikredilen ve genellikle *Şahîhain* üzerine yapılmış müstahrec türü çalışmalar olduğu anlaşılan eserleri şunlardır: *el-Müstahrec 'ale's-Şahîhain*, *el-Müsnedü'l-kebîr*, Ebü'l-Abbas Muhammed b. İshak es-Serrâc'ın isteği üzerine hazırladığı *el-Müstahrec 'alâ Şahîhi Müslim*, *el-Muhtaşarü's-Şahîh el-müttefeku 'aleyh*, *el-'Avâlî*, *Kitâbü'r-Risâle (Hediyetü'l-'ârifin*, II, 41).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Nukta, *et-Takyîd li-mâ'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 125; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 864-866; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 466-469; a.mlf., *el-'lâm bi-vefeyâti'l-a'lâm* (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd - Abdülcebbar Zekkâr), Beyrut 1412/1991, s. 146; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 331-350*, s. 312-313; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 336-337; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 313; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 355-356; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 368; İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, I, 163; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 41; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 21; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyün*, II/2, s. 390-391.



BİLÂL SAKLAN

İBNÜ'L-ÂKÜLÎ

(ابن العاقول)

Ebü'l-Mekârim Gıyâsüddîn Muhammed
b. Muhammed b. Abdillâh
el-Vasîfî, el-Bağdâdî
(ö. 797/1394)

Şâfiî fakihî ve hadis âlimi.

733 Recebinde (Nisan 1333) Bağdat'ta doğdu. İlmî geleneğe sahip bir aileye mensup olup ataları Bağdat yakınlarındaki Âkül köyünde ikamet ettikleri için buraya nisbetle anılmıştır. Babası Muhyiddin el-Âkülî'den, Sirâceddin el-Kazvîni ve zamanın diğer önde gelen âlimlerinden ders aldı. Hadis, fıkıh ve Arap dili ve edebiyatı alanlarında kendini yetiştirdi. Dedesi ve babası gibi Bağdat'ta Müstansırıyye ve Nizâmiyye medreselerinde Şâfiî fıkıhı okuttu, Mekke, Medine, Şam, Halep ve Kudüs'te hadis rivayet etti.

Devrin âlimleri ve devlet adamları katında saygın bir yeri olan İbnü'l-Âkülî, bugün Câmiu'l-Âkülî olarak bilinen Dârü'l-Kur'ânî'l-Cemâliyye'nin de kurucusudur. Babasının kabrinin bulunduğu yerde inşa ettirdiği, döneminin bütün ilimlerinin okutulduğu bu medreseye birçok vakıf tahsis eden İbnü'l-Âkülî'nin yıllık gelirinin tamamını tasadduk ettiği nakledilmektedir.

Timur'un Bağdat'a yönelik saldırısı sırasında Kuzey Irak'ta hüküm süren Celâyirîler hânedanının hükümdarı Sultan Ahmed Celâyirî ile beraber Bağdat'tan ayrılan İbnü'l-Âkülî'nin malları yağma edildi ve ailesi esir alındı. Bir süre Dimaşk ve Kahire'de ikamet ettikten sonra yine Sultan Ahmed'le beraber Bağdat'a döndü ve beş ay sonra burada vefat etti (Safer 797/ Aralık 1394); cenazesi vasiyeti üzerine Ma'rûf-i Kerhî'nin türbesi civarına defnedildi.

Eserleri. 1. *er-Raş limâ ruviye 'ani'n-nebiyyi mine'l-îl'î ve'l-vaşf*. Daha çok Hz. Peygamber'in özellikleri ve şahsiyeti öne çıkarılarak telif edilen muhtasar bir hadis kitabıdır (I-II, Dimaşk 1393/1973; Kahire 1406/1986). On yedi bölümden meydana gelen eserin kaynakları arasında İbnü'l-Esir'in *Câmi'u'l-uşûl'u*, Ömer b. Bedr el-Mevsilî'nin *el-Cem' beyne's-Şahîhain*'i, Beyhakî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve'si*, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ'*, Hakîm et-Tirmizî'nin *en-Na't'i*, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i ve meşhur tabakat kitapları yer almaktadır. 2. *'Ariü't-tîb fî ahbâri Mekke ve Medineti'l-habîb* (nşr. Muhammed Zeynühum Muhammed Azb, Kahire 1409/1989). 3. *Miftâhu'r-recâ fî şerhi Meşâ-*

bîhi'd-dücâ. Begavî'nin *Meşâbihu's-sünne* adlı eserinin şerhidir.

İbnü'l-Âkülî'nin günümüze ulaşan diğer iki eseri *ed-Dirâye fî mâ'rifeti'r-rivâye ve Kitâyetü'n-nâsik fî mâ'rifeti'l-menâsik*'tir (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 209; *Suppl.*, II, 204; *DMBİ*, IV, 174). Beyzâvî'nin *Minhâcü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl ve el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ* adlı eserlerini şerheden İbnü'l-Âkülî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *'İddetü'l-va'hîd ve 'umdetü't-tevhîd* (İslâm akaidine dair manzum bir eserdir), *er-Red 'ale'r-Râfiza*.

BİBLİYOGRAFYA :

Makrizî, *Sülûk*, VIII, 846; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, III, 176-178; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, IV, 194; a.mlf., *İnbâ'ü'l-gumr*, III, 275-278; Süyûtî, *Buğyetü'l-uv'ât*, I, 225-226; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1192, 1699, 1879; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VI, 351-352; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 175; *İzâhu'l-meknûn*, II, 140; Brockelmann, *GAL*, II, 209; *Suppl.*, I, 620; II, 203-204; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 240; Nâci Ma'rûf, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Müstansırıyye*, Kahire 1976, I, 138, 142-143; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 43; Claude Golliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1990 à 1992", *MIDEO*, XXI (1993), s. 543; Mihyâr Alevî Mukaddem, "İbn 'Âkülî", *DMBİ*, IV, 173-174; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, VI, 102.



ALİ BAKKAL

İBNÜ'L-A'LEM

(ابن الأعلم)

Ebü'l-Kâsım Âlî
b. el-Hasen (Hüseyn) el-Alevî
eş-Şerîf el-Hüseynî el-Bağdâdî
(ö. 375/985)

XIII. yüzyıla kadar önemini koruyan
ez-Zicü'l-'Aduğî'nin sahibi
astronomi âlimi.

324'te (936) Bağdat'ta doğdu; Ca'fer b. Ebü Tâlib'in soyundandır. Geleneksel temel eğitimini tamamladıktan sonra matematik, astronomi ve müzik nazariyatı okudu. X. yüzyılın ikinci yarısında astronomi alanında büyük bir otorite olarak kabul edildiği için Büveyhî Emîri Adudüdevle onu himayesine aldı ve sarayındaki diğer astronom-astrologlardan çok onun gözlemlerine değer verdi. Kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte Adudüdevle'nin Bağdat'ta kurduğu rasathâne-de İbnü'l-A'lem'in de görev yaptığı düşünülebilir; çünkü onun daima "sâhibü'z-zic" diye anılmasına yol açan *ez-Zicü'l-'Aduğî* adlı zici, o güne kadar kullanılmakta olan Yahyâ b. Ebü Mansûr el-Müneccim'in Halife Me'mûn için hazırladığı *ez-Zicü'l-*

mümtehan'in önüne geçmiştir. Adudüddin devle'nin ölümünden sonra tahta çıkan Samsâmüddeve'den yeterince ilgi görmeyen İbnü'l-A'lem, 374'te (985) gittiği hacdan döndükten sonra 8 Muharrem 375 (31 Mayıs 985) tarihinde vefat etti. Onun gözlemlerinde kullandığı aletleri de bizzat kendisinin yaptığı bilinmektedir.

İbnü'l-A'lem'in bütün çalışmaları ilgili çevrelerde hayranlık uyandırmış, özellikle hazırladığı zîc, XIII. yüzyılın başına kadar astronomlar arasında büyük bir takdirle anılmıştır. Günümüze ulaşmayan eser kaleme alınışından itibaren ana kaynaklar arasına girmiş, esere birçok atıfta bulunulmuştur. Bunların incelenmesinden zîcin içeriği hakkında şu sonuca varılmaktadır: Ünlü astronom-matematikçi Nasîrüddîn-i Tûsî'nin on iki yılda hazırladığı *ez-Zîc-i İlhânî*'de kullanılan gözlemlerin bir kısmı kendisine, bir kısmı ise başkalarına, çoğunlukla da İbnü'l-A'lem'e aittir. İbnü'l-A'lem'in zîcinde diğerlerinin hemen hepsinde olan takvim bilgileri, trigonometri ve küresel astronomi fonksiyonlarına ait tablolar, coğrafi tablolar ve sabit yıldızlara ait cetveller mevcut değildir. Zîcin son üç bölümünde onun kendi gözlemlerine dayanarak hesapladığı gezegenlerle ilgili parametreler verilmiştir. Bunlardaki yeniliği tesbit etmek için Batlamyus ve Bettânî'ninkilerle yapılan karşılaştırmalar sonucunda söz konusu on üç parametreden yedisinin İbnü'l-A'lem tarafından değiştirildiği görülmüştür. Bu değişikliklerin sebebi, onun *el-Mecisti*'dekinden daha sık aralıklarla yaptığı kendi gözlemlerinden ve diğer müslüman astronomların daha doğru tekniklerle buldukları neticelerden faydalanmış olmasıdır. Burada asıl dikkat çeken husus İbnü'l-A'lem'in farklı yaklaşımı, yani hemen bütün Ortaçağ astronomlarının Batlamyus'un verdiği parametreleri sorgulamaksızın aynen kullanmalarına karşılık kendisinin bunları tekrar gözlemleyip hesaplamak gereğini duymuş olması, dolayısıyla daha hassas değerler elde etmesidir.

İlk dönem kaynakları İbnü'l-A'lem'in yalnız *ez-Zîcü'l-ʿAḡdûfî*'sinden söz eder ve onun suya düşerek bozulduğunu, çok zor kullanılabilir hale geldiğini söylerler (Alî b. Zeyd el-Beyhakî, s. 103). Berlin Staatsbibliothek'te bulunan (nr. 5751) Kûşyâr b. Lebbân el-Cilî'ye ait zîc içinde İbnü'l-A'lem'in *Cedvelü taʿdiliʿ-ş-gems*, *Cedvelü taʿdili merkezi ʿUḡarid*, *Cedvelü taʿdili merkezi Zühâl*, *Cedvelü merkezi'l-Müşteri*, *Cedvelü taʿdili hüş-sati ʿUḡarid* adlı astronomi tablolarına yer verilmiştir (Ahlwardt, V, 205-206).

Özellikle Şîî kökenli bazı geç dönem biyografi yazarları ayrıca birçok eseri ona isnat etmektedir. *Aḡkâmü'n-nücûm*, *Risâle fi'n-nücûm*, *Aḡvâlü'l-müneccimîn fi'l-İslâm*, *İstihracü meʿâlibi'n-nücümüyye*, *ʿAmelü'l-usturlâb*, *Fevâ'idü ʿilmi'n-nücûm*, *Müşkilâtü ʿilmi'n-nücûm* ve *Mesʿeletü'l-meʿâd* bunların başlıcalarıdır (*Nâme-i Dânişverân-ı Nâsîrî*, VI, 241; *DMBİ*, III, 30).

BİBLİYOGRAFYA :

Alî b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu ḡükemâ'i'l-İslâm* (nşr. Memdûh Hasân Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 103; İbnü'l-Kiftî, *İḡbârü'l-ʿulemâʿ* (Lippert), s. 226; Ebü'l-Ferec, *Târîhu muḡtaşari'd-düvel* (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 174; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-ḡükemâʿ* (nşr. Abdülkerîm Ebü Şüveyrib), Trablus 1988, s. 313; Tebrîzî, *Reyḡânetü'l-ʿedeb*, VII, 388; Ahlwardt, *Verzeichnis*, V, 203-206; Suter, *Die Mathematiker*, s. 62; *Hediyetü'l-ʿârifin*, I, 682; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960, s. 107-109; *Nâme-i Dânişverân-ı Nâsîrî*, Kum, ts. (Dârü'l-fîkr), VI, 240-241; Sezgin, *GAS*, V, 309; VI, 215-216; Sarton, *Introduction*, I, 666; E. S. Kennedy, "The Astronomical Tables of Ibn al-A'lem", *MTUA*, I/2 (1977), s. 13-23; Gulâm Rızâ Cemşid Nijâd, "İbn A'lem", *DMBİ*, III, 29-30; Raymond Mercier, "Ibn al-A'lam", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Dordrecht 1997, s. 401-402.



SADETTİN ÖKTEN

İBNÜ'L-ALKAMÎ

(ابن العلقمى)

Ebû Tâlib Müeyyedüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib el-Bağdatî (ö. 656/1258)

Son Abbâsî veziri.

591 Rebiülevvelinde (Şubat 1195) Şîî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; 592 veya 593'te doğduğu da rivayet edilir. Dedesi, Fırat nehrine bağlı Alkamî kanalını açtırdığı için Alkamî nisbesiyle tanınmıştır (İbnü't-Tıktakâ, s. 337). Kökeni hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Hândmîr, onun Kum şehrinde oturan İranlı bir ailenin çocuğu olduğunu söylerken (*Düstürü'l-vüzerâʿ*, s. 99) İbnü't-Tıktakâ, Kûfe yakınlarındaki Nil şehrinde yaşayan Benî Esed Arap kabilesine mensup bir anne-babadan doğduğunu kaydeder (*el-Fahrî*, s. 337).

İbnü'l-Alkamî, Hille'de Şîî âlimi Amîdür-rüesâ İbn Eyyüb'dan nahiv ve edebiyat okudu ve bu alanda büyük bir başarı gösterdi. Ardından Bağdat'a gitti; orada Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî'den dinî ilimleri öğrendi. Bu arada Ha-

life Müstansır-Billâh'ın üstâdüddârı olarak görev yapan dayısı Adudüddin Ebû Nasr Mübârek İbnü'd-Dahhâk'ın yanında kalarak onun ahlâk ve ilminden, özellikle de devlet idaresindeki tecrübesinden etkilendi. Dîvânü'l-ebniye'de vekâlet ettiği dayısının ölümünden sonra yerine getirilen Şemseddin Ebü'l-Ezher Ahmed b. Nâkîd'in himayesine girdi ve sarayda teşrifat nâzırı oldu; daha sonra onun 629'da (1232) vezir tayin edilmesi üzerine üstâdüddârılığa, vefatı üzerine de (643/1245) vezirliğe getirildi. Müsta'sım-Billâh'ın güvenini kazanarak Abbâsî hilâfetine yıkılışına kadar mevkiini korumayı başaran ve vezirliği süresince dilediğini yapan İbnü'l-Alkamî, Şîîliğini her vesileyle belli ettiği için Sünnîler tarafından pek sevilmemiş ve Râfîzîlik'le itham edilmiştir; ayrıca askerlerle ve diğer devlet adamlarıyla da sürekli bir mücadele içinde olmuştur.

655 (1257) yılında Bağdat'ın Şîîler'le meskûn Kerh mahallesi Sünnîler'in hücumuna mâruz kaldı ve birçok kişi öldürülüp ileri gelenlerden bazıları esir alındı. Bunun üzerine İbnü'l-Alkamî Sünnîler'den intikam almak için fırsat kollamaya başladı; ancak olayların içinde halifenin oğlu Ebû Bekir ile devâtdâr-ı sagır Mücâhidüddin Aybek'in de bulunduğunu biliyor ve bir şey yapamıyordu. Sünnî tarihçiler onun bu eziklikle, Irak'a saldırmaya hazırlanan Hülâgû'ya gizlice haber göndererek Bağdat'ı istilâya teşvik ettiğini söylerler. İbn Kesîr ve İbnü'l-İmâd gibi tarihçilere göre İbnü'l-Alkamî Hülâgû'nun nezdinde itibar kazanmak, onun Bağdat'taki nâibi olmak ve Sünnîler'in Kerh'e saldırmalarının intikamını almak, hatta Sünnî Abbâsî halifeliğinin yerine bir Şîî hilâfeti kurmak istemiş, ancak Hülâgû bu teklifi kabul etmemiştir (*el-Bidâye*, XIII, 201; *Şezerât*, VII, 470). Fakat İbnü'l-Alkamî, kendisinin de bir şiirinde dile getirdiği gibi yaptıklarına pişman olmuş ve emeline ulaşamamıştır; nitekim Moğol askerlerinin atlarıyla makamına kadar çıkıp ona istedikleri şeyleri yaptırdıkları bilinmektedir (Kütübî, III, 253).

Halife Müsta'sım-Billâh, Irak üzerine yürümekte olan Moğollar'dan tehdit mektupları alınca İbnü'l-Alkamî kendisine kıymetli hediyeler göndererek Hülâgû'nun gönlünü kazanmasını önerdi. Halife başlangıçta bu öneriyi kabul ettiyse de Mücâhidüddin Aybek, vezirin şahsî çıkar peşinde koştuğu için bu tavsiyede bulunduğunu söyleyip halifenin hediye göndermesine engel oldu (İbn Kesîr, XIII, 200). Hülâgû Bağdat'a yaklaştığı zaman halifeden Vezir İbnü'l-Alkamî, emîr-i alem Süleyman

Şah ve devâtdâr-ı sagîr Mucâhidüddin Aybek'i huzuruna göndermesini istedi; fakat Müsta'sım-Billâh onun bu isteğini geri çevirdi (Cüveynî, III, 167). Muharrem 656'da (Ocak 1258) Moğol ordusu Bağdat önlerine geldiğinde İbnü'l-Alkamî yakın adamlarıyla gidip Hülâgû ile görüştü ve dönüşünde halifeye bizzat hükümdarın huzuruna çıkmasını ve Irak haracının yarısını kendisine vereceğini bildirmesini tavsiye etti, fakat halife onun tavsiyelerini dinlemedi. Ancak Hülâgû da bu safhada yapılan teklifleri kabule yanaşmadı ve 4 Safer'de (10 Şubat) kayıtsız şartsız teslim olan halifeyi işkenceyle hazinelerinin yerini söylettikten sonra öldürttü. İbn Kesîr'e göre halifeyi öldürtmesi için kendisini kışkırtan İbnü'l-Alkamî'yi ise eski görevinde bıraktı (İbn Kesîr, XIII, 201). İbnü'l-Alkamî, Moğollar'ın şehirden ayrılmasından üç ay kadar sonra 1 veya 2 Cemâziyelâhir 656'da (5 veya 6 Haziran 1258) vefat etti (Reşîdüddin, III, 64; İbn Kesîr, XIII, 203); 657 yılı başlarında (Aralık 1258-Ocak 1259) öldüğü de rivayet edilir (Kütübî, III, 253).

İbnü'l-Alkamî, özellikle aşırı bir Şîi olması sebebiyle bazı Sünnî tarihçilerin, Moğollar'la iş birliği yaptığı ve halifeyi Bağdat'ta az sayıda asker buldurmaya yönlendirdiği gibi ağır suçlamalarına mâruz kalmıştır. İbn Kesîr onun şehirdeki cami, medrese ve ribâtları kapatıp yerlerine Şîi medreseleri kurmak istediğini, ancak bunu başaramadığını söyler (*el-Bidâye*, XIII, 203; ayrıca bk. Sübkî, VIII, 262). Şîi tarihçilerine göre ise faziletli, akıllı ve ileri görüşlü, idarecilik yeteneğine sahip, devletin ve halkın malına el uzatmayan adaletli bir vezirdi; şairler onu öven şiirler yazmışlardır (İbnü't-Tıktakâ, s. 337-338). İbnü't-Tıktakâ, Musul hâkimi Bedreddin Lû'lû'nün İbnü'l-Alkamî'ye 10.000 dinar değerinde hediyeler gönderdiğini, ancak onun bunları kabul etmek istemediğini ve geri çevirmekten utandığı için halifeye gidip kendisinin alması ricasında bulunduğunu ve Bedreddin Lû'lû'e de 12.000 dinar kıymetinde mukabil hediye göndererek bu hareketi bir daha tekrarlamamasını istediğini belirtir (*a.g.e.*, s. 338). Bazı araştırmacılar da İbnü'l-Alkamî'nin mezhep taassubuna ve rakibi devâtdâr-ı sagîr'in olumsuz propagandasına kurban gittiğini, aslında onun Hülâgû ile iş birliği yaparak Bağdat'ın istilâ ve yağma edilmesine sebebiyet vermediğini ve bu tür suçlamalara müstahak olacak bir harekette bulunmadığını belirtirler (Özdemir, s. 207-214).

Şîi ve Sünnî kaynaklarının ittifakla felsefe, mantık, şiir ve nesirde üstat olarak

tanıttıkları İbnü'l-Alkamî'nin 10.000 ciltlik zengin bir kütüphanesi vardı. Onun âlim, edip ve şairleri koruduğu, çalışmalarını ödüllendirdiği bilinmektedir (İbnü't-Tıktakâ, s. 337). Radyüddin Hasan b. Muhammed es-Sâgânî Arap diline dair *el-'Ubâb*'ını ve İzzeddin Abdülhamîd b. Ebü'l-Hadîd yirmi ciltlik *Kitâbü Şerhi Nehci'l-belâğ'a*sını İbnü'l-Alkamî için kalem almıştır. Şîi âlimi İbn Tâvûs da onun dostları arasında yer alıyordu.

BİBLİYOGRAFYA :

Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâşirî*, I, 192-197; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ* (Öztürk), III, 167, 173-175; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, *el-'Ascedü'l-mesbûk* (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Bağdad 1395/1975, II, 640-641; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahri*, s. 337-339; Reşîdüddin, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakû 1957, III, 40-41, 43, 47, 54, 58-59, 62-64; İbnü'l-Fuvâtî, *Telhîsu Mecma'i'l-âdâb* (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1962, I, 332-333; Hindüşâh es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef der Tevârih-i Hulefâ' ve Vüzerâ-yi İşân* (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 356; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 361-362; Safedî, *el-Vâfi*, I, 184-187; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 252-255; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), VIII, 262-265; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 200-205; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, s. 464-467; Hândmîr, *Düstûrü'l-vüzerâ'* (nşr. Saîd Neffisî), Tahran 2535 şş., s. 98, 99, 103, 105, 106; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), VII, 470-473; Muhammed eş-Şeyh Hüseyin es-Sâidî, *Mü'eyyedü'd-dîn b. el-'Alkamî ve esrârü sukûti'd-devleti'l-'Abbâsiyye*, Nefes 1972; Hitti, *İslâm Tarihi*, III, 768; Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, V, 190-195; Hacı Ahmet Özdemir, *Moğol İstilası ve Abbâsi Devleti'nin Yıkılışı (Cengiz ve Hülâgû Dönemleri, 616-656/1219-1258)* (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 172-221; T. H. Weir, "İbnü'l-Alkamî", *IA*, V/2, s. 843; J. A. Boyle, "İbn al-Alkamî", *EP* (İng.), III, 702; Seyyid Ali Âli Dâvûd, "İbn Alkamî", *DMBİ*, IV, 326-328.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

İBNÜ'L-ALLÂF

(ابن العلاف)

Ebû Bekr el-Hasen b. Alî b. Ahmed
b. Beşşâr en-Nehrevânî
(ö. 318/930 [?])

Şair ve hadis âlimi.

Muhtemelen 218 (833) yılında Bağdat yakınındaki Nehrevan kasabasında doğdu. Babası hayvan yemi (alef) satıcısı olduğundan İbnü'l-Allâf künyesiyle tanındı. Bir gözünün sakat olduğu (İbnü'l-Mu'tez, s. 358) veya gözlerinin görmediği kaydedilmektedir (İbn Hallikân, II, 107). Ebû Ömer ed-Dürî'den kıraat okudu. Humeyd b. Mes'ade el-Basrî, Nasr b. Ali el-Cehdamî ve Muhammed b. İsmâil el-Hassânî'den hadis rivayet etti. Ebû Bekir Ahmed b. Nasr es-Sezâî ile Ebü'l-Ferec eş-Şene-

bûzî kendisinden kıraat dersi aldı. Abdülâh b. Hasan en-Nehhâs, Ebû Hafs İbn Şâhin ve diğer bazı âlimler ondan hadis naklettiler. Hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçiren İbnü'l-Allâf, Abbâsî hânedanı ile iyi ilişkiler içinde bulundu, Halife Mu'tazid-Billâh'ın nedimleri arasında girdi. İbnü'l-Mu'tez'le ve Muktedir-Billâh'ın veziri Ebü'l-Hasan İbnü'l-Furât ile dostluk kurdu. 318 (930) veya 319 (931) yılında Bağdat'ta vefat etti.

İbnü'l-Mu'tez, İbnü'l-Allâf'ı usta şairler arasında sayar. Ancak şiirinin tekellüflü, sunî, kuru ve donuk olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Kendisinden nakledildiğine göre, Halife Mu'tazid-Billâh'ın nedimi iken bir gece halifenin uykusu kaçınca hâdimi gelip kendisine irticâlen bir beyit okumuş, fakat devamını getirememiştir. Halifenin hepsi de şair olan diğer nedimleri de orada bulunuyordu. İbnü'l-Allâf, halifenin beytin devamını maksadına uygun olarak tamamlayana ödül vereceğini söylediğini, nedimlerin içinde sadece kendisinin o anda şiiri tamamlayarak ödülü aldığını anlatır.

Medih, mersiye, gazel gibi geleneksel temalarda şiirleri bulunmakla birlikte İbnü'l-Allâf, asıl şöhretini çok sevdiği kedisini için mersiye olarak yazdığı ve sembolik ifadelerle yer verdiği "el-Kasîdetü'd-dâliyye"sine borçludur. Kasidenin söyleniş amacı hakkında çeşitli rivayetler vardır. Kedisinin komşularının damında bulunan güvercinlere dadanması üzerine komşuları tarafından öldürülmesinden dolayı almış beş beyitlik bu şiiri nazmettiği kaydedilir. Şairin, dostu İbnü'l-Mu'tez'in Muktedir-Billâh tarafından öldürülmesinden sonra ona açıkça mersiye söylemekten korktuğu için kedi sembolünü kullanarak bu mersiye onun için söylediği de rivayet edilmektedir. İbnü'l-Allâf'ın oğlu Ebü'l-Hasan Vezir Sâhib b. Abbâd'a babasının bu kasidesini okuyunca vezir bu şiirde İbnü'l-Mu'tez'in sembolize edilmiş olduğunu söylemiştir (Demîrî, II, 402). Ayrıca kasidede kedi sembolü ile Vezir İbnü'l-Furât'ın oğlu Muhassîn'in kastedildiği de söylenir. Diğer bir rivayete göre, Halife Muktedir-Billâh'ın veziri İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsbâ'nın bir câriyesi İbnü'l-Allâf'ın kölesine âşık olmuş, bu durum ortaya çıkınca her ikisi de öldürülmüş, şair halifeden çekindiği için acısını açıkça ifade edemeyip onları sembolize etmek amacıyla bu kasidesini kaleme almıştır. Selâhaddin es-Safedî, bu kasidede sözü edilen kedinin gerçek anlamda bir kedi olduğunu, şiirin başka bir amaçla söylenmiş olduğunu iddia edenleri hayretle karşıladığını ifade eder. İbn

Hallikân'a göre bu kaside şairin en güzel şiirlerindedir. Kasideyi Joseph D. Carlyle İngilizce'ye tercüme etmiştir. Sabih Redif, şairin kaynaklarda yer alan şiirlerini derleyip tahkik ederek *Şi'ru İbni'l-Âlîf* adıyla yayımlamıştır (Bağdat 1974).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü's-şu'arâ'* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1976, s. 358-359; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 379-380; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 107-111; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, XIV, 514-518; Safedî, *Nektü'l-himyân* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 139-142; Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân*, II, 402-404; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 277-279; Mehmed Zihni, *Kitâbü't-Terâcim*, İstanbul 1304, s. 101-103; C. Zeydân, *Âdâb* (Dayî), II, 167-168; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), II, 201; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 394-397; Ch. Pellat, "İbn al-'Allâf", *Et* (İng.), III, 702; Abbas Hüccet-i Celâfî, "İbn 'Allâf", *DMB*, IV, 324.  NEVZAT H. YANIK

İBNÜ'L-AMİD, Ebü'l-Fazl

(أبو الفضل ابن العميد)

Ebü'l-Fazl Muhammed
b. Hüseyin el-Kummî
(ö. 360/970)

Büveyhî veziri, âlim, edip ve şair.

III. (IX.) yüzyılın sonuna doğru İran'ın Kum şehrinde doğdu. Babası, aynı zamanda büyük bir edip olan Şii Ziyârî Veziri Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed'dir. İbnü'l-Amîd künyesini babasının "Amîd" unvanını taşımasından dolayı almıştır. Özellikle ilim ve edebiyat çevrelerinde "üstat" ve "reis" lakaplarıyla tanınıyordu. Kaynaklarda hocaları hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak İbnü'n-Nedîm, İbn Semeke lakabıyla anılan Muhammed b. Ali b. Sa'd adındaki bir hocasından söz etmekte (*el-Fihrist*, s. 194), Zekî Mübârek de nahivci Ebû Bekir İbnü'l-Hayyât'tan Câhiz'in *Kitâbü't-Tabâ'i'* adlı eserini okuduğunu söylemektedir (*en-Nesrû'l-fennî*, II, 236). İbnü'l-Amîd geniş kültürünü ve edebî maharetini büyük bir ihtimalle babasına borçludur.

Gerek babası hayatta iken gerekse onun ölümünden sonra İbnü'l-Amîd Rey, Cibâl ve Fars'ta kaldı; kâtiplik gibi çeşitli görevlerde bulunduktan sonra Rey-Cibâl Büveyhî Emîri Rûknüddeve tarafından 328 (940) yılında vezirliğe getirildi. Onun, henüz vezirliğe tayin edilmeden önce, askerlerin aşırı para talepleri ve zorbalıkları sebebiyle bozulmuş olan devletin malî durumunu düzene soktuğu, ordu üzerinde disiplini sağladığı ve halk arasında adaleti hâkim kılmaya çalıştığı bilinmektedir. Vezir olduktan sonra da otuz

yıldan uzun bir süre çok başarılı bir devlet adamı olmuş, ayrıca kumandan olarak ordunun başında birçok zafer kazanmıştır. Vefatı da Cibâl bölgesinde karışıklık çıkaran mahallî emîrlerden Haseneveyh b. Hüseyin'in üzerine düzenlediği sefere rastlamış ve Hemedan'da uzun zaman-dan beri çektiği nıkris hastalığından ölmüştür (6 Safer 360 / 9 Aralık 970). Yerine oğlu Ebü'l-Feth İbnü'l-Amîd vezir olarak tayin edildi.

İbnü'l-Amîd'in asıl şöhreti edebî ve ilmi sahalarda gösterdiği başarılarla dayanır. Kendisinin kütüphane emini tarihçi İbn Miskeveyh onun çağının bütün ilimlerine vâkıf, özellikle eski Arap şiiri, lugat, garîb, iştikak, istiare, nahiv, aruz, Kur'an'ın müşkil ve müteşâbihleri, tefsir, fıkıh, mantık, felsefe, ilâhiyat, hendese, mekanik, astronomi ve meteorolojide bilgi sahibi olduğunu kaydeder (*Tecâribü'l-ümem*, II, 271-282). Akıl ve naklî ilimlerdeki vukufu ve geniş kültürü sebebiyle "ikinci Câhiz" diye anılan İbnü'l-Amîd kitâbette ve sanatlı nesirde Câhiz'den de üstün tutuluyor ve devrin otoritesi kabul ediliyordu; bu münasebetle söylenen, "Kâtiplik Abdülhamîd ile başladı, İbnü'l-Amîd ile sona erdi" sözü darbimesel haline gelmiştir. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh zamanından (908-932) itibaren kâtipler arasında yaygın bir kullanım sürecine giren secide, secilî söz bölüklerini kısaltarak veya kısaltma imkânı bulamadığı uzun bölüklerde aynı vezinde kelimeler kullanarak nesrin ritim, melodi ve müzikalitesini arttırmak suretiyle mensur şiir çığırını açan İbnü'l-Amîd, Arap edebiyatı sanatlı nesrinin altı mektebinden dördüncüsü olan "seci ve bedî mektebi"nin kurucusudur. Yazılarını yoğun seciler ve onlarla uyumlu cinas, tıbâk gibi edebî sanatlarla âdeta bir halı gibi dokuyan İbnü'l-Amîd'de bu açıdan yetiştiği halı diyarının (İran) etkisi sezilmektedir. Bunun en güzel örneği âsi İbn Bülekâ'ya yazdığı mektupta görülür (Seâlibî, III, 193-195). Resmî mektuplarında Ebû İshak es-Sâbî gibi ediplerin aksine hür ve güçlü şahsî iradenin ifadesi görülür; sevgi, sitem, tebrik vb. konulardaki özel mektuplarında ise (*a.g.e.*, III, 183-214) duygusallık hâkimdir. Bunlardan başka Fars Valisi İbn Hindü'ya gönderdiği, iyi bir idarecinin vasfı ve ödevlerinden söz eden mektup gibi didaktik, ilim adamlarına gönderdiği gök gürültüsü, şimşek çakması ve yıldırım düşmesinin sebeplerini açıklayan gibi ilmi ve şair dostlarına gönderdikleri gibi şiir halinde kaleme alınmış mektupları da vardır (*a.g.e.*, III, 197-213). İbnü'l-Amîd

edebiyatçılığının dışında, kalelerin fethi amacıyla uzak mesafelere giderek duvarlarda gedikler açan büyük oklar atmak için "arbalet" türü bir silâh başta olmak üzere ilginç aletler tasarlayıp geliştirmesiyle de dikkat çekmiştir. Onun Grekçe kitapları toplatarak tercüme edilmeleri için ilmi bir proje hazırladığı ve Rey'de bir rasathânenin kurulmasına ön ayak olup burada astronomik gözlemler yaptığı da bilinmektedir.

Rey'deki sarayı devrin edip ve şairlerinin faaliyet merkezi haline gelen İbnü'l-Amîd'in yetiştirdiği en büyük edip, yıllarca kendisinden ayrılmaması sebebiyle "Sâhib" lakabını alan Büveyhî Veziri İsmâil İbn Abbâd'dır. Büveyhî Emîri Aduddüdevle ondan faydalananlar arasında yer aldığı gibi Aristo şârihlerinden Nîşâburlu filozof Ebü'l-Hasan el-Âmirî de kendisinin hayatının son yıllarına doğru felsefeye dair güç metinlerle mekanik kitapları okumuştur (İbn Miskeveyh, II, 277). İbnü'l-Amîd mektebinin takipçileri arasında Ebû İshak es-Sâbî, Ebû Bekir el-Hârizmî, Bedüzzaman el-Hemedânî ve Ebû Mansûr es-Seâlibî gibi ünlü edip ve yazarlar bulunmaktadır. Mütenebbî, Ebû Nasr İbn Nübâte es-Sa'dî ve Kadî İbn Halâd başta olmak üzere birçok şair, edip ve âlim İbnü'l-Amîd'in ilmi, felsefî ve edebî kudretini övmüş (Seâlibî, III, 185-190; İbn Hallikân, V, 105-106), buna karşılık olarak Ebû Hayyân et-Tevhîdî onunla Sâhib b. Abbâd'ı hicvetmek amacıyla *Ahlâku'l-vezîreyn* adlı bir eser kaleme almıştır (*DIA*, X, 154). Ancak bu hicviyyeyi yazmasının sebebi, iki ünlü vezirin kınanacak hallerinden ziyade yanlarına gittiğinde kendisine itibar etmemesidir. Ayrıca İbnü'l-Amîd'in, Tevhîdî'yi "ikinci Câhiz" olma hususunda kendisine rakip görmesi, giydiği derviş kıyafetinden dolayı onu devlet büyüklerinin meclislerine lâyık bulmaması da bunun sebepleri arasında zikredilir.

Kaynaklarda İbnü'l-Amîd'in *Kitâbü'l-Mezheb fi'l-belâğat* (İbnü'n-Nedîm, s. 194), *Kitâbü'l-Halk ve'l-huluk* ve *Binâ'ü'l-müddün* (Bîrûnî, s. 48) adlı üç eserinden bahsedilmekte ise de bunlar zamanımıza ulaşmamıştır. Ancak Ebû Mansûr es-Seâlibî, İbrâhim el-Husrî ve Yâkût el-Hamevî eserlerinde onun mukâraza, muamma ve gazel türlerindeki şiirlerinden ve manzur mektuplarından bazı parçalara yer vermişlerdir (bk. bibl.). İbnü'l-Amîd'in, Aduddüdevle'nin meteorolojik olaylara dair sorduğu soruların cevaplarını içeren *Min Kelâmi'l-üstâd erre'is Ebi'l-Fazl Muhammed b. el-'Amîd ilâ 'Adudî'd-devleteyn* adıyla bir araya

getirilmiş altı mektubu ile (nşr. Gorcis Avvâd, *Sumer*, XIV [Bağdad 1958], s. 162) yine Adudüddeve'ye gönderdiği *Risâle fi'l-ḥumrati'l-hâdiṣe fi'l-cev* adını taşıyan bir risâlesi Hans Daiber tarafından "Briefe Abu'l-Fadl Ibn al-'Amîd an Adudaddaula" başlığı altında yayımlanmıştır (*Isl.*, LVI [1979], s. 106-116). Daiber'in verdiği bilgiye göre, İbnü'l-Amîd'in resmî ve özel mektuplarını ihtiva eden *Divânü'r-resâ'il*'inden bir parçanın iki nüshası Hindistan'da (Leknev ve Kalküta) bulunmaktadır. Ayrıca Bîrûnî de İbnü'l-Amîd'e ait coğrafî, geometrik ve astronomik problemlerin işlendiği bir kitaptan, muhtemelen adını daha önce zikrettiği *Binâ'ü'l-müdün* adlı eserinden alıntılar yapmaktadır (*et-Taḥdîdü nihâyeti'l-emâkin*, s. 58, 60, 98, 119). Halîl Merdem Bek *İbnü'l-'Amîd* adlı bir eser yazmıştır (Dimaşk 1350/1931).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 194; Ebü Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 16, 35, 61, 66, 132; II, 15, 39; a.m.f., *Meşâlibü'l-vezîreyn* (nşr. İbrâhîm el-Kilânî), Dimaşk 1961, tür.yer.; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, II, 131-135, 140-142, 159-160, 166, 222-228, 229-230, 270-282; Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, III, 155-181, 183-214; Ebü İshak el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb* (nşr. Zeki Mübârek – M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1972, I, 41-42, 166-167; II, 402, 580, 601-603; III, 643-644, 874-880; IV, 1064-1065, 1119-1124; Bîrûnî, *Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin* (nşr. P. Bulgakov – İbrahim Ahmed), Kahire 1962 → (*Islamic Geography* içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1413/1992, s. 48, 60, 98, 119; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmilü'l-Târîhi't-Taberî* (Taberî, *Târîh* [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 322, 422; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'* (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1928, III, 142-143; VI, 73; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 268, 299, 301, 365, 488-489, 511, 516, 569, 572, 589, 605-606; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 103-113; Suter, *Die Mathematiker*, s. 58-59; Halîl Merdem, *İbnü'l-'Amîd*, Dimaşk 1350/1931; Zeki Mübârek, *en-Nesrû'l-fennî fi'l-karnî'r-râbi'*, Beyrut 1352/1934, II, 235-255; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1960, s. 103-104; Sezgin, *GAS*, VII, 278-282; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, V, 655-658; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 500-503; Muhammed Müsfir ez-Zehrânî, *Nizâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-'Abbâsiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 97-101, 168-169, 177, 184; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 241-259; M. Ridvân ed-Dâye, *A'lâmü'l-edebî'l-'Abbâsi*, Beyrut 1407/1987, s. 165-168; H. F. Amedroz, "The Vizier Abu'l-Fadl Ibn al-Amîd from «the Tajârib al-Umam» of Abu Ali Mis-kawaih", *Isl.*, III (1912), s. 323-351; Hafızullah Kabîr, "Ustad Abu'l-Fadl Ibn al-'Amîd", *IC*, XXXV/1 (1961), s. 8-11; Cl. Cahen, "İbn al-'Amîd", *El'* (İng.), III, 703-704; İhsan Abbas, "İbn al-'Amîd", *Elr.*, VII, 664; Ahmed Pâketçi, "İbn 'Amîd", *DMB*, IV, 340-344; Mahmut Kaya, "Ebü Hayyân et-Tevhîdî", *DİA*, X, 154.



AHMET GÜNER

İBNÜ'L-AMÎD, Ebü'l-Feth

(أبو الفتح ابن العميد)

Ebü'l-Feth Alî b. Muhammed
b. Hüseyin b. Muhammed
(ö. 366/976)

Büveyhî veziri, edip ve şair.

337'de (948-49) Rey'de doğdu; ünlü vezir Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in oğludur. Genç yaşta sarayın önde gelen kişileri arasına girdi ve zaman zaman vezirliğe vekâlet etti. 359'da (970) mahallî emîrlerden Haseneveyh b. Hüseyin'e karşı düzenlenen sefere katıldı. Babasının Hemedan'a vardıklarında ölmesi üzerine ordunun başına geçti ve boşalan vezirlik makamını başkasına kaptırmamak için Haseneveyh'le anlaşma yaparak aceleyle Rey'e döndü, bir süre sonra da vezirliğe getirildi; iyice yaşlanmış olan Rüküddevle devletin idaresini ve ordunun kumandanlığını ona teslim etti. Fakat İbnü'l-Amîd, parlak zekâsına rağmen gençliği ve tecrübesizliği sebebiyle babasının takip ettiği dengeli siyaseti sürdürmeyi başaramadı. Deylemli kumandan ve askerlere bol bol ihسانlarda bulunarak ve sık sık davetler, av partileri düzenleyip katılanlara çeşitli hediyeler dağıtarak kendini çevresine sevdirmeye çalıştı. Onun debdebe ve gösteriş ön planda tutan bu gibi halleri ve özellikle vezirden çok bir emîr gibi davranması, Rüküddevle'nin uğurları Adudüddeve ile Müeyyidüddeve'nin tepkilerine yol açtı.

İbnü'l-Amîd, 363'te (973-74) Rüküddevle'nin emri üzerine, büyük bir askerî isyan sebebiyle zor durumda kalan İrak Büveyhî Emîri İzzüddeve Bahtiyâr'a yardım etmek için Fars'tan Irak'a doğru yola çıkan Adudüddeve'ye katıldı. İsyanın bastırılmasından sonra Adudüddeve, İzzüddeve'yi tahtından uzaklaştırıp Irak'ı kendi topraklarına katmak istedi ve bu durumu babasına onaylatmak için İbnü'l-Amîd'i Rey'e gönderdi. Fakat İbnü'l-Amîd, hânedan üyelerinin karşılıklı sadakatine büyük önem veren Rüküddevle'yi bu konuda ikna edemedi ve Bağdat'a eli boş döndü. Bunun üzerine Adudüddeve mecburen Irak'tan ayrıldı. İbnü'l-Amîd ise Adudüddeve'nin ardından Bağdat'ta bir müddet daha kaldı ve burada ileride hayatına mal olacak bazı adımlar attı. İzzüddeve'nin veziri İbn Bakıyye ile yakın münasebetler kurdu; ayrıca İzzüddeve'nin yönelttiği vezirlik teklifini Rüküddevle'nin ölümünden sonra olması şartıyla kabul etti. Bu arada Abbâsi halifesi de

ona kalemde ve kılıçta yetkinliğini anlatan "Zü'l-kifâyeteyn" unvanını verdi.

365'te (975-76) Adudüddeve, babası Rüküddevle ile bozulan ilişkilerini düzeltmek ve kendisinin veilaht olarak tayinini sağlamak için İbnü'l-Amîd'den aracılık yapmasını istedi. Adudüddeve'ye güvenmemekle beraber onunla dost kalmak isteyen İbnü'l-Amîd'in Rüküddevle nezdinde gösterdiği çabalar sonucu İsfahan'da bütün hânedan mensuplarının katıldığı bir toplantı düzenlendi. Bu toplantıda Rüküddevle, Adudüddeve'yi veilaht ilan etti ve diğer iki oğlundan Müeyyidüddeve'ye Rey ile İsfahan'ı, Fahrüddeve'ye de Hemedan ile Dînever'i verdi. İbnü'l-Amîd, Rüküddevle'nin ölümünden sonra Rey'e gelen Müeyyidüddeve tarafından vezirlik görevinde tutuldu. Ancak çok geçmeden İbnü'l-Amîd ile kâtip Sâhib b. Abbâd arasında düşmanlık baş gösterdi ve İbnü'l-Amîd, Müeyyidüddeve'nin yanında büyük bir saygınlığı bulunan Sâhib b. Abbâd'ı ileride makamına göz dikeceği endişesiyle İsfahan'a yollamak ve hatıta öldürtmek istedi. Müeyyidüddeve de onun nüfuzundan çekindiği için Sâhib b. Abbâd'ı geri göndermek zorunda kaldı. Fakat Rüküddevle'den sonra hânedanın başına geçmiş bulunan Adudüddeve, Müeyyidüddeve'den, ordu üzerindeki hâkimiyetinden dolayı tehlikeli gördüğü ve Bağdat'taki faaliyetleri sebebiye kuzgün olduğu İbnü'l-Amîd'in öldürülmesini istedi. Bunun üzerine İbnü'l-Amîd, mallarına el konulduktan ve çeşitli işkencelerle mâruz bırakıldıktan sonra idam edildi (17 Rebülevvel 366 / 13 Kasım 976).

Babasından ve nahiv âlimi İbn Fâris'ten ders alan İbnü'l-Amîd devrin önemli edip ve şairlerindendi; hatta bu yönüyle babasından daha üstün olduğu söylenir. Yâkût el-Hamevî, onun öldürülmesinden önce zindan duvarlarına yazdığı kendisine yapılan işkenceleri anlatan şiirlerini, Ebü Hayyân et-Tevhîdî de uzun bir gazelini nakletmiş, ayrıca "dost" dediği at üzerine yazılmış bir gazeli hakkında bilgi vermişlerdir (*Mu'cemü'l-üdebâ'*, XIV, 195-201, 213; *el-Meşâlibü'l-vezîreyn*, s. 267-270). İbnü'l-Amîd ilme ve edebiyata büyük ilgi duymuş, âlim ve ediplerle bir arada bulunmaya özen göstermiştir. Ebü Saîd es-Sîrâfî, Ali b. İsâ er-Rummânî, Ebü Süleyman el-Mantikî, Ebü'l-Hasan el-Âmirî ve İbnü'l-Bakkâl onun özellikle Bağdat'ta iken tertiplemediği meclislere devam eden âlim, filozof ve şairlerden bazılarıdır (Yâkût, XIV, 213-214). 363 (973-74) yılında Rey'e gitmeden önce İbnü'l-Amîd'e yaz-

diği mektubu günümüze ulaşan (bk. *Resâ'il*, s. 349-358) Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Meşâlibü'l-vezîreyn*'de Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali en-Nemerî'nin İbnü'l-Amîd'i öven uzun bir kasidesine yer vermiştir (s. 344-348).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'âne* (nşr. Ahmed Emîn – Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 3, 66-67, 136, 137; II, 217; a.mlf., *Meşâlibü'l-vezîreyn* (nşr. İbrâhîm el-Kilânî), Dımaşk 1961, s. 227, 267-270, 293-302, 336, 338-348; a.mlf., *Resâ'il* (nşr. İbrâhîm el-Kilânî), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü Talâs), s. 347-358; Abdülazîz b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *er-Resâ'il*, Berlin Ktp., nr. 8625, vr. 74^b-76^a; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, II, 270-274, 301-303, 333, 339, 348-355, 361-364, 377; Sâlibî. *Yetîmetü'd-dehr*, III, 215-223; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târihi'l-Taberî* (Taberî, *Târih* [Ebû'l-Fazl], XI içinde), s. 436-443, 444, 449-451; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XIV, 191-240; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 605-606, 644, 648, 654, 669, 675-676; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, TSMK, III, Ahmed, nr. A 2907/11, XI, vr. 116^b-117^a; İbn Halikân, *Ve-feyât*, V, 110-112; Safedî, *Nektü'l-himyân* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 215-217; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 143; Muhammed Müsfir ez-Zehrânî, *Nizâmü'l-vizâre fi'd-devleti'l-Abâsiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 101-103; Cl. Cahen, "Ibn al-'Amîd", *EJ*² (İng.), III, 704.



AHMET GÜNER

İBNÜ'L-AMÎD el-MEKÎN

(bk. MEKÎN).

İBNÜ'L-A'RÂBÎ, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله ابن الأعرابي)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Ziyâd el-Kûfî
(ö. 231/846)

Lugat âlimi ve şiir râvisi.

150 (767) yılında Kûfe'de doğdu. Babası Hindistan'ın Sind bölgesinden gelen bir köledir; annesi de Arap değildir. İbnü'l-A'râbî künyesi ona lugat, ahbâr, şiir ve emsâl dinleyip tesbit etmek için çöl Arapları ile sürekli ilişki içerisinde bulunmasından dolayı verilmiştir. İbnü'l-A'râbî, küçük yaşta babasının vefatı üzerine annesiyle evlenen şiir râvisi Mufaddal ed-Dabbî'nin himayesinde büyüdü. Başta üvey babası olmak üzere Ali b. Hamza el-Kisâî, Ebû Muâviye ed-Darîr, Kâsım b. Ma'n, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Ziyâd el-Kilâbî, Heysem b. Adî, Ebû'l-Mücbî er-Rebeî, İbnü'l-Kelbî gibi birçok âlimden şiir ve ensâba, garîb ve nâdir lugatlara dair dersler aldı. Mufaddal ed-Dabbî'nin şiir anto-

lojisi *el-Mufaqqaliyyât*'ını, nahiv ve lugat dersleri aldığı Kisâî'nin *en-Nevâdir*'ini kendilerinden dinleyip rivayet etti. Güçlü hâfızası sayesinde çok sayıda garîb ve nâdir kelime ezberleyerek bu alanda üstat olduğunu herkese kabul ettirdi. Kûfe civarına konaklamak üzere Yemâme'den gelen bedevîlerden, özellikle Benî Esed ve Benî Ukayl'den yıllarca lugat, emsal, şiir, ahbâr dinleyip tesbit etti; bu alanlarda ve eyyâm-ı Arab hususunda geniş bilgi sahibi oldu.

Bağdat'ın güneybatısında bir camide verdiği derslerden aldığı ücretle geçimini sağlamaya çalışan İbnü'l-A'râbî'nin büyük ilgiyle izlenen derslerine çok sayıda öğrencinin katıldığı, öğrencilerine elinde hiçbir kitap olmadan güçlü hâfızasına dayanarak lugat, garîb, nevâdir, şiir, ahbâr ve ensâba dair notlar tuttuğu kaydedilmektedir. Öğrencileri arasında Sa'leb, Câhiz, İbnü's-Sikkî, İbrâhîm el-Harbî, Ebû İkrime ed-Dabbî, Muhammed b. Habîb, Behlâzürî, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Mufaddal b. Seleme gibi ünlü âlimler bulunmaktadır. *en-Nevâdir*'ini kendisinden Sa'leb, Abdullah et-Teymî ve Muhammed b. Habîb rivayet etmiştir. Ondan en çok istifade eden Sa'leb'dir. Kaynakların din-dar ve dürüst bir kimse olarak tanıttığı İbnü'l-A'râbî Sâmerâ'â'da vefat etti. Ölüm yılı olarak 230 (845), 232, 233 tarihleri de verilmekle birlikte doğrusu 231 (846) olmalıdır. Topal ve şaşı olduğu söyleniyorsa da (İbnü'l-Kiftî, III, 133) öğrencisi ve yakın dostu Câhiz'in *el-Bursân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlan* adlı eserinde adı geçmemektedir.

İbnü'l-A'râbî'nin halifeler ve devlet adamları nezdinde itibarı yüksekti. Şiirlerde geçen, herkesin kolaylıkla anlayamayacağı garîb ve nâdir kelimelerin açıklamasını bizzat kendisinden dinler ve onu çeşitli hediyelerle ödüllendirirlerdi. Nitekim bir defasında Halife Vâsik-Billâh'tan 10.000 dirhem, Me'mûn'dan da 5000 dirhem değerinde bir hediye almıştı. Kûfe dil mektebinin önde gelen âlimlerinden olan İbnü'l-A'râbî, Basra dil mektebinin iki ünlü dâlis Ebû Ubeyde ile Asmaî'nin rivayetlerini sıhhatli bulmazdı. Hatta Asmaî'nin bir rivayeti hakkında bu rivayetin tam aksini bin fasih bedevîden dinlemiş olduğunu söylemiştir. Lugat kitaplarında İbnü'l-A'râbî'den yapılan birçok rivayet ve nakil mevcut olup adının geçmediği sözlük hemen hemen yok gibidir. Bununla beraber ileri sürdüğü nahiv kuralları ve otorite sayıldığı garîb ve nâdir kelimeler hakkında birçok yanlış tesbit edilmiştir.

Eserleri. Kaynaklarda İbnü'l-A'râbî'nin otuzu aşkın kitap ve risâlesi bulunduğu kaydedilmektedir. Zamanımıza ulaştığı bilinen başlıca eserleri şunlardır: 1. *Es-mâ'ü hayli'l-Arab ve fûrsânihâ*. Eski Arap kabilelerinin özel adlarla anılan meşhur atlarının isimleri, binicileri, onlar hakkındaki haber ve şiirlerle bu şiirlerde geçen garîb kelimelerin açıklanması ve eyyâmü'l-Arab'a dair bilgiler içeren eser dil, edebiyat ve tarih açısından önemlidir (nşr. Levi Della Vida, Leiden 1928; nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî – Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *MMİr.*, XXXV/2 [Bağdad 1404/1984], s. 249-330; nşr. M. Abdülkâdir Ahmed, Kahire 1404/1984). Eser ayrıca yine Nûrî Hammûdî el-Kaysî Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından İbnü'l-Kelbî'nin *Nesebü'l-Hayl*'i ile birlikte *Kitâbân fi'l-hayl* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). 2. *Kitâbü'l-Bî'r*. Kuyuların kazımı, çeşitleri, suları, aletleri etrafındaki lugat ve şiirleri ihtiva eden eseri Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (*Mecelletü'l-Muktebes*, sy. VI [Dımaşk 1922], s. 3-9), Nûrî Hammûdî el-Kaysî (*Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. IX [Bağdad 1966], s. 349-367) ve Ramazan Abdüttewâb (Kahire 1970) neşretmiştir. 3. *Kitâbü'l-Fâzil fi'l-edeb*. Mersiye temasında şiir parçalarından meydana gelen bir mecmua olup Wilhelm Wright tarafından yayımlanmıştır (Leiden 1859). Eserin Kudüs Hâliyye Kütüphanesi'nde (nr. 45/3) bir nüshası mevcuttur. 4. *Nevâdiru İbni'l-A'râbî*. Kudüs Hâliyye Kütüphanesi'nde ve Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye'de yazma nüshaları bulunan eserin bir kısmı Kâmil Saîd Avvâd tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (1976 [Bağdad], Külliyyetü'l-âdâb). Ayrıca Şam Umumi Kütüphanesi'nde (nr. 23, 280) bir nüshası mevcut olan *Kitâbü'l-Mu'cem* de ona nisbet edilmektedir. Bazı mersiye-yeleri ihtiva eden ve Wilhelm Wright tarafından *Hzretü'l-hâtib ve tuhfetü'l-tâlib* içinde yayımlanan (Leiden 1859, s. 67-122) *Muqaţţâ'at merâsin li-ba'zi'l-Arab* adlı eserin İbnü'l-A'râbî'ye aidiyeti ise şüphelidir.

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâbü'l-Envâ'*, *Şifatü'n-naḥl*, *Şifatü'z-zer'*, *Şifatü'd-dir'*, *Kitâbü'n-Neḫt ve'l-baḳl*, *Kitâbü'n-Neḫt ve'l-ḫab*, *Kitâbü'z-Zübâb* (Z'âb), *Kitâbü'l-Elfâz*, *Kitâbü Nevâdiri'z-Zübeyriyyîn*, *Kitâbü Nevâdiri Benî Faḳ'as*, *Kitâbü'l-Emâli*, *Ebyâtü'l-me'âni*, *Me'âni's-şî'r*, *Târihu'l-ḳabâ'il*, *Medhu'l-ḳabâ'il*, *Tefsîrü'l-emşâl*, *Kitâbü Ef'ale*, *Garîbü'l-ḫadîs*, *Kitâbü'l-Fevâ'id*, *Kitâbü'l-Mu'â-*

*ḳabât, Kitâbü Men nûsibe mine's-ṣu-
'arâ' ilâ ümmihâ, Kitâbü Kerâmâtî'l-
evliyâ', Kitâbü'l-Emsâl, Kitâbü'l-Ḥayl,
Nesebü'l-ḥayl.* Ayrıca Cerîr b. Atıyye, Fe-
rezdak, Hansâ, Hutay'e, Ru'be b. Accâc,
Ebû Züeyb el-Hüzelî, Adî b. Zeyd, Ertât
b. Süheyye, Ebû Mihcen es-Sekâfî, Nemîr
b. Tevleb, İbnü't-Tasarıyye, Sürâka el-Bâ-
rîkî, Amr b. Ma'dikerîb gibi şairlerin di-
vanları İbnü'l-A'râbî tarafından rivayet
edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî, *Kitâbü'l-Bî'r* (nşr.
Nûrî Hammûdî el-Kaysî, *Mecelletü Külliyyeti'l-
âdâb* içinde), IX, Bağdat 1966, neşredenin gi-
rişi s. 349-352; *Tehzîbü'l-luġa*, I, 20-21; Taberî,
Târîḫ (de Geoje), III, 972, 1357; Zübeydî, *Ṭaba-
ḳâtü'n-naḥvıyyın ve'l-luġavıyyın*, Kahire 1954,
s. 213; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb* (Meynard), IV,
117; VII, 162-164; Sem'ânî, *Ensâb*, s. 187-188;
İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I, 69; Hatîb, *Târîḫü Bağ-
dâd*, V, 282-285; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elîb-
bâ'* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Zerkâ [Ürdün]
1405/1985, s. 119-121; Yâkût, *Mu'cemü'l-üde-
bâ'*, XVIII, 189-196; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*,
III, 133; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 433-435; Sa-
fedî, *el-Vâfi*, III, 79-80; Süyûtî, *Buġyetü'l-vu'ât*,
I, 105-106; *Keşfü'z-zunân*, I, 167; II, 1396, 1399,
1415, 1419, 1452, 1980; *İzâhu'l-meknûn*, I,
217; II, 293, 304, 343, 344, 506, 680; Brockel-
mann, *GAL*, I, 19, 41, 56, 116, 139; *Suppl.*, I,
179; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 365-366; Kehhâle,
Mu'cemü'l-mü'ellifin, X, 11; Mervân el-Atıyye,
"Mülâhazât 'alâ tahkîki Kitâbi esmâ'i'l-ḥaylî'l-
'Arab ve fûrsânihâ li'bni'l-A'râbî", *el-Mevrid*,
XVI/2, Bağdat 1987, s. 209-227; Ch. Pellat, "İbn
al-A'râbî", *EP* (Fr.), III, 728-729; Hâtîm Sâlih ed-
Dâmin, "İbnü'l-A'râbî", *Mevsû'atü'l-ḥadâretî'l-
İslâmiyye*, Amman 1993, s. 140-143.



İSMAİL DURMUŞ

İBNÜ'L-ARABÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر ابن العربي)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh
b. Muhammed el-Meâfirî
(ö. 543/1148)

Endülüslü Mâlikî fakihlerinin
önde gelenlerinden, muhaddis.

22 Şâban 468'de (31 Mart 1076) İşbili-
ye'de (Sevilla) doğdu. Arap kabilelerinden
Kahtân'ın Meâfir kolundan olup ataları
fetihden sonra Endülüs'e yerleşmişti. Ba-
bası, İşbiliye ve çevresinde hüküm süren
Abbâdîler'in vezirlerinden ve bölgenin ön-
de gelen ilim adamlarından Ebû Muham-
med İbnü'l-Arabî, annesi ise Abbâdî hâ-
nedânının siyasî rakibi Ebû Hafs Ömer
el-Hevzenî'nin kızıdır. İlk öğrenimine ba-
bası, dayısı Ebû'l-Kâsım Hasan el-Hevze-
nî ve Ebû Abdullah b. Ahmed es-Sarakus-
tî'den ders alarak başladı. Erken yaşta
hıfzını, kırâat-i aşereyi tamamladı; temel

dinî bilgileri, dil ve edebiyat, matematik
ve fen bilimlerini okudu. Bir süre sonra
Kurtuba'ya (Cordoba) giderek Ebû Abdul-
lah İbn Attâb, Ebû Mervân İbn Serrâc gi-
bi hocalardan ders aldı. Abbâdî hânedâ-
nının yıkılıp bölgenin Murâbitlar'ın hâki-
miyetine girmesiyle (484/1091) başlayan
gelişmeler hem ilim yolculuğu arzusu
içinde olan İbnü'l-Arabî, bir de oğlunun
en iyi şekilde yetişmesini arzulayan ve hac
ibadetini ifa etmek isteyen babası için uy-
gun bir fırsat oldu. Ailece 485 (1092) yı-
linda Mâleka'dan (Malaga) hareketle Ku-
zey Afrika üzerinden Doğu İslâm dünya-
sının önemli ilim merkezlerini kapsayan
uzun bir yolculuğa çıktılar. İbnü'l-Arabî,
Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin de Doğu seyahatin-
den önemli bir ilmî birikimle dönmesinin
ve Endülüs'te büyük itibar kazanmasının
bu yolculuğa çıkmasında etkili olduğunu
belirtir (*Kānūnū't-te'vîl*, s. 76-77).

İbn Haldûn baba ve oğlun, Murâbitlar
Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfin tarafından
Bağdat Abbâsî halifesine kendisi adına
biat vermek ve hükümdarlığı için onay
almak üzere gönderildiğini belirtirken
(*Mukaddime*, II, 642) Abdülhay el-Kettâ-
nî, bölgenin yeni hâkimi Yûsuf b. Tâşfin'-
den kaçarak Doğu'ya gittiklerini ve mülk-
lerine de el konulduğunu ileri sürer (*et-
Terâtübü'l-idâriyye*, I, 91). Bazı yeni araş-
tırmalar ve belgeler, başlangıçta böyle bir
görev üstlenmeseler bile memleketleri-
ne dönüşleri sırasında, müsbet icraatla-
rını duydukları Yûsuf b. Tâşfin'in hem si-
yasî rakiplerine karşı hem sürdürdüğü ci-
had hareketi hususunda desteklenmesi
ve hükümdarlığının onaylanması için Gaz-
zâlî'den bir fetva ve halifeden de ferman
aldıklarını göstermektedir (Ahmed Muh-
târ el-Abbâdî, s. 101-104, 471-484; İhsan
Abbas, XVI/2 [1963], s. 217-236). On yıla
yakın bir süreyi kapsayan bu ilim yolculu-
ğu İbnü'l-Arabî açısından çok verimli geç-
ti. O, *Tertîbü'r-riḫle li't-terġib fi'l-mille*
adlı kitabıyla *el-'Avâşım* da dahil diğer
eserlerinde bu seyahati sırasında uğra-
dığı ilim merkezleri ve görüştüğü âlimler
hakkında geniş bilgi verir. İbnü'l-Arabî,
Endülüs'ten ayrıldıktan sonra bir süre Ce-
zayir'in Bicâye (Bougie), Tunus'un Mehdi-
ye ve Kayrevan şehirlerinde kalarak Ebû
Abdullah Muhammed b. Ali el-Mâzerî gi-
bi bazı âlimlerden ders okudu. Daha son-
ra maceralarda dolu bir deniz yolculuğu
ile Mısır'a geçti; buradaki âlimlerden fi-
kîh, kelâm ve hadis okudu, Şîa ve Kade-
riyye mensuplarıyla tartışmalarda bu-
lundu. O sırada Mısır'da hâkim olan Fâtî-
mîler'in Sünnî düşüncüyü baskı altında

tutmaları sebebiyle burada sadece sekiz
ay kalıp Kudüs'e geçti (486/1093). Selçuk-
lu nüfuzu altında olan Kudüs'te tam bir
hürriyet havası hâkimdi. İbnü'l-Arabî'nin
kaydettiğine göre yüksek düzeyde dinî
eğitim veren birçok ders halkasının ya-
nında Hanefî ve Şâfîî mezheplerine göre
eğitim veren iki Nizâmiye medresesi var-
dı (*el-'Avâşım*, II, 61). Burada çeşitli ders
halkalarına katıldı ve yapılan münazarala-
rı takip etti. Kelâm, usûl-i fikh ve hilâ-
fiyat okudu; özellikle Ebû Bekir İbn Ebû
Rendeka et-Turtûşî'den çok faydalandı.
Ebû Ali Hüseyin es-Sâġânî, Ebû Saîd ez-
Zencânî, Ebû Sa'd ez-Zevzenî gibi Doğu
İslâm dünyasından gelmiş Hanefî fakihle-
rinin bakış açıları onu etkiledi (*Kānūnū't-
te'vîl*, s. 92-98). Eserlerinde sık sık bura-
da geçen ilmî tartışmalara ve âlimlerin
görüşlerine atıfta bulunmasından, Ku-
düs'teki ilmî atmosferin İbnü'l-Arabî'yi
çok etkilediği ve burada geçirdiği üç yılı
tahsil hayatının verimli dönemlerinden
biri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu
arada Filistin ve Şam bölgesinin Akkâ, Ta-
berıye, Askalân, Dimaşk gibi diğer ilim
merkezlerini dolaştı. İmâmiyye ve Bâtı-
niyye âlimleriyle tartıştı. Ebû'l-Fazl İbnü'l-
Furât Ahmed b. Ali, Nasr b. İbrâhîm el-
Makdisî, Hibetullah b. Ahmed el-Ekfânî,
Atâ el-Makdisî gibi birçok âlimle görüş-
tü. 489 (1096) yılında Bağdat'a gitti.

Irak bölgesindeki ilmî birikim ve öğre-
tim usulü de İbnü'l-Arabî'yi bir hayli et-
kiledi. Nizâmiye medreselerindeki eğitim
öğretim faaliyeti ve devlet ricâlinin ilme
ve ilim adamlarına itibarı sebebiyle o dö-
nemde Bağdat'ın ilim ve kültür merkezi
olma özelliği daha da artmıştı. Burada
Nizâmiye medreselerine devam etti; Ha-
nefî, Şâfîî ve Hanbelî mezheplerine men-
sup birçok ilim adamı ile görüştü, çoğun-
dan ders veya icâzet aldı. Kendisi eserle-
rinde Bağdat'ta görüştüğü ve faydalan-
dığı âlimlere ve okuduğu kitaplara sıkça
atıfta bulunur (*a.g.e.*, s. 107-120). Bunlar
arasında Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-
Bezzâz, Ebû'l-Meâlî Sâbit b. Bündâr,
Ebû'l-Hasan İbnü't-Tuyûrî, Ebû Muham-
med Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Ebû'l-
Vefâ İbn Akil, Ebû Bekir İbn Tarhân, Ebû'l-
Muzaffer el-Ebîverdî, Hatîb et-Tebrîzî sa-
yılabilir. Özellikle bölgenin önde gelen Şâ-
fîî fakihî Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed
eş-Şâşî'den çok faydalandı. Aynı yıl (489/
1096) babasıyla birlikte hacca gitti. Mekte-
de Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali et-Ta-
berî'den hadis okudu. Hac farızasını edâ
edip Bağdat'a geri döndükten sonra
İmam Gazzâlî'den *İḫyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'i

ve diğer kitaplarını okudu, onun görüşlerinden ve ders ortamından çok yararlandı (a.g.e., s. 111-114, 120, 340, 369-370; *el-Avâsım*, s. 30-31). İki yıla yakın Gazzâlî ile beraber olduktan sonra 491'de (1098) dönüş hazırlıklarına başladı. Bu esnada babası ile birlikte Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh ile görüşme fırsatını elde etti (*Kânûnû't-te'vîl*, s. 116; krş. *Ârizatü'l-aḥ-vezi*, IX, 68-69). Bir süre Dimaşk ve Kudüs'te kaldıktan sonra Mısır'a gitti. *Ârizatü'l-aḥ-vezi* adlı *Sünenü't-Tirmizî* şerhini bu sırada telif etti. 493 (1099) yılının başlarında babası Abdullah İbnü'l-Arabî İskenderiye'de veya Kudüs'te vefat etti. Bazı kaynaklarda, babasının ölümünün ardından İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'e geri dönüp İşbîliye'ye yerleştiği kaydedilmekle birlikte ilim yolculuğunun on yıl sürdüğü şeklindeki kendi ifadesi ve çağdaşı Kâdî İyâz'ın beyanı dikkate alınınca dönüş tarihinin 495 (1001) olması daha muhtemel görünmektedir (*Ârizatü'l-aḥ-vezi*, IX, 68-69; *Kitâbü'l-Kabes*, I, 41; *el-Ġunye*, s. 68; *Dabbî*, s. 83). İbnü'l-Arabî'nin bu seyahatinde çeşitli şehirlere uğrayarak birçok ilim adamıyla görüşmüş, tartışmış veya onlardan ders okumuş olması sebebiyle kaynaklarda değişik ilim dallarında 100'e yakın hocasının adı zikredilir (*en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ*, neşredenin girişi, I, 39-85; *Sa'id A'râb*, s. 17-50; *Ammâr Tâlibî*, I, 25-56).

İbnü'l-Arabî İşbîliye'ye döndüğünde bölgenin âlim ve devlet adamları tarafından çok iyi karşılandı; kırk yılı aşkın bir süre çeşitli bölgelerden gelen öğrencilere ders okuttu, hadis rivayet etti, icâzet aldığı ve yanında getirdiği kitapları naklederek icâzet verdi. Bu müddet zarfında çeşitli dalda elli civarında eser telif etti. İsrar üzerine iki yıl kadar İşbîliye kadılığı görevini üstlendiyse de muhaliflerin tepkileri sebebiyle bu görevi fazla sürdürmeyip tekrar ilmi faaliyetlerine döndü ve Kurtuba'ya yerleşti. İşbîliye ve Kurtuba'daki bu eğitim faaliyeti sonunda çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Sa'id A'râb, İbnü'l-Arabî'nin kaynaklarda zikredilen 121 (*Ma'al Kâdî Ebî Bekir b. el-'Arabî*, s. 91-111), *en-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ* adlı kitabını neşre hazırlayan Abdülkebir el-Alevî el-Medgarî ise 254 (I, 133-190) öğrencisinin ismini zikreder. Bunlar arasında oğlu Ebû Muhammed Abdullah İbnü'l-Arabî, Kâdî İyâz, İbn Beşkuvâl, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli, Ebû Bekir İbn Hayr el-İşbîlî, Ebû Ca'fer İbn Galbûn et-Tücbî, İbn Sâhibüssalât, İbn Kurkûl, İbn Madâ, Ebû'l-Kâsım İbn Semecûn, Ebû'l-Kâsım

İbn Hubeyş ve Ebû Bekir İbn Ebû Cemre sayılabilir.

İbnü'l-Arabî'nin son günlerinde Endülüs'te siyasî istikrar tekrar bozuldu. Murâbitlar'ın hâkimiyeti sona erip Muvahhidler dönemi başladı. Siyasî iktidar değişiminin ve otorite boşluğunun halk üzerinde yapacağı olumsuz etkileri önlemek ve ülkenin geleceği bakımından yeni kurulan Muvahhidler Devleti'yle iyi ilişkileri başlatmak amacıyla bir heyetle birlikte Mağrib'e gitti. Heyet üyelerinden bir kısmı geri döndüyse de İbnü'l-Arabî bir yıl kadar orada kaldı. Bazı kaynaklar bu süre zarfında hapsedildiğini kaydeder. Endülüs'e dönerken 543 yılının Rebûlelvel ayında (Ağustos 1148) yolda vefat etti ve Fas'ta Bâbülmahrûk mevkiinde defnedildi.

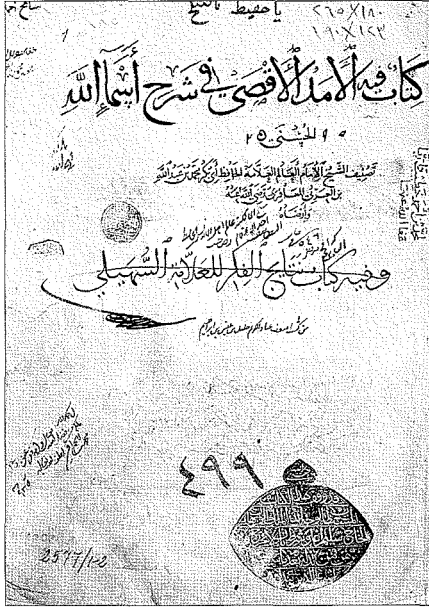
Öğrencilerinin ve tabakat müelliflerinin ortak ifadelerine göre İbnü'l-Arabî parlak bir zekâyâ, kuvvetli bir hâfizaya, sağlam bir muhâkeme gücüne, güçlü bir iradeye sahipti. Endülüs ve Doğu İslâm dünyasının ilmi birikimi yakından tanıma imkânı elde etmiş, birçok ilim dalında derinleşmiş, İslâm âimleri arasındaki farklı görüşleri değerlendirerek ve yeri geldiğinde mezcederek döneminde Mâlikî fikhinin güçlü bir temsilcisi ve Endülüs'ün birçok ilim dalında kıymetli eserler veren bir müellifi olmuştur.

İlmî mesaisini tefsir ve hadis dallarında yoğunlaştıran İbnü'l-Arabî'nin her iki alanda da otorite sayıldığı, fıkıh alanındaki derin tahlil gücünü ve mezhepler arası mukayeseli fıkıh bilgisini tefsir ve hadis sahasında kaleme aldığı eserlerine taşıdığı görülür. Tefsirde nakle dayanan metodu esas almış, dirâyet tefsirinin de nakille uygunluğuna özen göstermiştir. İtikadî konularda genelde Eş'arî çizgisinde olup Bâtınîler'i ve filozofları ağır bir dille eleştirmesi Gazzâlî'nin tutumunu andırır. Döneminde Endülüs'te uygulanan ve taklide dayanan eğitim sistemini tenkit etmesi ve Bağdat-Şam-Mısır üçgeninde uygulanan usulü beğenmesi, doaylı da olsa Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yegâne hâkim ve belirleyici mezhep olması yerine mezhepler arası mukayeseli fıkıh eğitimini tercih ettiği şeklinde anlaşılabilir. Bununla birlikte eserlerinde bu tavrını pek belli etmez. Yeri geldiğinde Mâlikî mezhebi içindeki aykırı görüşleri belirtmekten veya onlardan birine temayül etmekten geri durmasa da her vesileyle diğer fıkıh mezheplerine karşı Mâlikî mezhebinin üstünlüğünü vurgulamaya çalışır,

bu mezheplerin fakihlerine ağır eleştiriler yönelir. Babasının Zâhirî mezhebine temayülü ve hatta döneminde Zâhirîler'in önde gelenlerinden olduğu bilinmekle birlikte (Zehebî, XX, 198) İbnü'l-Arabî'nin Zâhirî düşüncesine sıcak bakmadığı açıktır. Fıkıhta dil usuruna ve hadise önemli bir yer vermesi bakımından İbn Hazm'a benzerlik gösterirse de hikmet-i teşrî' ve makâsîd konusunda onun âdetâ tam karşısında yer alır.

İbnü'l-Arabî siyasetle olan ilgisi yönünden eleştirilmiştir. Ancak bu durum onun kişisel tercihten çok içinde bulunduğu şartların sürüklediği bir sonuç idi ve bu yüzden zaman zaman siyasetle ilgilenmek zorunda kalmıştı. Çocukluğu sırasında Endülüs'te mülûkû't-tavâif adı verilen beylikler birbirleri ile yıkıcı mücadele halinde bulunuyordu. Doğuda haçlı seferleri devam ederken kilisenin teşvikiyle oluşan hıristiyan gönüllülerle ordusunu takviye eden Kastilya Kralı I. Fernando 1062 yılında Tuleytula (Toledo) ve İşbîliye'yi haraca bağlamış, İbnü'l-Arabî henüz on yaşında iken Endülüs'ün ikinci büyük şehri olan Tuleytula'yı Kral VI. Alfonso ele geçirmişti. Bu sırada Murâbitlar Endülüs'e hâkim olmuşlar ve Alfonso'yu Zellâka'da büyük bir bozguna uğratmışlardı (1086). Murâbitlar'ın emîri Yûsuf b. Tâşfin'in bu başarısı hıristiyan akınlarını bir süre durdurmuştu. Kuvvetli bir devlet kurmasına rağmen Yûsuf b. Tâşfin'e Kureyş'ten bir halifeye bağlı olmadığı ve bu yüzden de meşruiyetinin bulunmadığı yönünde itirazlar yapılmakta, bu durum birliği sağlanmasına ve devletin gücünü toparlamasına engel olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ilim yolculuğu dönüşünde Bağdat Abbâsî halifesinden Yûsuf b. Tâşfin adına onay alması, İmam Gazzâlî'den ve Ebû Bekir İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'den müstevfî de olsa âdil hükümdara itaat edilmesi, fakat onun da halka merhametle muamele etmesi gerektiği yönünde mektuplar getirmesi (mektupların metni için bk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, s. 471-484), bu fitne ve zaaf ortamını izaleye yönelik hasbî bir çaba olarak da, İbn Haldûn'un ifade ettiği gibi (*Muḳaddime*, II, 642) Yûsuf b. Tâşfin'in bilgi ve talebi doğrultusunda yapılmış bir girişim olarak da görülebilir.

Eserleri. İbnü'l-Arabî, dinî ilimlerin hemen hemen her dalında eser yazmakla birlikte bunlardan çok azı günümüze ulaşmıştır. Mevcut eserlerindeki atıfları veya diğer kaynaklarda zikredilmesi sebebiyle sadece isimleri bilinen eserlerinin, onun kadılıktan ayrılmasıyla sonuçlanan olay-

Ebü Bekir İbnü'l-Arabî'nin *el-Emedü'l-Akşâ* adlı eserinin zahriyesi ile son sayfası (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499)

larda veya daha sonraki hıristiyan istilâsı sırasında tahrip edildiği ya da kaybolduğu söylenebilir. Nitekim İbn Ferhûn on beş eserinin, Makkarî otuz üç eserinin adını verirken çağdaş araştırmacılardan bu rakamı seksen sekize kadar çıkarırlar da vardır (*Kitâbü'l-Kabes*, neşredenin girişi, I, 63-64; *en-Nâsih ve'l-mensûh*, neşredenin girişi, I, 115-129). 1. **Ahkâmü'l-Kur'an**.^{*} Rivayet ağırlıklı olan eser, Mâlikî fıkı içindeki farklı görüşlere yer vermesi ve diğer fıkı mezheplerinin görüşlerini de objektif olarak değerlendirmesi yönüyle dikkat çeker. İbnü'l-Arabî'nin en meşhur ve önemli eserlerinden biri olup çeşitli basımları yapılmıştır (I-II, Kahire 1331; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kahire 1377-1378; Kahire 1387/1967, I-IV, 1392/1972). 2. **Ârizatü'l-aḥvezi**^{*} fi şerhi't-Tirmizî. *el-Câmi'u's-şahîh*'in tamamını kapsayan ilk şerh olup diğer şerhlerle birlikte veya müstakil olarak basılmıştır (Kanpûr 1299; I-XIII, Kahire 1350-1352). 3. **el-Avâşım mine'l-ḳavâşım**.^{*} Kelâm ve itikadî mezhepler tarihiyle ilgilidir (nşr. Abdülhamîd b. Bâdîs, Konstantine 1347-1348; nşr. Ammâr Tâlibî, Beyrut 1985, *Ârâ'ü Ebî Bekir İbni'l-Arabî el-Kelâmiyye*'nin II. cildi olarak). Muhibüddin el-Hatîb, eserin ilk baskısına dayanarak ashapla ilgili bölümü notlar ilâvesiyle neşretmiş (Kahire 1371, 1399 [5. bs.]), daha sonra Mahmûd Mehdi el-İstanbulî'nin bu neşri gözden geçi-

rerek yeni notlar eklemesi ve ayrıca el-Mektebû's-Selefi uzmanlarının metni üç ayrı yazma nüshayla karşılaştırmaları suretiyle yayımlanmıştır (Kahire 1405). 4. **el-Emedü'l-Akşâ**^{*} fi ma'rifeti esmâ'i'l-ḥüsnâ ve ef'âlihî te'alâ. Kısmen farklı isimlerle de kaydedilen eser Allah'ın isim ve sıfatlarını konu edinir. Eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 371; Hacı Salim Ağa Ktp., nr. 499). 5. **Kânûn-ü't-te'vil**. İbnü'l-Arabî eserin mukaddimesinde (s. 68) ve *Kitâbü'l-Kabes*'te (III, 1048) bu eserden *Kânûn fi't-te'vil li-'ulûmü't-tenzil* adıyla söz ederse de müellifin diğer birçok atfı yanında kitabın çeşitli kütüphanelerdeki yazma nüshalarında ve klasik kaynaklarda eser *Kânûn-ü't-te'vil* adıyla zikredilir (*Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 1164, 1389; *el-Avâşım*, II, 22, 262, 272; *Kânûn-ü't-te'vil*, neşredenin girişi, s. 23-24; Makkarî, II, 35). Ammâr Tâlibî'nin *Vâdîhu's-sebil ilâ ma'rifeti Kânûn-ü't-te'vil* adıyla zikrettiği yazma nüshanın (*Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-Arabî el-ke'lâmiyye*, I, 68, bk. Mustafa İbrâhim el-Meşîni, s. 28), muhteva hakkında verilen bilgilerden hareketle ayrı bir eser olması ihtimali de bulunmakla birlikte *Ahkâmü'l-Kur'an* veya *Envârü'l-fecr*'den biri olması kuvvetle muhtemeldir. 533 (1139) yılında telif edilen ve edebî bir üslûpla kaleme alınan eserde İbnü'l-Arabî'nin ilmin önemi, kay-

nağı, çeşitleri, ruh ve beden, te'vil kuralı ve örnekleri konuları etrafında çeşitli görüşleri yer alır. Eser, Muhammed es-Süleymânî tarafından önce geniş bir mukaddime ile birlikte (Beyrut 1980), daha sonra sadece metin olarak (Cidde 1986; Beyrut 1990) neşredilmiştir. 6. **en-Nâsih ve'l-mensûh**. İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde de kısmî adlandırma farklılıklarıyla sıkça atıfta bulunduğu bu eser Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî tarafından yayımlanmıştır (baskı yeri yok, 1413/1992). 7. **el-Kabes fi şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes**. 532'de (1138) Kurtuba'da telif edilen eserde İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin *el-Muntekâ* adlı *el-Muvatta'* şerhinin fikhî meselelerde yoğunlaştığı, fakat hadis ilimleri açısından yetersiz olduğu görüşünü ileri sürerek hem bu boşluğu doldurmak hem de ele aldığı fikhî meselelerde kendi görüş ve tercihini açıklayıp İmam Mâlik'in ve diğer müctehidlerin görüşlerini tahlil veya tenkit etmiştir. Değişik kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eseri Muhammed Abdullah Vülid Kerim neşretmiştir (Beyrut 1992, I-III). 8. **Tertibü'r-rihle li't-terḳib fi'l-mil-le**. İbnü'l-Arabî'nin Doğu'ya yaptığı ilim yolculuğunu ve izlenimlerini edebî bir üslûpla anlatan ve türünün ilk örneklerinden sayılan eser Saïd A'râb tarafından yayımlanmıştır (*Ma'al Kâdi Ebî Bekir b. el-Arabî*, s. 181-245). Aynı metin, Muhammed es-Süleymânî'nin neşrettiği *Kânûn-ü't-te'vil*'in baş tarafında mevcut olup (s. 69-120) muhtevanın tetkiki, eserin bu yolculuğun belli bir dönemini kapsadığı veya eksik olduğu izlenimi vermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin, eserlerinde sıkça isimlerini zikrettiği ve çoğu Rabat'ta el-Hizânetü'l-âmm'e'de olmak üzere çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları veya mikrofilmleri bulunan eserleri de şunlardır: *Ahkâmü'l-Kur'an eş-şuḡrâ*, *Risâletü'l-müstebşir*, *Sirâcü'l-mühtedîn*, *Sirâcü'l-mürîdîn*, *Kitâbü'l-Ef'âl*, *Kitâbü'l-mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*, *Kitâbü'l-Mutavassıt fi'l-i'tikâd*, *el-Maḥşûl fi uşûli'l-fikh*, *el-Vuşûl ilâ Ma'rifeti'l-uşûl* (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. *en-Nâsih ve'l-mensûh*, neşredenin girişi, I, 115-128; Mustafa İbrâhim el-Meşîni, s. 27-34; Ammâr Tâlibî, I, 65-82).

İbnü'l-Arabî, başta *Ahkâmü'l-Kur'an* ve *Ârizatü'l-aḥvezi* olmak üzere günümüze ulaşmış eserlerinde diğer birçok eserinin adını zikrederek onlara atıfta bulunur. Aynı şekilde tabakat müellifleri de onun zamanımıza intikal etmeyen birçok eserinden söz ederler. Bu gruba giren ve

ellinin üzerinde bir sayıya ulaşan eserlerden *Envârü'l-fecr*, İbnü'l-Arabî'nin en hacimli kitabı olması bakımından ayrı bir önem taşır. İbnü'l-Arabî, diğer eserlerinde bu isimle veya *Envârü'l-fecr fi mecâlisî'z-zîkr* adıyla sıkça atıfta bulunduğu ve kapsamlı bir tefsir olduğunu belirterek övgüyle söz ettiği kitabının imlâ usulüyle yirmi yılda yazıldığını, toplam 80.000 varakı bulduğunu, fakat -istinsah amacıyla olmalı- eserin şahıs ve grupların ellerinde dağıldığını, ancak 20.000 varaklık kısmını toplama gayreti içine girdiğini veya toplatabildiğini anlatır (*Kitâbü'l-Kabes*, III, 1037-1038; *Kânûnü't-te'vîl*, s. 65, 149, 206, 219, 301, 304, 361; *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 802; III, 1429, 1451). Muahhar kaynaklarda ise eserin tamamının seksen cilt halinde Merîni Hükümdarı Ebû İnân el-Merîni'nin (1348-1358) özel kütüphanesinde bulunduğu belirtilir (İbn Ferhûn, s. 283).

İbnü'l-Arabî, günümüze ulaşmayan ve Makkarî'nin ifadesine göre yirmi cilt olan *el-İnsâf fi mesâ'ilî'l-hilâf* adlı eserine de yer yer atıflarda bulunur (*Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 534, 982; Makkarî, II, 36). Yine Müellifin kendi açıklamalarından hareketle *Ahkâmü'l-ibâd fi'l-me'âd*, *A'yânü'l-a'yân*, *el-İmlâ' ale't-tehâfüt*, *Teb'yînü's-şahîh fi ta'yîni'z-zebîh*, *Tertîbü âyi'l-Kur'an*, *Telhîşu Mesâ'ilî'l-hilâf*, *Telhîşu't-tarîkateyn el-'Irâkıyye ve'l-Horâsâniyye*, *ed-Devâhî ve'n-nevâhî fi'r-red'alâ Ibn Hazm ez-Zâhiri*, *Nüzhetü'l-menâzır ve tuhfetü'l-havâtır*, *Kitâbü't-Temhîs*, *en-Nevâzilü'l-fıkhîyye*, *en-Neyyireyn fi şerhi's-şahîhayn*, *el-Müşkileyn*, *Kitâbü'n-Nübüvvât*, *İlcâbü'l-fukahâ' ilâ ma'rifeti gavâmızı'l-üdebâ'* gibi çoğu belirli bir konuya tahsis edilmiş küçük hacimde risâleleriyle tabakat müellifleri tarafından kendisine nisbet edilen diğer eserler de anılabilir (İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakkında bk. *Kitâbü'l-Kabes*, neşredenin girişi, I, 63-64; *en-Nâsih ve'l-mensûh*, neşredenin girişi, I, 115-129; *el-'Avâşım*, neşredenin girişi, s. 27-29; Mustafa İbrâhim el-Meşîni, s. 27-34; Ammâr Tâlibî, I, 65-83).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-IV, tür.yer.; a.mlf., *'Arizâtü'l-ahvezi*, Kahire 1350-52, IX, 68-69; a.mlf., *Kitâbü'l-Kabes fi şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes* (nşr. Muhammed Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, neşredenin girişi, I, 7-72; a.mlf., *Kânûnü't-te'vîl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, neşredenin girişi, s. 23-29; a.mlf., *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr. Abdülkebir el-Alevî el-Medgarî), [baskı yeri yok] 1413/1992 (Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye), neşredenin girişi, I, 13-190; a.mlf., *el-'Avâşım* (Hatîb), neş-

redenin girişi, s. 9-31; Kâdi İyâz, *el-Ğunye* (nşr. Mâhir Zühayr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 66-72; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, II, 563, 590-591; Dabî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 82-88; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 296-297; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XX, 197-204; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, Kahire 1329-30 → Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 281-284; İbn Haldûn, *Muqaddime*, II, 642; III, 1252-1253; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 167-171; Makkarî, *Nefhu't-ţîb*, II, 25-43; *Keşfü'z-zunûn*, I, 553; II, 1921; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 122-123, 136-138; Brockelmann, *GAL*, I, 525; *Suppl.*, I, 732-733; *Hediyetü'l-'arîfin*, II, 90; Hüseyin Münis, *Târîhu'l-coğrafiyye ve'l-coğrafiyyîn*, Kahire 1406/1986, s. 394-416; Saîd A'râb, *Ma'a'l-Kâdi Ebi Bekir b. el-'Arabî*, Beyrut 1407/1987; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), I, 91; Mustafa İbrâhim el-Meşîni, *İbnü'l-'Arabî el-Mâlikî el-İşbîlî ve tefsîruhu Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1411/1991, s. 15-40; Ammâr Tâlibî, *Ârâ'ü Ebi Bekir b. el-'Arabî el-kelebiyye*, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-vataniyye), I-II; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Dirâsât fi târihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, İskenderiye, ts., s. 101-104, 471-484; İhsan Abbas, "el-Cânîbü's-siyâsî min rihteti İbni'l-'Arabî", *Ebhâs*, XVI/2, Beyrut 1963, s. 217-236; J. Robson, "İbn al-'Arabî", *El²* (İng.), III, 707.



AHMET BALTACI

Kelâma Dair Görüşleri. İbnü'l-Arabî *el-'Avâşım mine'l-kavâşım*, *el-Emedü'l-aşkâ*, *Uşûlü'd-dîn* ve *el-Vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* adlı eserlerinde çeşitli itikadî fikirlerini ortaya koymuş ve bunları savunmuştur. Eş'ariyye'ye mensup olmakla birlikte mezhep içinde yer yer farklı görüşleri de benimsemiş, başta Gazzâlî olmak üzere muhalif âlimleri tenkide tâbi tutmuştur. Eş'ariyye dışındaki itikadî ekollerle fikrî mücadeleye girişmiş, özellikle İsmâiliyye ve Ta'limiyye gibi bâtinî fırkaları zındıklığın yayılmasında etkili görmüş, Mu'tezile'yi ve Zâhiriyye'den İbn Hazm'ı da şiddetle eleştirmiştir. İbnü'l-Arabî, ayrıca Aristo ve Eflâtun'un felsefî görüşlerine çeşitli tenkitler yöneltmiştir. Onun dikkat çeken itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür : İnsanın tabiatından kaynaklanan bazı zorluklar varsa da duyular ve akıl vasıtasıyla bilgi üretilebilir. Akıl ve duygu gibi birbirine zıt özellikler taşıyan insan bilgi üretmede realiteden hareket etmek suretiyle gerçeğe ulaşabilir. Bilginin imkânı meselesinde akla ve duyulara güvenmeyen sofistlerle duyular küçümseyen Yeni Eflâtuncu felsefî görüşler isabetsizdir. Gazzâlî de dahil olmak üzere Yeni Eflâtunculuk'tan etkilenen Süfiyye'nin iddia ettiği gibi bedenî arzu ve temayüllerden arındırılan kalplerde mükâşefe yoluyla kesin bilgiler meydana gelmez. Bâtinî gruplarla gulât-ı Süfiyye'nin savunduğu bu görüş akli ve nakli de-

lillerden yoksundur, bu konuda hadis olarak ileri sürülen rivayetler de asılsızdır. Takvâ ve amel bilgisini değil bilgi takvâ ve amelî meydana getirir. İnsan, doğuştan sahip olduğu apaçık bilgileri kullanarak ve ayrıca akıl yürüterek nazarî bilgiler üretebilir. Fakat bu sonuç tabii bir istidatla meydana gelmeyip akıl yürüten insanda Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir (Ammâr Tâlibî, II, 14-23, 31-32, 43, 51-57). Vahiy yoluyla gelen bilgiler, aklın çözmekte güçlük çektiği mümkünler çerçevesindeki problemleri aydınlatır. Doğru bilginin ancak mâsum bir imamdan öğrenilebileceğini iddia eden Şii gruplarından İsmâiliyye ve Ta'limiyye'nin görüşü İslâm'ın reddettiği hulûl inancına götürür. İslâm filozoflarının benimsediği akıllar teorisi birbirini takip eden bilgi derecelerinden ibaret olup teorinin dayanağını oluşturan on akılla ilgili kavramlar anlamsız ve faydasızdır.

Bilgide olduğu gibi varlıkta da yegâne müessir olan Allah'tır. Tabiatı zorunlu olarak işleyen bir iliyet sistemi yoktur, orada meydana gelen her olay ilâhî müdahale ile gerçekleşir. Nesne ve olayların belli fiilleri meydana getirme özelliği bulunmadığı gibi bağlı kaldıkları sabit kanunlar da mevcut değildir. Küllîlerin hâricî varlığı yoktur, anâsır-ı erbaa teorisi de geçersizdir (a.g.e., II, 162-167, 176-177).

Allah'ın varlığına ait bilgilere O'nun fiilleri vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu fiillerin insana en yakın olanı bizzat kendi bedeninde cereyan edenleridir. Ruh isbât-ı vâcibin en önemli delili olup onu inkâr etmek de mahiyetini kavramak da mümkün değildir; ruhun mevcudiyeti ancak faaliyetleri vasıtasıyla anlaşılabilir. Tabiatı inceleyen her insan tabii olarak Allah'ın varlığını kabul eder, bunun dışında varacağı sonuçlar ise mantıklı olamaz. Tabiatındaki değişiklikler, tezatlar ve çokluklar bunu gösterir. Allah'ın fiilleri varlığının yanı sıra sıfatlarının da delilini teşkil eder; zira bir fiilin gerçekleşebilmesi için sahibinin kâdir, hikmetli olabilmesi için de âlim olması gerekir. Akli istidlâllerin ortaya koyduğu bu sıfatların naslardan da kanıtları mevcuttur. Ancak sem' ve basar gibi sıfatlara sadece naslarla istidlâl edilebilir. Cüveynî'nin bunları akli delillerle kanıtlamaya çalışması isabetli değildir (*Kânûnü't-te'vîl*, s. 125-126). Aristo'nun iddia ettiği gibi ilâhî ilim sadece zâtını değil bütün yaratıkları kapsar. Cüveynî'nin ilâhî ilmi sınırlayıcı ifadeler kullanmasının da bir dayanağı yoktur. Kur'an'da zikredilen haberî sıfatların mânaları kesin olarak bilinme-

dikçe te'vile başvurulmamalı, akla aykırı görünen zâhirî anlamları terkedilip gerçek mânaları ilâhî ilme havale edilmelidir. Konuyla ilgili hadislere gelince bunların bir kısmı sahih değildir, bir kısmı ile de mecazi mânalar kastedilmiştir (Ammâr Tâlibî, II, 291-292, 296-310).

Kazâ ve kader yaratılmışlarla ilâhî sıfatlar arasındaki irtibattan ibarettir. İnsana hayrî şerden ayırma gücü verilmişse de kader herkesi levh-i mahfûzda yazılan akıbetine sevkeder. Kişi fiilinin kâsibi ise de fâilî değildir; çünkü kesb de dahil olmak üzere insana ait fiillerin bütün unsurları Allah tarafından yaratılır. Fiil genel vasfı itibarıyla Allah'a, özel vasfı itibarıyla insana nisbet edilir ve beşerî sorumluluk bu özel vasfı sebebiyle doğar. Kaderi ispat edip bu konudaki tereddütleri gidermek amacıyla tartışmaya girişmekte dinî bakımdan bir sakınca yoktur, bunun aksini belirten rivayetler sahih değildir (a.g.e., II, 186-190). Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Eş'arîler içinde Cebriyye ile benzer görüşü paylaşanlardan birinin İbnü'l-Arabî olduğunu kaydetmiş, Ammâr Tâlibî ise İbnü'l-Arabî'nin cebir görüşünü benimsemiş olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Nübüvveti inkâr etmek Allah'ı gerektiği gibi bilmemek ve O'na inanmamaktan kaynaklanır. Çünkü Allah'a inanan kimse O'nun peygamber göndereceğinden ve insanlığın sahip olduğu üstün değerlerin geçmişte gönderilen peygamberlerce öğretildiğinden şüphe etmez. İnsanlığın sahip bulunduğu bilgi birikiminin büyük ekseriyetini başka bir kaynağa dayandırmak mümkün olmadığına göre bu bilgileri öğretene Allah'tır, aradık vasıta da nübüvvet müessesesidir. İnsanların elinde mevcut olan ilâhî kitaplar bunun açık bir delilidir. Aklın yeterliliğini öne sürerek peygamberliği inkâr edenlerin delilleri geçersizdir; zira temyiz gücüne ve bilgi üretme kabiliyetine rağmen aklın her şeyi bilmesi imkânsızdır. Filozofların hukuk ve ahlâka ilişkin bilgilerinin aslı peygamberlere aittir (a.g.e., II, 231-252). İbnü'l-Arabî'nin kelâmî görüşleri Ammâr Tâlibî tarafından *Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-'Arabî el-kelebiyye* adlı eserde incelenmiştir.

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'e atfedilen bazı rivayetleri metin açısından eleştirip sahih olmadığına hükmetmiş, özellikle haberî sıfatlara ve kadere dair bazı nakillerin hadis olamayacağını söylemiş, ihtiyarî fiiller konusunda cebir görüşüne yaklaşmış, tarih boyunca toplumların sahip bulunduğu bilgilerle kaydettiği geliş-

melerin nübüvvetin ürünü olduğuna dikkat çekmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahḳâmü'l-Kur'ân*, I, 29-30; a.mlf., *Ḳānūnū't-te'vîl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, s. 125-126, 358-360; Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1358/1939, III, 85; Ammâr Tâlibî, *Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-'Arabî el-kelebiyye*, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-vataniyye), I, 142, 205-208; II, 14-23, 31-32, 43, 51-57, 160-167, 176-177, 186-190, 231-252, 291-292, 296-310.

RAMAZAN BIÇER

Hadis İlmindeki Yeri. Hadisle de ilgilenen ve bu konuda önemli eserler veren İbnü'l-Arabî'ye göre sünnetin kaynağı vahiydir (vahy-i gayr-i metlûv). Ona göre Hz. Peygamber'in, evli bir kadınla zina eden bir şahsı cezalandırırken Allah'ın kitabı ile hükmedeceğini söyleyerek ona yüz değnek vurdurması yanında Kur'ân-ı Kerim'de bulunmadığı halde sürgün cezası vermesi (Buhârî, "İ'tişâm", 2; Müslim, "Hüdûd", 25) sünnetin vahiy kaynaklı olduğunun delilidir. Ancak Hz. Resûl-i Ekrem'e yalan isnadını önlemek için her konuda senedi sahih hadisler esas alınmalıdır. İmam Mâlik'in *el-Muvaḫḫa'tı*, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-şahîh*'leri, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'leri esas alınması gereken hadis kitaplarıdır. İbnü'l-Arabî diğer hadis kitaplarını da zaman zaman kullanmış, zayıf hadisi illetini açıklamak amacıyla eserlerine almış, bir hadisin senedinde veya metninde bulunan kusurlar dolayısıyla zayıf olduğunu belirtmiştir. Kur'an tefsirinde de öncelikle hadislere başvurulması gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî *Ahḳâmü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde İmam Mâlik'in *el-Muvaḫḫa'tı*, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'i*, *Kütüb-i Sitte*, Dârekutnî ve Beyhâkî'nin *Sünen*'leri gibi temel hadis kaynaklarından faydalanmış, âyetler tefsir edilirken İsrâiliyat'tan sakınılması gerektiğini söylemiştir. Haber-i vâhidle ilgili müstakil bir eser yazdığı kaydedilen İbnü'l-Arabî (Saîd Ar'âb, s. 142), sahih olmak şartıyla haber-i vâhidin dinî ve dünyevî bütün konularda delil olabileceği, bu hususta sahâbenin icmâi bulunduğu ve haber-i vâhidle amel etmeyi bid'at fırkalarının reddettiği görüşündedir.

İbnü'l-Arabî, İmam Mâlik'in *el-Muvaḫḫa'tı*'nı *Kitâbü'l-Ḳabes fi şerhi Muvaḫḫa'tı* *Mâlik b. Enes*, Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-şahîh*'lerini *Kitâbü'n-Neyyireyn fi şerhi's-Şahîhayn* (*Şerhu's-Şahîhayn* diye de anılan bu eseri daha sonra ihtisar etmiştir), Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-*

şahîh'ini *'Ârizatü'l-aḫvezi fi şerhi't-Tirmizî* adlı eserleriyle şerhetmiş, bu çalışmalarını sırasında "keşf ve izâh", "tafsîl", "istilhâk", "fer", "tahkik", "tekmiye", "terkîb", "nükte", "tefrî", "tenbîh" gibi daha sonraki şerhlerde pek rastlanmayan başlıklar kullanmıştır. Râviler hakkında bilgi vermiş, bazı garîb kelimeleri açıklamış, fikhî hükümleri belirtmiş ve birbirine zıt gibi görünen bazı hadislerde çelişki bulunmadığını göstermiştir. Müellif tercihlerinde Mâlikî mezhebinin görüşlerini esas almış, diğer mezheplerin görüşlerini tartışmış, zaman zaman kendi tercihini de belirtmiştir. İbnü'l-Arabî, Zâhirî mezhebine mensup bazı kimselerin *el-Muvaḫḫa'ta*'ya yönelik tenkitlerini cevaplandırmak amacıyla *Kitâbü'l-Mesâlik ilâ Muvaḫḫa'ti Mâlik*'i yazmış, sahih olduğu halde sahih hadisleri derleyen kitaplarda yer almayan rivayetleri bir araya getirmek amacıyla da *Şarîhu's-şahîh* adlı eserini kaleme almıştır.

İbnü'l-Arabî'nin bazı garîb rivayetleri sebebiyle tenkit edildiği söylenmektedir (Kâdî İyâz, s. 68). Zehebî ise onun hâfız seviyesinde bir hadis otoritesi olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer el-Askalânî'nin İbnü'l-Arabî'yi zayıf olarak nitelediği şekilde James Robson'un verdiği bilgi (*EI*² [İng.], III, 707) yanlış anlamaktan kaynaklanmıştır. Zira İbn Hacer'in zayıf olarak nitelediği Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî, Dârekutnî'nin kendisinden rivayette bulunduğu başka bir kişidir (İbn Hacer, V, 234). İbnü'l-Arabî'nin hadislerin sıhhati ve râvilerin güvenilirliği hususunda verdiği bilgiler onun hadis ilimlerini iyi bilen bir muhaddis olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İ'tişâm", 2; Müslim, "Hüdûd", 25; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahḳâmü'l-Kur'ân*, II, 579, 586, 816; III, 1584; IV, 1714-1715; a.mlf., *el-'Avâşim*, Beyrut 1985, s. 190; a.mlf., *'Ârizatü'l-aḫvezi*, Kahire 1350-52, I, 6, 28, 261; III, 245; VI, 4, 51, 78; VIII, 265; XII, 265; a.mlf., *Ḳānūnū't-te'vîl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, s. 366; a.mlf., *Kitâbü'l-Ḳabes fi şerhi Muvaḫḫa'ti Mâlik b. Enes* (nşr. Muhammed Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, I, 75-85; Kâdî İyâz, *el-Ġunye* (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 68; Zehebî, *A'elâmü'n-nübelâ*, XX, 197-203; a.mlf., *Tezkiretül-huffâz*, IV, 1294-1298; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 234; Saîd Ar'âb, *Ma'a'l-Kâdî Ebî Bekir b. el-'Arabî*, Beyrut 1407/1987, s. 135-143; Mustafa İbrâhim el-Meşînî, *İbnü'l-Arabî el-Mâlikî el-İşbilî ve tefsiruhü Ahḳâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1411/1991, s. 67, 109-123, 270-273; Ammâr Tâlibî, *Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-'Arabî el-kelebiyye*, Cezayir, ts. (eş-Şirketü'l-vataniyye), I, 71, 262; II, 190; J. Robson, "İbn al-'Arabî", *EI*² (İng.), III, 707; İsmail L. Çakan, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 131.

AHMET YÜCEL

İBNÜ'L-A'RÂBÎ, Ebû Saîd (أبو سعيد ابن الأعرابي)

Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed
b. Ziyâd el-Basrî
(ö. 341/952)

İlk sûfi müelliflerden,
muhaddis.

Basra'da doğdu. Bağdat'a giderek fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul oldu. Burada Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekki, Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî ile tanışması onu tasavvufî konulara yöneltti. Hadis âlimlerine göre sika bir râvi kabul edilen İbnü'l-A'râbî'nin rivayet ettiği hadislerin bir kısmı Sülemî'nin *Tabakât*'i ile Ebû Nuaym'ın *Hilyetül-evliyâ'* adlı eserinde yer almaktadır. Hayatının son yıllarını Mekke'de geçiren ve "şeyhü'l-Harem" unvanıyla tanınan İbnü'l-A'râbî burada vefat etti.

Tasavvufu, "Fuzûlî işleri terketmektir" şeklinde tarif eden İbnü'l-A'râbî (Sülemî, s. 428), tasavvufa uzak bir âlim kadar hadisle ilgili yeterli bilgileri elde edememiş olan sûfinin de doğru yolu bulamayacağı kanaatindeydi. Ona göre sahâbe döneminde kullanılmayıp daha sonra sûfiler arasında yaygınlık kazanan sekr, sahv, fenâ, seyrü sülûk gibi terimler yerine Kitap ve Sünnet'te bulunan takvâ, cihad, huşû, tevazu gibi terimler kullanılmalıdır. Münâvî'nin, "Müridleri terbiye etme konusunda kendine has bir metodu vardı" şeklindeki ifadesi (*el-Kevâkib*, I, 11) bu konuyla ilgili olmalıdır. Tevhid anlayışını, "Yakınlık bahis konusu olduğu sürece mesafe vardır, halbuki tasavvuf ikilik değil birlik" sözünü ifade eden İbnü'l-A'râbî (Herevî, s. 492) zühdü "zarurî olanı almak", rızâyı "itirazı terketmek", mârifeti ise "cehli itiraf etmek" şeklinde tarif eder. Ona göre ilim çeşitli vasıtalarla, hakikat ise yalnız mükâşefe ile elde edilebilir.

İbnü'l-A'râbî'nin sonraki tasavvuf klasiklerine kaynak olan eserlerinin çoğu günümüze ulaşmıştır. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'* adlı eserinde vecd konusunu anlatırken İbnü'l-A'râbî'ye dayanmış ve onun *Kitâbü'l-Vecd*'ini özetlemiştir. İbnü'l-A'râbî'yi tanıtırken, "Meşhur eserleri vardır" ifadesini kullanan Ebû Nuaym (*Hilye*, X, 375), onun zâhidlerin hayatı ve menkıbeleri hakkında yazılmış ilk kitap olan *Tabakâtü'n-nüssâk* adlı eserinden (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1108) geniş ölçüde istifade etmiştir. İbnü'l-A'râbî'nin *Kitâbü'z-Zühd*, *Risâle fi'l-mevâ'iz* ve *l-fe-*

vâ'id (Brockelmann, I, 358), *Kitâbü Rü'yeyillâhi tebareke ve te'âlâ*, *Kitâbü'l-Mu'cem fi'l-hadîs*'i (Sezgin, I, 661) günümüze ulaşan başlıca eserleridir. Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Târîhu'l-Başra*, *el-Cem'* ve *t-tefrîk*, *Kitâbü'l-Veşâyâ*. Onun ayrıca, Mekke'de görüştüğü Endülüslü filozof İbn Meserre'nin fikirlerini reddetmek için bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma'*, s. 376-389; İbnü'l-Faradî, *Târîhu'ülemâ'l-Endelüs*, Kahire 1966, II, 40; Sülemî, *Tabakât*, s. 427-430; Ebû Nuaym, *Hilye*, X, 375-376; Herevî, *Tabakât*, s. 492; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 371; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 407-412; a.m.f., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 852-853; a.m.f., *el-İber*, II, 252; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 45, 306; İbnü'l-Mülakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ'*, s. 77-78; Câmî, *Nefehât*, s. 221; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 11; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1108; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 354-355; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 358; *İzâhu'l-meknûn*, I, 367; II, 320, 349; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 62; Sezgin, *GAS*, I, 660-661; Elûzâd Muhammed, "el-Melâhimü'l-âmmeli-şahşiyeti İbn Meserre ve ârâ'ih", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ülûmü'l-insâniyye bi-Fâs*, sy. 6, Dârülbeyzâ 1982-83, s. 43-44.

ETHEM ÇEBECİOĞLU

İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin

(محي الدين ابن العربي)

Muhyiddin Muhammed
b. Alî b. Muhammed
el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî
(ö. 638/1240)

Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde
büyük etkileri bulunan
sûfi müellif.

17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülü's'ün güneydoğusundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Eserlerinde yeri geldikçe ailesi, yakınları, hocaları, yaşadığı yerler ve tanımış olduğu şahsiyetler hakkında bilgiler vermekte olup hakkında bilinenler geniş ölçüde bunlara dayanmaktadır. Babası Ali b. Muhammed, Abbâsî Halifesi Müstencid-Bilâh'ın kumandanı ve yöre valisi Muhammed b. Sa'd İbn Merdenîş'in hürmet ettiği bir kişiydi, aynı zamanda filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşuydu. İbnü'l-Arabî babasının çok Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan takvâ sahibi bir zat olduğunu, Nûr isimli annesinin ise ensar soyundan geldiğini, Fâtıma bintü'l-Mü-sennâ adlı bir kadın velînin sohbetlerine katıldığını söyler. Amcası Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî ve da-

yarları Ebû Müslim el-Havlânî ile Yahyâ b. Yâgân da devrin önemli sûfi ve siyasi şahsiyetleri içerisinde adları geçen kimselerdir. İbnü'l-Arabî'nin yetişmesinde bu kişilerin tesirleri olduğu yine kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır (*el-Fütûhât*, I, 185). İbnü'l-Arabî soylu bir Arap sülâlesinden geldiğini (*Divân*, s. 47), ceddinin Benî Tay kabilesine mensup bulunduğunu ve meşhur sûfi Hâtim et-Tâî'nin de büyük dedelerinden biri olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini takdir edenler onun tasavvufu otorite oluşunu kendisine "Şeyhü'l-Ekber", dinî ilimlerde müceddid oluşunu da "Muhyiddin" lakaplarını vererek ifade etmek istemişlerdir. Mâlikî kadısı ve kelâm âlimi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148) ayırt edilebilmesi için bazı kaynaklarda adı İbn Arabî şeklinde de yazılmıştır. Ancak kendi adını birçok yerde (*el-Fütûhât*, I, 267; III, 339, 431; IV, 457, 553; *Divân*, s. 57) Muhammed İbnü'l-Arabî olarak kaydettiğinden bu şeklin tercih edilmesi daha doğrudur.

İbnü'l-Arabî'nin doğduğu dönemde Mürsiye, Muvahhidler'in idaresi altında bulunmakta ve kumandan İbn Merdenîş tarafından yönetilmekteydi. İbnü'l-Arabî sekiz yaşına gelinceye kadar bu şehirde ikamet eden ailesi, bir süre sonra Endülü's'ün o sıradaki başşehri olan İşbiliye'ye (Sevilla) göç etti. Bölgenin yeni emîri Ebû Ya'kûb el-Muvahhidî kültüre önem veren bir devlet adamıydı; felsefe, tıp, astroloji ve edebiyata da özel bir ilgisi vardı. Etrafına İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Zühr gibi meşhur ilim ve fikir erbabını toplamış; pek çok şair, müzikşinas, âlim ve filozofu da bir araya getirmişti. İbnü'l-Arabî, İşbiliye'de böyle bir kültür ortamında bulduğu çağlarında bir mânevî işaretle inzivâyâ çekilip kendi iç âlemindeki hazineleri ortaya çıkarmaya karar verdiğini, bazan on dört ay kadar süren bu halvet ve riyâzetlerin neticesinde mârifet kapılarının kendisine yavaş yavaş açılmaya başladığını söyler (*el-Fütûhât*, I, 616).

Bu sıralarda henüz on beş-on altı yaşlarında bulunan İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiş, İbn Rüşd bu gençle tanışmak için babasından görüşme talebinde bulunmuştu. İbnü'l-Arabî, felsefî bakış açısıyla tasavvufî bakış açısının mukayesesi bakımından önemli semboller içeren bu görüşmede filozofun kendisine, "Senin keşif ve feyz-i ilâhîde bulduğun şey mantığın (nazar) bize verdiği şey midir?" diye sorduğunu, ona hem "evet" hem "hayır" diye cevap verdiğini, "Bu

'evet' ve 'hayır' arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar" deyince İbn Rüşd'ün benzinin sarardığını, titremeye başladığını, birden sanki elli yaş yaşlandığını söyler ve bu görüşmenin sonunda İbn Rüşd'ün, herhangi bir eğitim ve öğrenim görmeden bilgisiz olarak halvete girip de böyle bir bilgiyle oradan çıkan birini kendisine tanıttığı için Allah'a şükrettikten sonra, "Zira artık bu gibi hallerin erbabı kalmadı, biz hiç görmedik" dediğini, kendisinin de, "Allah'a hamdolsun ki işte biz bu zamanda bunlardan biriyiz" diye karşılık verdiğini kaydeder (*el-Fütûhât* [nşr.], II, 372-373).

İbnü'l-Arabî, ilk Kur'an derslerini "ehl-i tarîk" olduğunu bildiği komşuları Ebû Abdullah el-Hayyât adlı bir kişiden aldı. İlk halvetlerinden birinde gerçekleştiğini söylediği mânevî görüşmesinde Hz. Peygamber'in kendisine yönelttiği, "Bana sınımsız tutun kurtulursun" şeklindeki buyruğunu hadisleri zâhiren de tahsil etme mânâsında anlayarak uzun bir süre hadis ilmiyle meşgul oldu. İbnü'l-Arabî, etrafındaki ilim erbabının kendisini o dönemde hayli revaç bulmaya başlayan re'y kitaplarına teşvik ettiğini, ancak almış olduğu mânevî işaretten dolayı bu teşviklerin sonuçsuz kaldığını söyler (*Kitâbü'l-Mübeşşirât*, s. 90). Âlet ilimlerinin sūfî olmayan kimselerden de alınabileceği görüşünde olduğundan İbn Hubeyş, İbn Ât, İbn Bakî ve İbn Vâcib gibi hadisçilerden hadis okudu. On sekiz yaşında iken Lahmî'den kırâat-i seb'a, aşere ve takrîb öğrenimi gördü. Lahmî'den ayrıca İbn Şüreyh'in *el-Kâfî*'sini, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyfî'den de bazı hadis kitaplarının yanı sıra İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'sinin şerhi olan *er-Ravzü'l-ünûf* isimli kitabını okudu. Kadî İbn Zerkûn'un derslerine uzun bir süre devam edip icâzet aldı (kendisi, bütün hocalarının ve okuduğu kitapların listesini *el-İcâze* adlı eserinin başında saymıştır [s. 23-32]). Bu suretle zâhîrî ilimlerde yeterli derecede eğitim aldıktan sonra mânevî ilimlerde derinleşmek üzere halvet ve murakabeye daha fazla yönelen İbnü'l-Arabî, 580 (1184) yılında seyrü sülûkünün henüz başında iken bazı tasavvufî makamlara ulaştı (*el-Fütûhât*, II, 425). Başlangıçta kendisine dertlerini açacağı hiçbir rehberi olmadığını söyleyen İbnü'l-Arabî sonraları gerek zâhîr gerekse bâtın ehli birçok üstattan istifade etmiş; büyük bir kadirşinaslık örneği olarak kendilerinden faydalandığı 300'ü aşkın kişinin mânevî hallerine ve hikmetli sözlerine yeri geldikçe *el-Fütû-*

hât, *Kitâbü'l-Kuṭb*, *Dürretü'l-tâhîre* ve *Rûhu'l-ḳuds* gibi eserlerinde isimlerini de vererek temas etmiştir. İlk müşdidinin adını Ebü'l-Abbas el-Uryebî olarak verir. Gerçek tahkik yoluna intisabının yine bu yıllarda Hızır ile ilk karşılaşım ondan hırka giymesinden sonra gerçekleştiğini söyler (*a.g.e.*, I, 186).

Yirmi altı yaşında iken Cezîretülhadrâ (Algeciras), Sebte (Ceuta), Fas ve Tilimsân yoluyla Tunus'a giden İbnü'l-Arabî bir süre burada kalarak aralarında, daha sonra *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi kendisine ithaf edeceği Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî'nin de bulunduğu sūfîlerle görüştü. İki yıl sonra tekrar İşbîliye'ye döndü. Birkaç defa gittiği Fas'ta dört yıl kadar kaldı. Burada da pek çok sūfî ile tanıştı. Kendisine yaklaşık yirmi üç yıl arkadaşlık ve yoldaşlık edecek olan Abdullah Bedr el-Habeşî ile burada karşılaştı. Fas'tan ayrıldıktan sonra Gırnata ve Kurtuba'ya geçti. Bu onun doğup büyüdüğü Avrupa kıtasındaki son ikameti oldu. Merakeş'te iken aldığını söylediği mânevî bir işaretle 596'da (1200) Doğu'ya doğru yola çıktı. Mekke'ye kadar gidip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya döndü. Gayesi sūfî Ebû Medyen'in ikamet ettiği Bicâye (Bougie) şehrine gidip kendisiyle görüşmekti. Ancak Ebû Medyen bir süre önce (594/1198) vefat etmiş olduğundan görüşmek mümkün olmadı. Bununla beraber Ebû Medyen'in ruhanîyetinden hayatı boyunca istifade ettiğini sık sık belirtmiştir. İbnü'l-Arabî 597'de (1201) Tunus'a giderek Abdülazîz el-Mehdevî ile buluştu. Aynı yıl hacca gitmek üzere Tunus'tan ayrıldı. Önce Mısır'a, oradan Kudüs'e geçti. Kudüs'ten yaya olarak Mekke'ye doğru yola çıktı. Hafîl kasabasına uğrayarak Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaret etti. Oradaki ikameti esnasında İbrâhim Camii'nin imamı Zâhir el-İsfahânî'den Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerini okudu. Medine'de Peygamber'in kabrini ziyaret edip (Zilhicce 598 / Eylül 1202) Mekke'ye ulaştı. Mekke'de ders halkalarına devam etti, Harem-i şerif'te tavafı meşgul oldu, bunun dışındaki zamanını murakabeyle geçirdi, Hz. Abbas soyundan Şerîf Cemâleddin Efendi'den Hâce Abdullah-ı Herevî'nin *Derecâtü't-tâ'ibîn* adlı kitabını okudu. Sâlih bir zat olduğunu söylediği İbn Hâlid es-Sadeî et-Tilimsânî'ye Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'ini okuttu (*el-Fütûhât*, IV, 13; *el-Emrû'l-muḳkem*, s. 224). Bu arada Kâbe'yi muhatap olarak yazdığı mektupları *Tâcû'r-resâ'il* adlı kitabında topladı. Yirmi üç yılda tamamlanan *el-Fütûhâtü'l-Mek-*

kiyye ilk defa burada kendisine ilham edilmeye başlandı. İbnü'l-Arabî, bu kitapta yazdıklarının hepsinin ya Kâbe'yi tavaf ederken veya murakabe için Harem-i şerif'te oturduğu esnada Allah'ın kendisine açmış olduğu şeyler olduğunu (*el-Fütûhât*, I, 10) ve ilk önce kendisine bunların okutulduğunu (*a.g.e.*, I, 239), ardından "rabbânî ilkâ ve ilâhî imlâ" ile satıra geçirildiğini söyler (*a.g.e.*, II, 456; III, 504).

İbnü'l-Arabî, Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra bir hac kafilesine katılarak Bağdat'a gitti (601/1204). Burada on iki gün kadar ikamet edip Musul'a geçti ve Musul'da üstadım dediği Hanefî ulemâsından Ahmed el-Mevsilî el-Mukrî'nin yanı sıra Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Feth ve Ali b. Abdullah b. Câmî gibi âlimlerle sohbetlerde bulundu. İbnü'l-Arabî Musul'un dışında, Muklâ denilen yerdeki bir bahçede yaşayan bu sonuncu zatın Hızır'dan hırka giydiğini, daha sonra aldığı bir işaret üzerine bu hırkayı aynı yerde kendisine giydirdiğini söyler (*a.g.e.*, I, 187). Musul'da bir yıl kadar kalan İbnü'l-Arabî, ibadetlerin sırlarına dair *et-Tenez-zülâtü'l-Mevşiliyye* adlı eserini burada kaleme aldı. Ertesi yıl (Zilkade 602 / Haziran 1202) Urfa, Diyarbekir, Sivas üzerinden Malatya'ya geldi. Bağdat'tan bu yana Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ve Harranlı Ebü'l-Ganâim'in âzâtlı kölesi Abdullah Bedr el-Habeşî de kendisine refakat etmekteydi. Bu sırada ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyâseddin Keyhusrev eski dostu Mecdüddin İshak'ı Konya'ya çağırınca İbnü'l-Arabî de onunla beraber Konya'ya gitti. Mecdüddin, hükümdarın oğlu Keykâvus'a hoca tayin edilerek tekrar Malatya'ya gönderilirken İbnü'l-Arabî bir müddet daha Konya'da kaldı, bu arada Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüştü. Daha sonra Halep, Kudüs, Mısır yoluyla Mekke'ye gitti. Buradan yine Bağdat'a, ardından Konya'ya döndü. Miguel Asin Palacios, onun 612'de (1215) Konya'ya gelmesinin tek sebebinin sultanı hıristiyanlara karşı kıskırtmak olduğunu ileri sürer. İbnü'l-Arabî, Halep ve Sivas'a yaptığı seyahatlerden sonra 615'te (1218) Malatya'ya yerleşti. Dostu Mecdüddin İshak vefat edince vasiyeti üzerine dul kalan hanımıyla evlendi. Oğlu Sa'deddin Muhammed büyük ihtimalle burada dünyaya geldi.

İbnü'l-Arabî bu yıllarda mânevî evlâdi olarak gördüğü (*Muḳâdaratü'l-ibrâr*, II, 260) Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a hıristiyanlara karşı tâvizkâr davranıldığı için bir mektup yazarak savaşa on-

ları zimmi hükmü altına almasını tavsiye etti ve kâfirlerin en şiddetlisi dediği Haçlılar'ın ele geçirdiği beldelerden -bu belde Kudüs bile olsa- müslümanların derhal hicret etmesi gerektiğini söyledi (*el-Fütûhât*, IV, 460). Onun bu mektubunun daha önce sultanın yazdığı bir mektuba cevap olduğu anlaşılmaktadır (*a.g.e.*, II, 260-261; IV, 547). İbnü'l-Arabî, Sivas'ta iken de Keykâvus'un Antakya'da Franklar'a karşı cihad ilân edeceğini ve şehri kuşatıp muzaffer olacağını rüyasında görmüş, bunu bir şiirle sultana Malatya'dan bildirmişti (*a.g.e.*, II, 241). İbnü'l-Arabî'nin devlet adamlarıyla ilişkileri sadece Selçuklu sultanlarıyla sınırlı kalmamış, Eyyûbîler'in Halep emîri el-Melikü'l-Zâhir ve Dimaşk emîri el-Melikü'l-Âdil ile de münasebetlerini sürdürmüştür.

Dimaşk'a yerleştikten sonra kendisine vâki olan mübeşşiratta, Hz. Peygamber'in elinde bir kitapla zuhur ederek, "Bu elimdeki, hikmetlerin yuvalarını (fusûsü'l-hikem) gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla" dediğini nakleden İbnü'l-Arabî, bu işaret üzerine *Fuşûşü'l-hikem*'i 627 (1230) yılında burada telif etti. Daha sonra zamanının büyük bir kısmını *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi gözden geçirmeye ve yeniden yazmaya ayırdı. İlk nüsha üzerine birçok ilâve ve tashih ihtiva eden bu ikinci nüshayı vefatından bir yıl kadar önce tamamladı. Ölümünden yirmi gün önce talebesi Sadreddin Konevî ve İbn Sevdekin'in *Kitâbü'l-İsfâr*'ını kendisine kıraat ettikleri bilinmektedir.

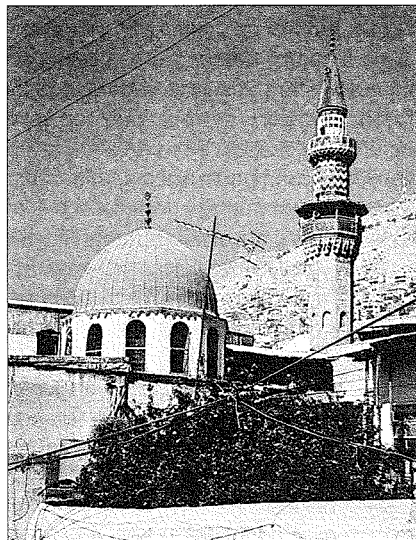
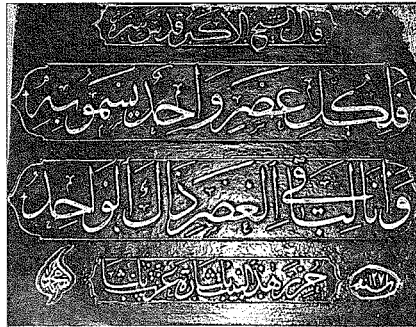
22 Rebülâhîr 638 (10 Kasım 1240) tarihinde Dimaşk'ta Beni Zekî'lerin mâlikânesinde vefat eden İbnü'l-Arabî, Kâsiyûn dağı eteğindeki Sâlihiye semtinde bulunan Kadî Muhyiddin İbnü'z-Zekî ailesinin kabristanına defnedildi. Daha sonra iki oğlunun da gömüldüğü bu yer sonraki devirlerde Şam bölgesinde yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvuf karşıtı akımların oluşturduğu aleyhte propagandalar neticesinde bakımsız kalarak unutulmaya yüz tuttu. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak onun kabrinin yerini tesbit ettirerek üzerine bir türbe, yanına da bir cami ve bir tekke yaptırmıştır. II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilen türbe bugün de şeyhi sevenlerce ziyaret edilmektedir. Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî'nin naklettiği meşhur bir rivayete göre İbnü'l-Arabî, kabrinin harap olacağını ve Yavuz Sultan Selim tarafından ihya edileceğini, "Sîn (Selim) Şin'e (Şam) girince Muhyid-

din'in kabri ortaya çıkar" şeklindeki ruhumuzlu ifadesiyle önceden bildirmiştir (*el-Kibrîtü'l-aḥmer*, I, 188)..

İbnü'l-Arabî, ilk evliliğini memleketinin ileri gelen şahsiyetlerinden Abdûn el-Bicâî'nin kızı ile İşbiliye'de iken yaptı. İkinci defa Mekke'de Haremeyn Emîri Yûnus b. Yûsuf'un kızı ile evlendi. Bu evliliğinden Muhammed İmâdüddin adındaki oğlu oldu. Üçüncü evliliğini Malatya'da Sadreddin Konevî'nin dul annesiyle yaptı. Dördüncü olarak Dimaşk Mâlikî kadısı Zevâvî'nin kızıyla evlendiği kaydedilmektedir. İkinci oğlu Muhammed Sa'deddin'in Malatya'da doğduğunu bildiren kaynaklar esas alındığında onun üçüncü evlilikten olduğu kabul edilir. Bu durumda Muhammed Sa'deddin, Sadreddin Konevî'nin üvey kardeşidir.

Üslûbu. İbnü'l-Arabî eserlerini herhangi bir müellif gibi düşünüp taşınarak yazmadığını, bu eserlerde yer alan bilgilerin zihinsel ürünler olmaktan ziyade birer

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin türbesi ve türbenin girişinde bulunan Sâmî Efendi hattıyla bir kitâbe - Şam / Suriye



"ilâhî imlâ" olduğunu özellikle vurgular (*el-Fütûhât*, I, 59). Bu tür bir biliş tarzıyla sahip olunan bilgileri yazıya geçirirken yaşadıklarını bir doğum sancısına benzetir ve bütün eserlerinin, ya Allah'tan gelen mevâridin kalbini yaracak ve ciğerlerini parçalayacak hale geldiğinde daha fazla dayanamayıp bunlardan zaptedebildiklerini kaydetmek suretiyle veya hakikatin doğrudan doğruya mükâşefesiyle yahut da bizzat Allah'ın emriyle imkân dairesine geldiğini söyler (*a.g.e.*, III, 477). Rûhullemîn (Cebrâil, bk. eş-Şuarâ 26/193) kalbinin üzerine indiğinde beşerî terkinin dağıldığını, kendisine zan, tahmin ve şüpheden arınmış bilgiler verdiğini belirtir (*et-Tenezzülâtü'l-Mevşiliyye*, s. 7). Hatta bu sebeple kitaplarında yer yer düzensizliklerin göze çarpabileceğini, ancak bunların kendi iradesiyle olmadığını da vurgular. Nitekim *el-Fütûhât*'ın usulden bahseden 88. bölümünün mantıkî olarak şimdi bulunduğu yerden daha önce gelmesi gerektiğini, ancak tıpkı Bakara sûresinden talâk, iddet ve nikâhla ilgili âyetlerin orta yerinde, "Namazlarınızı ve orta namazı muhafaza ediniz" (*el-Bakara* 2/ 238) âyetinin gelmesi gibi bunun da kendi iradesi dışında bu şekilde yerleştirildiğini belirtir (*el-Fütûhât*, I, 59-60; II, 163). Henry Corbin, bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki üslûbun filozofların tuttuğu Aristocu mantıkî teselsül yolunu değil Stoacılar'ın üslûbunu andırdığını söyler. Ciltler tutan eserleri bulunan müellifin müsvedde yapma âdeti olmadığını ve bütün yazılarını kendisine geldiği gibi kaleme aldığını söylemesi de ilginçtir (*a.g.e.*, IV, 611).

Eserlerinin şekli özelliklerinin yanı sıra muhtevaları konusuna da temas eden İbnü'l-Arabî, verdiği bilgileri bazı kişilerin söz ve görüşlerinden veya kitaplardan aktarmadığını söylemiştir. Kendisinin başkasına ait sözleri tekrarlayanlardan, bir başka eseri veya herhangi bir müellifin yolunu izleyenlerden, filozofların veya benzeri düşünürlerin sözlerini ve görüşlerini nakledip duranlardan olmadığını, kitaplarının sadece Hakk'ın kendisine keşif yoluyla verdiği ve imlâ ettirdiği şeyleri içerdiğini (*a.g.e.*, I, 64; II, 432, 479), sahip olduğu ilmin vecd sultanının veya vücutta fânî olma halinin kendisinde galebe ettiği kalbinde tecelli eden şeylerden ibaret olduğunu ileri sürer (*Kitâbü'l-Mesâ'il*, s. 6). Elde ettiği mârifete dair fenerleri velî kullarına da öğretmesini Allah'ın kendisinden istediğini belirten İbnü'l-Arabî bu iş için lisanına aktığı bilgilerden

dolayı Allah'a hamdeder. Önceleri bunları yazmak gibi bir niyeti olmadığını, insanlara nasihat etme emrini almasıyla beraber içinde bu yönde bir gayret ve şevk uyandığını, bunu da sadece Allah'ın izniyle yapabildiğini söyler; ancak sahip olduğu bütün bilgileri açıklamadığını, kendisine verilen izin kadar konuştuğunu belirtir (*el-Fütûhât* [nşr.], I, 72, 264-265). Onun kendisine gelen vâridâtı ya çok süratli bir şekilde bizzat kaleme aldığı veya yanındakilere yazdırdığı bildirilir. Nitekim kendisi *Mevâkı'u'n-nücûm* adlı oldukça hacimli (300 sayfa) eserini on bir günde, *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye*'yi dört günden daha az bir sürede, *et-Tenezzülâtü'l-Mevşiliyye*'yi birkaç gün içerisinde, *el-Celâl ve'l-cemâl*'i bir günde, *Kitâbü'l-Hüve*'yi bir sabah vaktinde, *el-Şasemü'l-ilâhî*'yi bir saatte yazdığını söyler. İbnü'l-Arabî, bütün eserlerinde mârifetullahi ilimler dairesinin merkezine almış ve bu noktadan hareketle hakikate dair ilimlerin (ilm-i hakîk) çeşitli konularına açıklamalar getirmiştir. Tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, ilm-i havâs gibi çok geniş bir alanda yazmış olduğu yüzlerce eserinin hareket noktası hep "mârifetullah"tır.

İbnü'l-Arabî şiire de bu açıdan bakmıştır. Ona göre şiir şaire Zühre feleğinin ve Yûsuf peygamberin bir hediyesidir. Âlem-i hayâl ile şiirsel tahayyül arasında irtibat vardır. Bir gün uyanıklık (yakaza) halinde iken bir meleğin kendisine bir parça beyaz nur getirdiğini, bunun ne olduğunu sorduğunda meleğin Şuarâ sûresi olduğunu söylediğini anlatan İbnü'l-Arabî divanını bu olaydan sonra oluşturmuştur. Onun bazı remzî ve mecâzî (sembolik) konularda şiiri tercih ettiği, söz bu konulara gelince ifadesini derhal nesirden nazma çevirdiği göze çarpmaktadır. *el-Fütûhât* bölümlerinin başında yer alan şiir parçalarına dikkat edilmesi gerektiğini, zira bunların o bölümde anlatılmak istediği ilimlere işaret ettiğini, hatta bu şiirlerin o bölümde yer alan açıklamalarda bulunmayan bazı şeyleri ihtiva ettiğini söyler (*el-Fütûhât*, IV, 31-32). *el-Fütûhât*'ta İbnü'l-Arabî'ye ait 1428 parça şiir bulunmaktadır. Bunların beyit sayısı 7102 olup bu sayı divandaki beyit sayısının birkaç katıdır. Ona göre şiir bir icmal, remiz, lugaz ve tevriye sanâtidir. Fakat kendisi, "Biz bir şeyi remzederiz, lugazlaştırırız ... ama bizim bundan kastımız bir başka şeydir" (a.g.e., I, 61); "Bizim şiirlerimiz ister sevgiliyle hasbihal ile başlasın, ister bir methiye olsun ve isterse de kadın isimleri ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız

isimleriyle dolu olsun, hepsi de bütün bu sûretler altındaki maârif-i ilâhiyyeden ibarettir" diyerek (a.g.e., III, 622) bu sanatların birer araç olduğuna işaret eder. *Tercümânü'l-eşvâk* adlı manzum eserinde rabbânî mârifetleri, ilâhî nurları, kalbî ilimleri ve şeriâtin hükümlerini cismanî aşk temaları kullanarak anlatma yoluna gittiğini, zira bu tür izahların bazı nefislerin daha çok dikkatini çektiğini söyler (*Zehâîr ve'l-'alâk*, s. 5). Mekke'de iken İsfahanlı âlim Mekînüddin'in Nizâm ismindeki kızının adını kullanarak yazdığı *Tercümânü'l-eşvâk*'taki şiirler, zâhir ehli tarafından ikisi arasında bir gönül ilişkisi olduğu şeklinde yorumlanınca bu şiirlere bir şerh yazarak meselenin iç yüzünün onların zannettiği gibi olmadığını ve maksadının sadece ilâhî aşkı anlatmak için Nizâm'ı bir sembol olarak kullanmaktan ibaret olduğunu, bunu onun da babasının da bildiğini söylemiştir (a.g.e., s. 2). İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri özlü ve yoğunur. Bununla birlikte otuz yedi ciltlik *el-Fütûhât* için, "Bu kitaptan maksat elden geldiği kadar veciz ifade ve hulâsadır" demesi hayli anlamlıdır. Öte yandan dile getirdiği konulara dair cümleler arasında mertebelerin değişmesine bağlı olarak yer yer tezatlı durumlar da ortaya çıkar. Bu paradoksal ifadeler bu tür literatürün yapısal özelliklerindedir. Meselâ, "İlim aynı zamanda cehâlet demektir" (*el-Fütûhât*, I, 728); "Vücûd adem olarak idrak edilebilir" (a.g.e., III, 362); "Hürriyet köleliktir" (*el-F'âm*, s. 8); "Doğru irşad hem yakınlaştırmak hem de uzaklaştırmak demektir" (*el-Fütûhât* [nşr.], IV, 262); "Sen O değilsin; belki sen O'sun" (*Fuşûş*, s. 91) gibi ifadeler ancak onun düşünce sistemi bağlamında anlaşılabilir.

Genel Düşünce Tarihine Yönelik Görüşleri. İbnü'l-Arabî kendi görüşlerini anlatırken zaman zaman bu konulara dair diğer görüşlere eleştiri ve yorumlar getirmiştir. Ona göre her din, mezhep veya düşünür hakikatten bazı parçalara sahip olabilir; ancak bunlar aslî anlamlarından kaymış, ilk konulduğu yerlerden başka yerlere gitmiş durumda bulunabilir. Bu parçaları yeniden ait oldukları yerlere oturtmak için orijinal bir metafizik şablona sahip olmak gerekir. Bu da ancak keşif ilimleriyle olabilir. İbnü'l-Arabî ulûhiyyet konusunda keşif ehlinin bütün din, mezhep, mektep ve kültürler, hatta bu konuda söylenmiş bütün sözler hakkında umumi görüşleri olduğunu, bu hususta onlara bir şeyin saklı kalamayacağını söyler (*el-Fütûhât*, III, 398). Bütün insanlığın ortak mi-

rası olan bazı görüşlere de yer vermekle birlikte İbnü'l-Arabî bunları ya keşfi bilgi açısından tefsirini yapmak, yanlış bularak eleştirmek veya esas vaz edilmiş olduğu yerden kaydırıldığı için yanlış yerde kullanılan bir sözün doğru mânâsının ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için nakleder. Meselâ âlemin yapı taşlarını izah ederken dört rûknün (erkân-ı erbaa) aslı olan bir beşinci mevcuddan (mevcûd-ı hâmis) bahseder ve bunun Hakîm'in *Uşûkussât* adlı eserinde de geçtiğini belirtir. Ancak İbnü'l-Arabî bunu, söz konusu kitabı bizzat okuyarak değil onu okumuş olan bir arkadaşının, "Bu beşinci mevcud hakkında keşfiniz açısından ne dersiniz?" şeklindeki bir sorusuna muhatap kalması üzerine söyler (*el-Fütûhât* [nşr.], I, 250). Bazı felsefî terimlerin tarihî süreç içerisindeki anlam kaymalarına örnek olarak adem (yokluk) sırf şer olması konusunu gösterir. Ona göre kapalılığından dolayı bazı kimseler bu kelimenin hakikatini anlayamamışlardır. Bunun böyle olduğunu müteakaddîm ve müteahhirîn ulemâsından muhakkik kimseler de söylemişler, fakat sadece lafzını esas alıp mânâsını ifade edememişlerdir (a.g.e., I, 212). Bu konudaki bir diğer örnek de onun eski filozofların, bütün cisimlerin ilk maddesi olarak var saydıkları şey karşılığında kullandıkları Grekçe kökenli "heyûlâ" (hyle) kelimesine dair yazdıklarıdır. Her sûret kabul eden şeyde o şeyin hakikati vardır ki buna "ma'kü'l-i hebâî" de denir; hükemâ ise buna "heyûlâ" adını verir. Bu konuda eski filozoflarla hükemâ arasında ihtilâf vardır (*el-Fütûhât*, II, 432). İbnü'l-Arabî ise heyûlânî cevherin aslında nefes-i ilâhî olduğunu söyleyerek felsefî terminolojinin tasavvufî anlamını vermiş olur (*Fuşûş*, s. 144). "Mutlak iyi" (hayr-ı mahz) ve "ilim-mâlûm" irtibatı konusunda Aristonun *Metafizika*'sı ile Yeni Eflâtuncu bir eser olan *Liber de Causis*'in doğrudan İbnü'l-Arabî'ye rehberlik ettiği düşünülemez, ancak onun bu kavramlardan habersiz olmadığı da bir gerçektir. Bunlar, dönemin ilim ve fikir çevrelerinde yaygınlık kazanmış kavramlar olması dolayısıyla İbnü'l-Arabî tarafından da kullanılmıştır. Meselâ ademden "mutlak kötülük" (şerr-i mahz), hakikatten "mutlak nûr" (nûr-ı mahz) ve "muhal"den de "mutlak karanlık" (zulmet-i mahzâ) olarak bahsetmesi, onun filozofların kullandığı hikmete dair bazı terimlere kendine has anlamlar yüklemeye teşebbüsüdür. Bu konuda belki de en dikkate değer örneklerden biri, onun bir anahtar terim olan felsefe (hikmet)

kavramıyla “feylesûf” karşılığı kullanılan hakîm kavramının tarihî süreçte kazanmış olduğu mânaları önce semantik açıdan tenkit edip ardından bunların sahih ve aslî yerlerini belirleme konusundaki hassas yaklaşımıdır. İbnü'l-Arabî, hükmâdan olduğu iddiasında bulunanların hikmet öğrettiklerini zannettiklerini, fakat aslında böyle bir şeyin onlarda bulunmadığını ve onların hakîm değil belki sadece birer düşünür olduklarını söyler (*el-Fütûhât*, III, 508; *Zehâîrü'l-'alâk*, s. 169; *Kitâbü'l-Fenâ*, s. 8). Öte yandan bazı müslümanların felsefe kelimesinin anlamını bilmeden mutlak olarak ona karşı bir tavır almalarını da tenkit eder. Meselâ bazı müslümanların Eflâton'u sırf felsefe kelimesiyle ilişkilendirilmiş olmasından dolayı sevmediklerini belirterek bu durumun onların bu kelimenin asıl anlamını bilmemelerinden kaynaklandığını söyler. Ona göre hükmâ aslında “ulemâ-yi bilâh” (Allah'î bilimler) demektir. Şeyleri ve onların ait olduğu yeri ancak ulemâ-yi bilâh bilebilir. Hikmet de ilm-i nübüvettir. Zira Allah Dâvûd'a hükümdarlık ve hikmet vermiş ve ona dilediği bazı şeyleri öğretmişti (*el-Bakara* 2/251). Filozof kelimesinin asıl anlamı ise “hikmeti seven” demektir. İbnü'l-Arabî, bu anlamından dolayı esas itibariyle felsefe kelimesini kötülemenin bir faydasının olmayacağını belirtir. Filozoflar, insanın nihâi gayesinin Allah'a benzemek (teşebbüh -billâh) olduğunu söylerler. Sûflerin anlayışında bu gaye “Allah'ın isimleriyle ahlâklanmak” (tahalluk bi'l-esmâ) diye ifade edilir. Böylece tabirlerde ihtilâf olsa da mâna aynıdır (*el-Fütûhât*, II, 139). İbnü'l-Arabî filozofların da isabetli görüşleri olabileceğini söyleyerek, “Hikmet müminin malıdır, onu gördüğü yerde alır” hükmünce bunları kabul etmenin gerekli olduğuna inanır. Özellikle filozofların hikmetli ve nefsi dizginlemeye dair beyanları faydalı sözlerdir. Hatta İbnü'l-Arabî, bazı filozofların dinsiz olduğu yolundaki iddialara karşı, “Bir kimsenin dininin olmaması onun her söylediğinin yanlış olmasını gerektirmez” cevabını verir (*el-Fütûhât* [nşr.], I, 145-146). Bununla beraber sırf fikir yolundan gidenlerin -bunlar ister filozof ister kelâmcı isterse diğer ehl-i nazar gruplarından olsun- ilâhiyyât meselelerinde yanlışlarının doğrularından fazla olduğunu da söyler. Bu durumda esas olarak onların ilâhiyyât ilmindeki yanlışlarını, peygamberlere gelen bilgilere aykırı fikirlerini ve bunların sebeplerini tenkit etmek gerektiğini belirtir. İbnü'l-Arabî'ye göre onlar, hikmetin fikir yolundan değil Allah'tan

geldiğini anlayıp buna rızâ gösterecekleri o zaman hataya düşmezlerdi. Çünkü ona göre Allah hakîmdir ve hikmet O'nun bir sıfatıdır. Bu durumda kul da Allah ile bâki olduktan sonra “abdü'l-hakîm” sıfatını kazanmış olur. Hakîm, kendisine hikmet sıfatının hükmettiği ve tasarrufu altına aldığı kimsedir. Buna karşılık hikmete hükmetmeye ve onu yönlendirmeye çalışan kimse hakîm değildir (*el-Fütûhât*, IV, 257-259). İbnü'l-Arabî'nin bu son ayrımı, hikmet kavramının felsefeciler ve sûfler gözündeki iki farklı muhtevasını ortaya koymaktadır. Bu durumda gerçek hikmet tasavvuttur (*a.g.e.*, II, 164). Gerçek hükmâ da işleri ve hükümleri hakiki yerlerine, sebepleri gerçek konumlarına yerleştiren, yanlış yerlerde bulunan şeyleri de oradan çıkararak Melâmetîler'dir. Bunlar Allah yolunun yolcularının seyyidleri ve imamlarıdır, âlemin efendisi de onlardandır ve onlarıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet ancak budur, “ehlullah” yani resuller ve velîler de gerçek hakîmlerdir (*a.g.e.*, II, 16). Öte yandan duyular âleminin hayalî olduğu konusunda filozofların, zâhir ulemâsının ve akılcıların kendisiyle uyuşmadığını, sadece sofistlerin bu gerçeğe çok yaklaştıklarını, fakat onların da neticede eşyanın hakikatleri olmadığını söyleyerek kendisinden ayrıldıklarını söyler (*a.g.e.*, III, 525). Ayrıca onun “nefs-i nâtika” tanımı de terminolojik olarak filozoflarıninkine benzerse de aralarında bazı farklar vardır.

İbnü'l-Arabî, felsefe tarihindeki bazı kavramlara yönelik bu tarz düzeltici tenkitlerinin yanı sıra filozofların bazı kanaatlerine de şiddetle karşı çıkar. Meselâ, “Birden ancak bir çıkar” şeklindeki Aristocu yaklaşımı (*el-Fütûhât* [nşr.], IV, 155), Tanrı'dan “sebeup” olarak bahsetmelerini, Allah'ın cüz'ileri bilemeyeceği şeklindeki kanaatlerini, ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşleriyle rüyetullahı, ilâhî fiilleri ve nübüvveti inkâr etmelerini tenkit etmiştir (*el-Fütûhât*, II, 595; III, 212, 401, 465, 495, 536; *el-Fütûhât* [nşr.], I, 195; II, 223, 389; IV, 171; *Fuûş*, s. 220). Öte yandan filozofların doğru olduğuna inandığı görüşlerine katılmakta tereddüt göstermez. Meselâ her ne kadar Allah'ın kendisini kıyas ve re'yyden menettiğini söylerse de (*el-Tezzülâtü'l-Mevsiliyye*, s. 66) bunu metafizik için söylediği, fizik alanlar için kimi zaman Aristo mantığının kategorilerini dahi kullandığı görülür (*el-Fütûhât*, II, 211, 304, 319, 338; III, 313). Hatta metafizik konularda nazar, burhan ve fikrin çok zor olmakla beraber doğru kullanılması halinde doğru araçları bulmaya yar-

dımcı olabileceğini söylemesi son derece ilginçtir. Ona göre nazarında isabetli olanlar keşif ehline muvâfakat, isabetli olmayanlar ise muhalefet ederler (*a.g.e.*, II, 754). İbnü'l-Arabî eski bilgelerin özlü sözlerini nakletmekte de bir sakınca görmemiş, eserlerinde Hipokrat, Aristo, Büyük İskender, Pisagor, Sokrat ve Eflâton'a atfedilen hikemiyata isim belirtmeden yer vermiştir. Bu tür sözlerle özellikle *Muḥâḍaratü'l-ibrâr* ve *el-Fütûhât*'ta rastlanılır. Yine “evliyâullah ilimlerinden biri” dediği bazı harf ve sayıları vücûd ve mertebelerinin sembolleri olarak ele alır. Bu yaklaşımın Pisagorcu mektebe benzeyen yanları bulunmakla birlikte onun kendine has bir metodu ve yorum farklılıkları vardır. Meselâ ilâhî nefesin görülen şeylerin sûretlerine inmesi gibi görüşleri Plotin'in “sudûr” (emanation) kavramından bazı farklılıklar taşır. Bu görüşler, Plotin'in sisteminin aksine daha ziyade Hegel'inki gibi bir idealizme benzetilebilir; salt diyalektikle inşa edilmesi sadece mantıkîdir, fiilî yahut gerçek değildir. Yeni Eflâtoncular'ın sudûru ise ancak İbnü'l-Arabî'nin sıfatlar veya cihetleri hakkındaki açıklamalarını karşılayabilir. Ayrıca Yeni Eflâtoncular'ın “ilk akıl”, “küllî nefis” ve “küllî cism”ine karşılık İbnü'l-Arabî “kalem”, “levh-i mahfûz” ve “arş” tabirlerini kullanır. Bazan da bütün düşünce okullarının (filozoflar, kelâmcılar ve sûfler) aralarındaki ayrılıklara rağmen Tanrı'nın varlığı, ne, nasıl, niçin sorularının Tanrı için sorulamayacağı, ruhların muvakkaten girmiş oldukları bedenlerinden etkilendikleri gibi konularda görüş birliği olduğuna da işaret eder (*el-Fütûhât* [nşr.], III, 218; *el-Fütûhât*, III, 12). İlginç bir husus da İbnü'l-Arabî'nin metafiziğe yer verdiği kadar zaman zaman fizik üzerine de yorumlar getirmesi ve ilimler hiyerarşisi içerisinde fiziğin yerini göstermesidir. Bu husus bazı araştırmacıların dikkatini çekmiş ve onu bir sûfî olduğu kadar gerçek bir Meşşâî saymalarına da yol açmıştır (*ERE*, VII, 553).

Sonuç olarak kendinden önceki düşünürlerin İbnü'l-Arabî üzerinde doğrudan ve doktriner mahiyette bir tesiri olduğu söylenemez. Hatta bütüncül bir açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin birçok durumda kendinden önceki düşünürlerle aynı görüşte olmadığı açıktır. Nitekim onun kendisini tam olarak anlamak isteyenlere filozofların kitaplarındaki hükümlerle kendisine yaklaşmamaları tavsiyesinde bulunması önemli bir husustur (*el-Fütûhât*, II, 595). Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinde fikir yürütmeye

çalışan bir kimse, onun Aristocu mânada bir filozof veya bir kelâmcı olmadığını bilmez. Bazı şarkiyatçıların ve müslüman araştırmacıların, onun İbn Meserre kanalıyla Empedokles'in fikirlerini öğrendiğini belirterek bunlardan etkilendiğini veya Patristik dönemin kilise babalarından, İskenderiyeli Philon'dan ve Stoacılar'dan faydalandığını söylemelerinin yahut bu tür imalarda bulunmalarının ilmi bir dayanağı yoktur. Meselâ Ebü'l-Alâ el-Affî'nin onun Yunan felsefesine, özellikle onların teoloji anlayışlarına, yahudi Philon'un ve Stoacılar'ın felsefesine aşına olduğu iddiasını ortaya atmasının hemen ardından, "Böyle bir felsefeye nasıl aşına olduğunu söylemek ise kolay değildir" demesi de (*The Mystical Philosophy*, s. 163) bu iddiaların tutarsızlığını açıkça göstermektedir. İbnü'l-Arabî, kendisiyle aynı yol üzerinde bulunan velilerin sahip olduğu ilmin birtakım klişeleşmiş sözlerden, bu konuda ileri sürülmüş düşüncelerden veya kitapların satır aralarından kopyalanmış olmadığını sık sık vurgulamıştır.

İslâm Düşünce Tarihine Dair Görüşleri. İbnü'l-Arabî diğer dinlere mensup bazı filozof ve düşünürler karşısında izlediği tutumu müslüman düşünürlerin fikirlerine karşı da sergileyerek benzer eleştirilerde bulunmuştur. İbnü'l-Arabî, kendisine Kur'an verilen kimseye ilm-i kâmil verilmiş olduğunu ve mahlûkat içerisinde Muhammed ümmetinden daha mükemmel bir ümmet olmadığı görüşünü ortaya koyarak (*el-Fütûhât*, II, 107) bu ümmeti tahlile başlamış, müslümanları kendi içinde havas ve havassın havassı şeklinde bir derecelendirmeye tâbi tutmuştur. Ona göre ümmetin genelini (avam) halk, özelini (havas) fakihler, kelâmcılar ve filozoflar, seçkinlerini (havas-sü'l-havas) ise muhakkik sûfiler oluşturur.

Muhakkik sûfiler nebevî yolu takip eder, filozoflar ise sadece kendi nazarlarına dayanırlar. Muhakkik sûfilerle felsefecilerin fikirlerinin birtakım farklılıklar göstermesi onların metotlarına da yansımıştır. Meselâ muhakkik sûfiler görüşlerini ifade ederken münakaşa ve cedel yolunu hiç kullanmamışlardır, felsefe ve kelâm ise neredeyse münakaşa ve cedelden ibarettir (*Kitâbü'l-Fenâ*, s. 8). İbnü'l-Arabî'nin "akıl sahibi" kavramını açıklarken getirdiği yorum, bir yönüyle tarihî süreçte belki de en fazla tahrife uğramış olan bu kavramın gerçeğine ışık tutarken diğer yönüyle felsefenin onun nazarında geldiği noktayı göstermektedir. İbnü'l-Arabî,

ilâhî maarifin münzel kitaplarla "inme", resulter ve nebîler dilinden "nutk olunma" ve akıl sahiplerince "akledilme" sürecine tâbi olduğunu söyler ve "akıllı kişiler" ifadesiyle birtakım filozofları ve kelâmcıları kastetmediğini özellikle vurgular. Ona göre akıllı kişiler nebîler ve resullerin yolundan giderek çeşitli riyâzet, mücâhede ve halvet şekilleriyle nefislerini terbiye edip kalplerini saflaştırarak ulvî âlemden gelen vâridâtla ilham sahibi kılınmış kimselerdir. Benzerlerinin kendi zamanında da bulunduğunu bildirdiği söz ve cedel sahibi kimselerin ise bütün fikirlerini tamamen öncekilerden aldıkları kavramlar üzerine bina ettiklerini, bunu yaparken o kişilerin kullandığı mânâyı da çarpıttıklarını, ancak akıl sahibi olanların onlara pek iltifat etmediğini, çünkü bunların dini hafife aldıklarını, Allah'a ibadet eden kulları küçümseyerek onlarla alay ettiklerini söyler. Onların kalplerini dünya sevgisi, makam ve mevki hırsı kaplamış olduğundan ilmin hakikatinden sapmışlar, Allah da onları zelil ederek emirlerin kapısına ve cahillerin idaresine muhtaç etmiştir (*el-Fütûhât* [nşr.], V, 103-105). İbnü'l-Arabî hakikat ilmi yolunda olan müslüman düşünürleri de iki gruba ayırır. Birinci grup filozoflar ve onlara tâbi olanlardır; bunlar sadece akılları ve fikirleriyle hareket ettikleri için yollarını şaşırmışlardır. İkinci grup ise resuller, nebîler ve evliyanın seçkinleri, yani Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Bâyezîd-i Bistâmî, Ferkad es-Sebahî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hasan-ı Basrî gibi muhakkik sûfilerdir (*Kitâbü'l-İsfâr*, s. 9).

Müslüman filozoflara yönelik bu değerlendirmelerden sonra İbnü'l-Arabî kelâmcıları tahlil eder. Bâkîllânî, Ebü'l-İshak el-İsferâyîni, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebü'l-Hâmid el-Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcıların oluşturduğu bu grubun kendisinin de benimsediği bazı görüşleri bulunduğunu, ancak fikirlerinin çoğuna katılmadığını söyler. Meselâ eserlerinde adını en fazla zikrettiği düşünür olan Gazzâlî'nin, "İmkân âleminde şu var olan âlemden daha mükemmel yoktur" şeklindeki görüşünü ve Bâtınîler'i tenkit etmesini desteklerken Allah-âlem irtibatı konusundaki görüşünü eleştirir. Başka bir yerde "nübüvvet-i mutlakâ" konusunda birçokları gibi Gazzâlî'nin de bilgisi olmadığını, onun siddikyyet ile nübüvvet arasındaki bu makâmı inkâr ettiğini söyler. Öte yandan *Kimyâ-yı Sa'âdet* adlı kitabında nübüvvetin kesbî olduğunu ileri sürdüğünü iddia ederek Gazzâlî'yi ele-

tirenlere karşı "kastı bu değildi" diyerek onu savunur (bu eleştiriler için *el-Fütûhât* [nşr.], I, 53, 143; II, 91, 398; IV, 154, 161, 238, 455; V, 159, 317; VIII, 221, 482; IX, 347-349; XI, 253, 255, 358; XII, 514; XIII, 233; XIV, 616; *el-Fütûhât*, II, 289, 290, 345, 496, 622, 644, 649; III, 316; IV, 89, 106, 260). Kendisinde istidat sezdiği Fahreddin er-Râzî'ye bir mektup yazarak takip ettiği metodun yanlış olduğunu ve tasavvufî daha ciddi olarak ilgilenmesi gerektiğini bildirmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet ve kesret görüşünün Eş'arîler'in cevher ve arazlar hakkındaki görüşlerine, kader görüşünün yine onların kader görüşüne, ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinin de Mu'tezilîler'e benzediği söylenebilir. Mu'tezilîler'in, Allah'ın sıfatları ile zâtının bir olduğu görüşünü ifade etmek için kullandıkları "O kendinden iştir, görür, bilir" sözünü aynen tekrarlamakta bir beis görmediği hissedilir (*el-Fütûhât* [nşr.], III, 267). Onun "a'yân-ı sâbite" görüşü Mu'tezilîler'in "ma'dûmât"ı ile benzerlikler gösterir. Aynı şekilde küllîler görüşü İbn Sî-nâ'nın bu konudaki görüşüne benzer. Bazen kendi görüşüyle kelâmcıların görüşlerinin örtüşebileceğini söyleyerek telifçi bir tutum izlediği de görülür. Meselâ âhirette Allah'ın gözle görülemeyeceğini söyleyen Mu'tezile için, "Doğru söylüyorlar, ... biz ancak bizi görürüz" dedikten sonra gözle görmenin mümkün olacağını söyleyen Eş'arîler için de, "Onlar da doğru söylüyorlar" diyerek bu yaklaşımın gerekçelerini izah eder (*el-Fütûhât*, IV, 245). Bütün bunlara rağmen onun ilke olarak kelâm ilminin öncüllerini ve metodunu pek benimsemediği anlaşılmaktadır. Ona göre kelâmcılar cevher ve arazdan başka bir şeyden bahsetmezler. İnsanların çoğunun ise bu tür bir ilme zaten ihtiyaçları olmadığını, kelâmcıların insanlara verebilecekleri bir şeyleri bulunmadığını belirterek onlardan halkı halleri üzere bırakmalarını, onları tekdir etmemelerini ister. Kelâmcıların, "Ancak kelâm kitaplarını okumak suretiyle doğru itikada sahip olunabilir, yoksa imandan çıkma tehlikesi vardır" şeklindeki sözlerine de, "Ben böyle bir görüşten Allah'a sığınırım" cümlesiyle karşılık verir. Ona göre bir şehirde bir kelâmcının bulunması yeterlidir (*el-Fütûhât* [nşr.], I, 156-157, 161). Fakat her ne olursa olsun İslâm, Eş'ariyye ve Mu'tezile gibi kelâm mezheplerinin üzerine damgasını vurmuş olduğundan İbnü'l-Arabî, bunların da müslüman olduğuna hükmetmiş, kendilerini kesinlikte tekdir

etmemiş, ancak bazı konularda hata ettiklerini söylemiştir (*el-Fütûhât*, II, 523).

İbnü'l-Arabî'nin felsefe, kelâm ve fıkha yönelik görüşleri açık iken onu bu disiplinlerin çatısı altında incelemek bilimsel olarak hatalı bir davranıştır. İbnü'l-Arabî'yi bu gibi kendisine yabancı yapıların çerçevesine yerleştirmeye çalışmak, bu bakış açılarına ne ölçüde uyup uymadığı konusunda onu yargılamaktan başka bir değer ifade etmez. İbnü'l-Arabî'yi tekfir ve tenkit edenlerin çoğunun kelâmcı veya fıkıhçıların arasından çıkmış olması da aslında bir bakıma kendisinin onlardan farklı bir metodoloji izlediği konusundaki ikazlarını haklı çıkarmaktadır. Yer yer felsefeciler onun görüşlerini anlama ve yorumlama konusunda daha farklı sonuçlara varmışlardır. Özellikle İsrâkî eğilimler taşıyan felsefi okulların takipçileri üzerinde İbnü'l-Arabî'nin tesiri inkâr edilemez. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, İslâm felsefesini peripatetizmin indirgemeci tekelciliğinden kurtararak ona ezoterik ve irfanî açılımların da katılmasını sağlayan bir düşünürdür.

Ehlullahın yani resuller ve velîlerin gerçek hakimler olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî (*a.g.e.*, II, 16, 523), metafizik ilimlerde keşif ehli muhakkik sūfilerin otoritesinin ve üstünlüğünün güneş gibi apaçık bulunduğunu, ancak bunu herkesin anlamasının mümkün olamayacağını söyler. Zira ona göre kalbin biri zâhir, diğeri bâtın iki yüzü vardır. Kalbin bâtın veche-si değişiklik (mahv) kabul etmez; çünkü o mücerret ve muhakkak bir ispattır, sübûttür. Zâhir veche-si ise değişiklik kabul eder. Bu durumda kalp hem değişme hem de sebat levhasıdır. Onda ispat (sabitlik) bir zaman sürer, sonra, "Allah dilediğini siler (mahv), dilediğini ise sabitleştir (ispat) ve kitapların anası (ümmü'l-kitâb) O'nun indindedir" (*er-Ra'd* 13/39). Eğer kitap sahibi kitabın tamamına iman ederse asla dalâlete düşmez. Fakat bir kısmına inanır da bir kısmını inkâr ederse kâfir olur. Ona göre, "Onlar kitabın bir kısmına inanıyoruz, bir kısmına ise inanmıyoruz derler de bu ikisi arasında kendilerine bir yer ararlar. İşte bunlar kâfirlerin ta kendileridir" (*en-Nisâ* 4/150-151) âyetinin, ehl-i rüsûm ile ve salt fikrî görüşle yetinen filozofların ve kelâmcıların büyük bir kısmıyla münasebeti vardır. Zira onlar Allah'ın velîlerinin bizzat müşâhede ettikleri mânevî sırlardan akıl ve bilgi seviyelerine uygun düşenlerini alır, düşmeyenlerini reddeder, kendi delillerine ters olduğu için "bunlar yanlıştır" der-

ler. İbnü'l-Arabî, Allah'ın velîlerine muhalefet edip onlara karşı çıkanların âkubetlerinden korktuğunu belirterek sūfî Ruaym'ın, "Kim hakikat ehli sūfilerle oturur da onların bizzat tahakkuk ettirdikleri bir şeyde onlara muhalefet ederse Allah o kişinin kalbinden iman nurunu çekip alır" sözünü nakleder ve bu söze kendisinin de aynen katıldığını ifade eder (*Kitâbü'l-Fenâ*, s. 7).

Bununla beraber İbnü'l-Arabî sūfîleri de bir tasnife tâbi tutmuş, bunların içerisinde "bizim ashabımız" dediği muhakkikleri diğerlerinden farklı değerlendirmiştir. Muhakkiklerden kastının "ashâb-ı kulûb" yani hakikat, tahkik, müşâhede ve mükâsefe ehli olduğunu, her âbid, zâhid ve sūfîyi bu kapsam içerisine almadığını özellikle belirtir (*el-Fütûhât*, I, 261). Onun eserlerinde 300'den fazla sūfî şahsiyetin adı geçmektedir. Ancak özel olarak önem verdiği muhakkik sūfiler taifesinin kimler olduğunu öğrenmek amacıyla eserleri tarandığında başlıca şu isimlerle karşılaşılacaktır: Hasan-ı Basrî, Ferkad es-Sebahî, Hâris el-Muhâsibî, Zün-nûn el-Mısırî, Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şibî, Muhammed b. Abdülcebbar en-Nifferî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arif, Abdülkâdir-i Geylânî ve Evhadüddîn-i Kirmânî. Bunlar arasında ünlü kimyacı ve tabiat felsefecisi Câbir b. Hayyân ile felsefenin, İslâm dünyasının doğusundan Endülüs'e geçmesini sağlayanların başında gösterilen İbn Meserre'nin de bulunması ilgi çekicidir.

Varlık Görüşü (mutlak vücûd-izâfî vücûd). İbnü'l-Arabî'ye göre bir cevher olarak hakikat nihayetinde bir olduğundan "mutlak vücûd" veya "küllî vücûd" var olan bütün şeylerin kaynağıdır. Dış gerçeklik alanında bir kavram olarak kullanılan mutlak vücûd ile mutlak hakikat (el-Hak) birbiriyle örtüşmektedir. Bir kavram olması hasebiyle bilgimiz dahiline giren her şey sadece mukayyet bir vücûda (varlığa) sahip demektir. Bu mukayyet vücûd kendi kendisinin kaynağı olamaz. Binaenaleyh bütün sınırlı varlıkların kaynağı olan bir "mutlak", bir "mutlak hakikat", bir "mutlak vücûd" olmalıdır. Bu mertebeden bakınca mutlak vücûd (vücûd-ı mahz) denildiğinde ister vücûd ister mevcûd kastedilsin İbnü'l-Arabî'ye göre çok fazla fark etmez, çünkü her ikisi de neticede o tek hakikate bağlıdır. Diğer bir ifadeyle her

ne kadar düşüncede, dilde ayrılabilirlerse de mutlak hakikat ile mutlak vücûd ve mevcûd ayırılmaz. Özünde, hakikatinde birdir. Delil ve burhan aramadan bütün müslümanların inanmaları lâzım gelen esasları belirtirken, "Vücûd-ı mahz Allah'tır, başkası değil" (*a.g.e.*, II, 473) sözleriyle mutlak vücûdu Allah ile bir tutan İbnü'l-Arabî'ye göre filozofların yaptığı gibi vücûdun kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılması tamamen istilâhî bir ayırmadır, yoksa hâdis olana zaten vücûd lafzı asla itlâk olunamaz. O halde "vücûd-ı hâdis" demek yanlıştır, bunun doğrusu "mevcûd-ı hâdis"tir. Çünkü hâdis olanın varlığı kendinden değildir, o ancak kadîm olanın varlığı ile vardır. Bu durumda vücûd birdir. Âlemdeki şeyler yani mevcûdat ise bu vücûdun değişik mertebelerdeki tezâhürleri, taayyünleridir. Hakikî fâil bir tanedir, o da vücûddur, vücûdda ancak "bir" (vâhid) vardır. Suyun rengi kabının rengidir, vücûdda ancak Allah vardır. Hak vücûdun aynıdır. Kül Allah içindir, Allah ile dir ve belki de daha ötesinde Allah'tır. Vücûd Allah'a aittir. Allah daima var (vücûd) olandır; eşya ise o vücûdun sûretleridir. Mutlak vücûdun mahiyeti bilinemez. Hatta O'na mahiyet dahi denilemez; tıpkı O'na keyfiyet denilemeyeceği ve ispat açısından zâtî sıfatların bilinmeyeceği gibi. O Allah Teâlâ'dır. O'nu bilmenin (mârifet) son noktası bu dünya hayatında, "O'nun misli yoktur" (*eş-Şûrâ* 42/11) ve, "Senin izzet sahibi rabbın, onların isnat ettikleri her türlü vasıflardan münezzehtir" (*es-Sâffât* 37/180) âyetlerinde olduğu gibi ancak selbî açıdan tanımaktır. İlim muhakkak bir mevcûda taalluk eder. Burada bu ilmin yapması gereken şey Hak için câiz olmayan şeyi O'ndan nefyetmektir. Fakat câiz olmayan şeyi O'ndan nefyetmek bize ait bir durumdur, Hak ise kendi ayırılmaz mevcûddur. O'nun vücûdunun ademden olması câiz değildir zira O, mutlak vücûddur. O bir şeyden hâsil olmayıp bilakis bütün eşyanın icâd, halk, takdir, tafsil ve tedbir edenidir. O vücûd-ı mutlaktır ve hiçbir kayıtle mukayyet değildir. Hay, kayyûm, alîm, mürîd ve kadîrdir. Hak vücûdun aynıdır" (*a.g.e.*, IV, 100, 193). Her gerçekliğin kaynağı bulunan vücûd aslında bölünmez, ezeli ve dâimdir.

İbnü'l-Arabî bu mutlak vücûdun bilinemez, tavsif edilemez, sır mertebesi olan ahadiyyet veche-siyle rab, hâlik ve mâbud olarak âlemle münasebette olduğu rubûbiyyet veya vâhidiyyet veche-sini ancak merâtib bakımından izah sadedinde ayrı

mütalaa eder. Ona göre ahadiyyette ne kesret ne tezat ne de herhangi bir taayyün vardır. Bu cihetten O sırf nur, sırf iyi ve gayblar gaybidir. İkincisinde yani vâhiyyet mertebesinde Allah yaratıcı sıfatıyla birçok şeyin yaratılmasının fâili olunca bir "çokluk" ve "farklılık" ortaya çıkar ve vahdet bozulur. Ancak bu mertebede Hakk'ın tezahürü ve tekâsürü zâtıyla değil sıfatları vasıtasıyla olur. Bu durumda zâtı açısından bakıldığında aynı hakikate "o Hak'tır", sıfatları açısından bakıldığında ise "o halktır" denebilir. Yaratma fiilinin aslı da zaten ilk ezeli arketipler manzumesi (a'yân-ı sâbite) olarak ilm-i ilâhîde mevcuttur. Gizli bir hazine gibi kendi kendinde müstağrak halde bulunan Hak bilinmeyi arzulayınca bu arzu (aşk) yaratılışın ilk esası olmuştur. Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre "ulûhiyyet" ve "nâsûtiyyet" vücûdun değişik mertebelerindeki iki tecellisinden başka bir şey değildir. Ulûhiyyet her varlığın gizli, iç yüzüne, beşeriyet ve nâsûtiyyet ise onun dış yüzüne tekabül eder.

İbnü'l-Arabî, vücûdun hakikati hakkında bilgi sahibi olanları felsefecilerin aksine "vücûdun felsefesini yapan" (feylesof-ı vücûd, ontoloji filozofu) olarak değil bizzat "vücûd sahibi" kişiler olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple ona göre vücûd hakkında söylenecek sözü olana vücûdun kendisini açmış olması şarttır. Burada şu noktanın unutulmaması çok önemlidir; İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkların vücûda getirilişi, yukarıda açıklandığı gibi mutlak yokluktan (adem-i mutlak/ex nihilo) hal-kedilmeye değil izâfî yokluktan (adem-i izâfî) izâfî varlığa (vücûd-ı izâfî) geçişlerdir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, "icâd" ve "halk" gibi kelimeleri filozoflar ve kelâmcılardan farklı olarak "zuhûra getirme" anlamında kullanır. Onun vücûd lafzını mahlûkat ve mevcûdat için kullandığında hakiki mânasıyla değil anlaşılmayı sağlamak için izâfî veya mecazi mânada kullandığı bilinmelidir. Böylece sırf anlaşılacak uğruna vücûd zihinde parçalanmakta, bölümlere ayrılmış olmaktadır. Mevcûdat için kullandığı "vücûd-ı hâdis, vücûd-ı izâfî, vücûd-ı zillî, vücûd-ı hayâlî, vücûd-ı mümkün, vücûd-ı imkânî, vücûd-ı müstefâd, vücûd-ı mukayyed, vücûd-ı müsteâr, vücûd-ı mecâzî" gibi tabirler bu açıdan hep kurmaca (izâfî) tabirlerdir. Fakat ona göre işin aslına bakılacak olursa vücûdda mümkün diye bir şey yoktur (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 6). İzâfî vücûd müstakil vücûdu olmayan, mutlak vücûd ile adem arasında bir mertebedir. Bir yüzü

yokluğa, bir yüzü varlığa yöneliktir. Mutlak vücûd "bir" iken izâfî vücûd çok ve çeşitlidir. Diğer bir tâbirle izâfî vücûd mutlak vücûdun zuhur mahallidir. Böyle olunca letâfetten kesâfete doğru olan bu tenezzülde izâfî vücûd, mutlak vücûdun ârizî sıfatı olan kesâfet mertebesinde ibaret olur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durumda dünya bir yanılısamadan ibarettir. Âlem mevhumdur, onun gerçek bir varlığı yoktur; bu da hayal demektir. Biz hayalimizde âlemin kendi başına buyruk ve kendi kendine oluşmuş bir gerçek olduğunu, Hak'tan başka bir varlık olduğunu zannederiz. Halbuki durum öyle değildir. Biz kendimiz de bir hayaliz, hatta bütün idrak ettiğimiz şeyler, "o Hak'tan gayriyiz" yahut "O ben değilim" dediğimiz şeyler de bir hayaldir. Bu durumda bütün varlık âlemi hayal içinde hayal olmaktadır (*Fu-şûş*, s. 145).

Hakk'ın tecellisi bütün merâtib içerisinde ancak mertebe-i insanda kemale ulaşır. Bu sebeple insan küçük bir âlem (âlem-i sagır), bütün âlemin bir hulâsası olarak görülür. Bu hususiyetinden dolayı da Allah'ın halifesi ancak insan olabilir. Bir virdine "vücûdu açan Allah'ın adıyla" (Bismillâhi fâtihu'l-vücûd) ibaresiyle başlayan (*Evrâdü'l-üsbû'iyye*, s. 1) İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd bilgisi ancak vücûdun o kişiye kendini açmasıyla mümkün olan bir bilgidir. Bu mertebeyi bulmak için kişinin çabalaması gerekmektedir. Bu anlamıyla vücûd "bulmak" demek olur. Tahkik ehli hem keşfeden hem de bulan kimselerdir (ehlü'l-keşf ve'l-vücûd); yani onlar Tanrı'yı hem âfakta (âlem) hem de enfüste (kendileri) bulan kimselerdir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin vücûd görüşü de iki merhaleden oluşur. Birincisi "cem" makamındaki buluştur (vücûd). Bu ilk mânadaki buluş "cem'u'l-cem" mertebesindeki ikinci buluşa götüren bir merhaledir. Bu ilk mânadaki vücûd ile ikinci mânadaki vücûdun birbirine karıştırılması, "Vücûd mu önce şühûd mu öncedir?" gibi bazı problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Rabbin amâ* üzerine istivâ etmiş olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre amâ rabbin eyniyeti (neredelik) demektir. Hakk'ın mahlûkatı onunla yarattığı şeydir. Amâdan ilk yarattığı şey ise akıl yani kalemdir. İbnü'l-Arabî, amâ ile eş anlamlı olarak düşündüğü ademi önce mutlak adem ve izâfî adem diye ikiye ayırır. Sırf nûrânî mâna olan vücûdun mukabili sırf zulmânî bir kavram olan mutlak adem için tasavvuf ehli "adem-i hakikî, adem-i

mahz, adem-i mutlak, adem-i sırf, adem-i vücûd, bâtil-ı hakikî, bâtil-ı mutlak, lâ şey-i mahz" gibi değişik tabirler kullanmışlardır. Onlar vücûdu (varlık) "yokluğun yokluğu" (ademü'l-adem), ademi ise "varlığın yokluğu" (ademü'l-vücûd) olarak da tarif ederler. Vücûd sonsuz olduğundan ademin tahakkuk edebileceği bir saha yoktur. Bu sebeple mutlak adem bir şeye taalluk etmez ve bilinemez; kısacası o hiçbir şeydir (mahzâ lâ şey). Vücûd mertebelerinin hepsinde veya en az birinde var olmayan herhangi bir şey "mutlak yok"tur (adem-i mutlak). O şey için artık bundan başkası söylenemez, yani mutlak yoku tasavvur mümkün değildir. Zira insan zihni yokluğu da zıt yönde bir varlık gibi telakkî eder ve bu durumda biri Allah'ın mutlak vücûdu, diğeri mutlak adem olmak üzere iki varlık ortaya çıkar. Bu mânadaki mutlak adem hiçbir zaman bizim düşüncemizin bir objesi de olamaz. Vücûd ve adem, mevcûd ve ma'dûm üzerine zâit bir şey değildir. Vücûd, mevcûdun da ma'dûmun da kendisidir. Fakat vehim vücûd ve ademi mevcûd ve ma'dûma ait iki sıfat gibi tahayyül eder. Halbuki vücûd bir şeyin aynını ispat, adem ise nefyetmekten ibarettir. Meselâ aynında mevcut olan bir kişi sokakta mevcut, evde olmadığı için de evde ma'dûm demektir. İki sıfatla birden muttasıf olduğu için de o aslında ma'dûm sayılır. Aynı zaman içinde ve beraberce hem adem ile hem de vücûd ile vasıflandırılan şey izâfî vücûddur (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 7). Mümkün varlıklar için adem ezeli bir sıfattır ve bu sıfat ebedî olarak ondan zâil olmaz (*el-Fütûhât*, II, 143). İbnü'l-Arabî'ye göre "vücûd-ı mahz" ademi ebedî ve ezeli olarak kabul etmeyen, "adem-i mahz" vücûdu ebedî ve ezeli olarak kabul etmeyen, "imkân-ı mahz" ise ezeli ve ebedî olarak bir sebeple vücûdu, bir sebeple de ademi kabul edendir. Bu durumda ona göre vücûd-ı mahz Allah'tır. Adem-i mahz vücûdu imkânsız olan, imkân-ı mahz ise mertebesi vücûd-ı mahz ile adem-i mahz arasında bulunan âlemdir (*a.g.e.*, II, 473). Mutlak mânada vücûd asla adem ve mevcûd asla ma'dûm olmaz veya adem asla vücûd ve ma'dûm da asla mevcûd olmaz. Çünkü hakikatler değişmez. Vücûdu kendi hakikati sebebiyle kendisine kabul etmeyen şeye "adem-i mahz" denir. Fakat eğer bir şey bir mertebede yok, diğeri bir mertebede var ise o zaman o şey için olmadığı mertebede yok deriz ki bu izâfî bir yokluk (adem-i izâfî) olmuş olur. İzâfî adem tıpkı çekirdeğin içindeki ağacın sûreti gibi bilkuve mevcûd ve bilfiil ma'-

dûm olan şeylerdir. İzâfî adem mutlak vücûd ile mutlak adem arasında bir berzah'tır. Tasavvuf ehli bu izâfî yokluğu, izâfî ademi karşılamak için "adem-i izâfî, adem-i i'tibârî, adem-i mukayyed" gibi değişik tabirler kullanmışlardır.

Vücûd Mertebeleri. İbnü'l-Arabî'ye göre varlık zincirinin başlangıcı "lâ taayyün" mertebesidir. Ancak bu mertebe zincirin ilk halkası değildir, onun fevkindedir. Aristo, Eflâatun ve diğer Meşşâiler'in vücûd mertebelerine dair görüşleri mertebelerin fevkinde bir asla kadar çıkamamakta, taayyün-i evvel ve hatta daha taayyün-i sâni mertebesinde kalmaktadır. İbnü'l-Arabî ise Aristocu ontolojinin aksine metafiziği ontolojinin kalıpları içerisine hapsedmeyi düşünmediği için metafiziğine mevcûdatı esas alarak başlamaz. Aristocu metafizik geleneğini sürdüren düşünürlerin temel endişeleri vücûddan çok mevcûddur. Onlara göre meselenin merkezinde varlığa geliş fiilinden ziyade var olan müşahhas nesne bulunmaktadır. Onlar, vücûd problemini ancak bilfiil var olan varlıkların temel yapısının bir parçası olarak ele almış ve tartışmışlardır. Bu temel vurgunun mevcûddan vücûda kayması köklü bir biçimde İbnü'l-Arabî'nin şahsında yaşayacağı derin bir irfânî tecrübeden sonra gerçekleşmiştir (Izutsu, *The Concept*, s. 37-38). Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'ye bir ontolojist veya bir kozmolojist denilemez. Çünkü ona göre âlem vücûd değildir ve olamaz, çünkü âlem, bütün eşyaya vücûd veren ve verdiği vücûdu alan vâcibü'l-vücûda karşı ontolojik bir fakr içerisindedir. Âlemin varlığı kendinden değildir. Allah'ın varlığı bizzat iken gayrinin (mâsivallah) varlığı bilgayrdır. İbnü'l-Arabî, bu mevcûdatın yani fenomenal varlıkların ontolojik konumları için bazan "vücûd-ı i'tibârî", bazan da "vücûd-ı mecâzî" tabirlerini kullanır. Bu durumda ona göre zât ve mâhiyet ayrı değil sadece "bir" in değişik mertebelerinden ibarettir. Mahiyetin vücûda gelmesi bâtının zâhire çıkması demektir. Ancak İbnü'l-Arabî mahiyet terimini bu mânada fazla kullanmamakta, onun yerine hakikat terimini tercih etmektedir. Fakat bu da tam bir karşılık değildir. Meselâ ona göre bir sandalyenin pek çok hakikati varsa da sadece bir mahiyeti vardır.

Bazı İslâm filozoflarının, Allah'ı her türlü kayıttan münezzehe tutmak maksadıyla Allah için getirdikleri selbî sıfatlarla şartlanmış vücûd açıklaması, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok muhakkik sûfi tarafından tenkit edilmiştir. Zira onlara

göre bu da neticede bir kayıtlama olacaktır. Sûfiler, bunun yerine selbî veya icbâbî hiçbir taayyüne imkân vermeyen "vücûd-ı mahz" tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak kendi zâtı için (li-zâtihî) ve kendi kendisiyle (bi-zâtihî) mercidir. O'nun vücûdu mutlaktır. Kendisinden başka bir şeyle mukayyet olmadığı gibi herhangi bir şekilde sebepli bir varlık da değildir. O bütün sebeplilerin ve sebeplerin yaratıcısıdır. Âlem ise kendi kendisiyle (bi-zâtihî) ve kendi kendisi için (li-zâtihî) değil ancak Allah'ın yaratması ile mevcûddur. Âlem kendi zâtında Hakk'ın vücûduyla bağımlı bir vücûddur (mevcûddur). Âlemin vücûdu ancak Hak Teâlâ'nın vücûdu ile sahih olur (*el-Fütûhât*, I, 99).

Vücûdun çeşitli mertebelerde görünüşünden yola çıkarak onu muhtelif taksimata tâbi tutan İbnü'l-Arabî ilk önce vücûdu en genel anlamıyla üçe ayırır. Sonradan yapacağı daha ileri bölümlerle de esas olan bu temel taksim şöyledir: 1. Bizâtihi ayınında mevcûd olan (vücûd li-zâtihî). Bu ancak vücûd-ı mutlaktır. O hiçbir şeyden hâsıl olmadığından ona tekaddüm eden bir şey bulunamaz. O bütün eşyanın mûcidi, hâlik, mukaddiri, mufasssı ve müdebbiridir. Hiçbir kayıtlı mukayyet değildir. O hay, kayyûm, alîm, mürîd ve kadîr olan Allah'tır. 2. Allah ile mevcûd olan (mevcûd-billâh). Bu arş, kürsî, semâvât-ı ulâ ve içindekiler, arz ve onda bulunanlardandır. Bu âlem ayınında mevcûd değildir. Ayrıca mûcidiyle onun arasında birbirine tekaddüm edici bir zaman da yoktur. Bu sebeple biri diğerinden öncedir veya sonradır denilemez. O, dünün bugüne tekaddümü gibi vücûd ile öncelenmiştir ve zamandan mücerrettir. Zira o zamanın kendisidir. Âlemin adem oluşu bir vakitte değildir. Fakat vehim Hakk'ın vücûduyla halkın vücûdu arasında bir süre olduğunu tahayyül etmektedir. 3. "Üçüncü şey". Bu vücûd veya ademle, hudûs veya kademle mevsuf olmayan şeydir. O Hakk'ın ezelliliği ile ezelden berberdir. Hak için ziyade isnadı imkânsız olduğu gibi zaman bakımından âleme tekaddüm ve taahhürü de Hak için imkânsızdır. Çünkü âlem vücûd değildir. Âlem bu "üçüncü şey" den zâhir olmuştur. O âlemin hakikatlerinin hakikatidir (hakikatü'l-hakâik). İbnü'l-Arabî buna "heyûlâ, ilk madde, cevher-i ferdin aslı, felek-i hayât, cinslerin cinsi, ümmü'l-ekvân, esmâ-i ilâhiyye, hakikat-i Muhammediyye" gibi isimler de verir. Ona göre Gazzâlî, "İmkân âleminde şu var olan âlemden daha

mükemmeli yoktur" sözüyle buna işaret etmiştir (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 15-19).

Bu taksimden sonra İbnü'l-Arabî vücûdun bâtından zâhire çıkma sürecini dörde ayırarak anlatır. 1. Vücûd-ı mutlak. Bu Allah'tır. Mâhiyeti bilinemez; hatta belki de O'na mâhiyet demek bile câiz değildir. 2. Maddeden soyutlanmış mevcûd. Şekil ve sûret kabul eden rûhânî mufârik akıllardır. 3. Mekân ve hayyiz kabul eden mevcûd. Bu da cirmler ve cisimlerdir. 4. Bizâtihi değil bittabîa hayyiz kabul eden mevcûd. Bu da a'râzlerdir (*a.g.e.*, s. 20). İbnü'l-Arabî bir başka açıdan vücûdu yine dörde ayırır: 1. Bir şeyin (nesnenin) ayınında vücûdu. Bir şeyin dış âlemdeki varlığıdır ki filozoflar buna "vücûd-ı hâricî" derler. 2. Bir şeyin ilimde vücûdu. Bu varlığın akıldaki kavranışı olup filozoflar buna "vücûd-ı zihni" derler. 3. Bir şeyin dildeki, lafızdaki vücûdu. 4. Bir şeyin yazıdaki vücûdu. İbnü'l-Arabî bir diğer açıdan başka isimler kullanarak bu defa da vücûdu şu şekilde dörde ayırır: 1. Zâtü'l-vücûd. Saf, mahzâ, bizzat vücûd. 2. Ahdiyyet. Henüz bir taayyün göstermemiş vücûd. 3. Vâhidiyyet. Kesretin toplu olarak bulunduğu mertebe. Bu mertebede vücûd yavaş yavaş bâtinî taayyünler göstermeye başlar (a'yân-ı sâbite mertebesi). 4. Vücûdun zuhuru.

İbnü'l-Arabî, vücûdun mertebelere göre açılımını tecelliyatının seyrine uygun olarak bazan ikili, bazan üçlü, bazan beşli, bazan da yedili tasnife göre anlatır. Literatürde en fazla kullanılan yedili tasnif şu şekildedir: 1. Lâtaayyün Mertebesi. İbnü'l-Arabî bu mertebeyi ifade edebilmek için "kenz-i mahfî, mechûlû'n-nât, mechûlû-i mutlak, meknûnû'l-meknûn, butûnû'l-butûn, ebtanû'l-butûn, gaybû'l-gayb, gayb-ı mechûlû-i şartî ifadeler kullanır. Her türlü kayıt ve şarttan münezzehe olan bu "makamsızlık" makamında mutlak vücûd henüz hiçbir taayyün göstermemiştir. Henüz kendisine vücûd dahi denemeyen bu mertebede ne itaat ne de isyan vardır; ne kul ne hürriyet, ne ölüm ne hayat, ne gündüz ne gece bulunmaktadır; yalnız O vardır (*'Akidetü ehli'l-İslâm*, s. 50). İbnü'l-Arabî O'nun hiçbir isim, sıfat ve fiille kayıtlı olmadığı, her türlü taayyün-nât kayıtlarından tamamıyla ârî olduğu, bütün taayyünlerin, nisbetlerin bu mertebede O'nun zâtında eriyip yok olduğu, zât ile aynı olduğu bu mutlak gayb mertebesinde O'na bilinemez oluşundan dolayı ancak selbî yoldan işaret etmiştir. Kısaca bu mertebe sadece tenzih ile tavsif edilebilir. Mutlak tenzih yolunu tutanlar

Hakk'ın sadece bu mertebesine iman etmiş olurlar; fakat O'nun tenezzülâtını (sübûtî sıfatları ve fiilleri) kabul etmemiş olduklarından O'ndan gayrisini temellen-diremeyip ikiciliğe ve şirke düşerler. Allah Teâlâ'nın iki tecellisi vardır: Tecellî-i gayb ve tecellî-i şehâdet. Amâda olan ahadiyyetin, henüz vücûdları bilkuvve kendisinde mevcut cemî-i mümkinât sûretlerindeki ilk zâtî ve gaybî tecellisine "feyz-i akdes" denir. Bu, vücûd-ı mutlakın tabiatında bulunan taayyünât derecelerinden ilkidir. Fakat bu bir taayyünât-ı ma'küledir ve âlem-i a'yân ve histe bir vücûdu henüz bulunmamaktadır. Esasen mümkinâtın bu mâkul hakikatleri veya sûretleri taayyünâtın bir basamak sonrasında bu defa "feyz-i mukaddes"e uğrayarak mevcûdatın a'yân-ı sâbiteleri haline gelecektir. Zât-ı ahadiyyetin bu tecellisinin sebebi O'ndaki sevgidir ve bu sevgi aynı zamanda İbnü'l-Arabî'de "hareket"in kaynağını da göstermektedir.

2. Taayyün-i Evvel. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûdun muhtelif mertebelere tenezzül suretiyle tecellî etmesi onun zuhura meyliyle mümkün olmuştur. Mutlak vücûd zuhur basamaklarına merbeste merbeste indiğinde her mertebenin durumuna göre şekillenir. Hakikatte merbelenen ancak ilk taayyün dediğimiz bu merbeste ile başlar. Bu merbeste mutlak vücûdun artık kendi ahadiyyetini vâhidîyyete inkılâp ettirmesi suretiyle taayyünâtına başlamasıdır. Mutlak vücûd açısından bakıldığında bu merbeste var oluşun başlangıcıdır. Mevcûdat açısından bakıldığında ise gerçek yaratma fiili ancak İbnü'l-Arabî'nin "hakikat-i Muhammediyye" adını da verdiği bu mertebeden sonra olmakta ve bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır. Bu da vücûd-ı mutlakın lâ taayyün mertebesinde kendi zâtındaki istiğrak halinden kendindeki özellikleri bilme mertebesine tenezzülü demektir. Burada "kendindeki özellikler"den kastedilen onun sıfatlarıdır. Vücûd bu mertebede kendisindeki sıfatları ve isimleri mücmelen bilir; sıfatlar bu mertebede zâtının aynı olduğundan bu ilim kendi zâtına olan ilminden ibarettir. Bu mertebede de adet ve kesret olmadığından filozofların, "Birden ancak bir çıkar" sözü aslında yalnızca bu merbeste için geçerlidir. Bu mertebenin üzerinde lâ taayyünden başka bir şey yoktur. Lâ taayyünün, taayyün suretiyle zuhur ettiği ilk tenezzül mertebesi olması dolayısıyla bu merbeste lâ taayyün mertebesinin zâhiri, lâ taayyün ise bu mertebenin yani hakikat-i Muhammediyye'nin

bâtını olduğundan ikisi de aynı hakikatin ön ve arka yüzleridir. Bu birinci taayyüne "âlem-i ceberût" ismi de verilir. Burada eşyanın hakikati henüz bilkuvve mevcuttur; dolayısıyla bu mertebede temeyyüz süreci henüz başlamamıştır, yani "âlim", "mâlum" ve "ilim" birdir. Bu makama "ilk nûr" da denir. Nitekim Hz. Muhammed, "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur" demiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak, âlemin var olmasını istediğinde kendi zâtı hakkındaki ilmi oranında onu yapmış, bu mukaddes iradede tecellî dalgaları yayılmış, bu yayılma tenzihî tecelliyattan küllî hakikatlere doğru gelişmiş, bundan da "hebâ" adı verilen hakikat oluşmuş, murad edilenlerin sûret ve şekilleri hebâda yer almıştır. Âlemde ilk mevcûd bu hebâdır. Sonra Cenâb-ı Hak hebâyâ nuruyla tecellî buyurmuş, hebâ âlemde bilkuvve bulunan her şeyi kuvvetleri ve istidatları nisbetinde kabul etmiştir. Bu hebâda iken vuku bulan bu kabulde O'na hakikat-i Muhammediyye'den daha yakın bir şey olmamıştır. Hakikat-i Muhammediyye'nin bir diğer adı da akıldır. O âlemin seydidir, vücûdda ilk zâhir olan şeydir. Onun vücûdu nûr-ı ilâhiden, hebâdan ve hakikat-i külliyyeden ibarettir (*el-Fütûhât*, I, 119). İbnü'l-Arabî bu mertebeye de birçok meslek ve mezhebin değişik isimler verdiği, ancak bunların hakikatinin aynı olduğunu, ehl-i hakikatın de bunu "rûh-ı küllî, imâm-ı mübîn, arş, mir'ât-ı Hak, el-mâddetü'l-ülâ, mümiddü'l-evvel" gibi isimlerle ifade ettiğini söyler. Bu mertebeye verilen isimlerden biri de "insân-ı kâmil"dir. Ona kâmil denmesinin sebebi âlemin ruhu olmasından dolayıdır. Âlemde ulvî ve süffî her ne varsa hepsi ona muşahhar kılınmıştır (*a.g.e.*, III, 266). İbnü'l-Arabî'ye göre Allah insân-ı kâmilî yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretilmiştir. Onun bilmediği bu şeyler Hak açısından özel bir önemi olan hakikat-i suveriyeler olup bütün mevcûdat bunlarla doğmuştur. Âlemden maksut olan da budur. Sûret ancak insanla zâhir olmuştur. İnsân-ı kâmilden daha mükemmel bir mevcûd yoktur. İnsân-ı kâmil onun sûretinde yaratılmıştır ve o ancak Hakk'ın sûretiyle kemale ermiştir. Allah onun mertebesini melekere tarif etmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiştir. Göklerde ve yerde bulunanların hepsini onun emrine âmâde kılmıştır. Bundan sonra Hak kendisini gizlemiştir, O'nun âlemdaki hükmü insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. "İnsân-ı kâmil ferdiyette ilktir" diyen İbnü'l-Arabî'ye göre

insân-ı kâmil bu âlemdeki gayedir, yani âlemin vücudunun sebebi ve koruyucusu bu insân-ı kâmidir. Allah'ı ancak insân-ı kâmil bilir. Çünkü o Allah'ın mazharıdır, tecellî ettiği yerdir ve Allah'ın gözüyle bakmaktadır. Bu mânada, "Ben onun gören gözüyüm" denilmiştir. İbnü'l-Arabî, bu mertebeye ontolojik açıdan yaklaşımın yanı sıra bir de epistemolojik açıdan yaklaşır. Ona göre hakikat-i Muhammediyye veya insân-ı kâmil mertebesi bütün enbiyanın himmetlerini, bütün evliyanın mârifetlerini ve bütün âlimlerin ilimlerini aldığı bir "mişkât"tır. Bu yönüyle ona "velâyet-i mutlaka feleği" denilir. İlk taayyün olan hakikat-i Muhammediyye'nin de zâhiri ve bâtını vardır. Onun bâtınına "velâyet-i mutlaka", zâhirine "nübüvvet-i mutlaka" denir. O ahadiyyetle vâhidîyyet arasında bir berzah olduğundan ahadiyyet dalgalarından feyz-i akdesi vasıtasız olarak kabul eder. Hakikat-i Muhammediyye'nin bu yönüne "velâyet-i mutlaka" denir. O, vâhidîyyet dalgaları ile feyz-i mukaddesi ahzederek halka ulaştırır. Bu yönüne ise "nübüvvet-i mutlaka" denir. "Daha Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim" hadisi buna işaret etmektedir. Bütün peygamberlerin nübüvveti ve bütün velîlerin velâyeti bu mertebeden, yani hakikat-i Muhammediyye'den neşet ve zuhur eder. Bu sebeplerdir ki ona "sabitler feleği" benzetmesi yapılır. Bütün gezegenler ve yıldızlar bir felekte buldukları gibi bütün peygamberlerin ve velîlerin nübüvvet ve velâyetleri de "velâyet-i mutlaka" içerisinde bulunur. İbnü'l-Arabî bunu *Fuşûşü'l-ħikem*'in daha ilk cümlesinde şöyle ifade eder: "Hikmetleri en akdem makamda bütün ümmetlerin yollarının ahadiyyetiyle kelimelerin kalplerine inzal eden Allah'a hamd olsun ve O'nun rahmeti ve selâmı himmetlere imdat eden Muhammed'e ve onun âlinin üzerine olsun" (*Fuşûş*, s. 47).

3. Taayyün-i Sâni. Hakikat-i Muhammediyye de denilen ilk taayyün mertebesinde toplu olarak bulunan sıfatlar bu ikinci taayyün mertebesinde birbirinden temeyyüz ederler. İbnü'l-Arabî bu merbeste için "vâhidîyyet, hazret-i rubûbiyyet, âlem-i gayb, âlem-i ulvî, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i bâtin, âlem-i esmâ, âlem-i sâni, âlem-i vücûd, kevn-i câmi', ahadiyyetü'l-kesret, menşeu's-sivâ, menşeu'l-kesret, mebbe-i sâni, vücûd-i mufâz, tecellî-i sâni, zill-i memdûd, nefes-i rahmâni" gibi tabirler kullanır. Vücûd, ilk taayyünde her ne kadar isim ve

sıfatlarını mücmelen biliyorsa da bu isim ve sıfatların gerektirdiği bütün küllî ve cüz'î mânaların sûretleri ancak bu ikinci taayyün mertebesinde birbirinden ayrılır. Âlemdeki eşyanın hakikatleri demek olan bu sûretlerden tek tek her birinin gerek kendi zâtı gerekse kendi zâtının emsali hakkında asla bir şuuru yoktur. Çünkü onların vücutları ve temeyyüzleri aynı değil ilmîdir. Vücudun vahdetini bozarak onu çok ve çeşitli yapan da esasen bu ilmî sûretlerdir. Bu sûretler zât-ı ulûhiyyetin icâd işine sebep teşkil eder. Tellefî ilminin, "İllet olan şey kendi ma'lûlünün ma'lûlü olur" hükmüne göre ilk taayyün mertebesi ikinci taayyün mertebesinin illet ve sebebi olur. Böylece ilk ve ikinci taayyünden her biri aynı zamanda hem illet hem de ma'lûl olma keyfiyetlerinin her ikisini de kabul etmiş olur. Yani bir ma'lûl aynı zamanda diğer bir şeyin illeti olabilmektedir. Bu da o şeyin bir bakıma aktif, bir bakıma da pasif olduğunu gösterir. Bu mertebede taayyün eden her ilmî sûret, hâricî şeylerin yani şehâdet âleminde görülen varlıklardan birinin "hakikat"i ve onu terbiye eden "rabb-i hâss"ıdır. Sûfilerin ıstılahında bu her bir ilmî sûrete "ayn-ı sâbite" ve bunların hepsine birden "a'yân-ı sâbite" denilir. Kelâmcılar buna "ma'lûm-i ma'dûm", filozoflar "mahiyet", Mu'tezililer ise "şey-i sâbit" derler. İkinci taayyün mertebesindeki bu ilmî sûretler hariçte vücûd kaydına girmemişlerdir. Bunlar aslî özellikleri olan ademleri üzeredirler. Şehâdet âleminde zuhura gelmiş bütün varlıklar bu a'yân-ı sâbitenin birer aksi, yansıması, gölgesinden ibarettir. Vücûdun yedili tasnifine göre ilk üç mertebe bu şekildedir. Ancak lâ taayyünü hariçte bırakan sıralamaya göre üçüncü mertebe tabiat-ı külliyye mertebesidir. Bu mertebe hazret-i vâhidîyye ile (lâ taayyün hariç ilk iki mertebe) hazret-i imkâniyyeyi (dört ve beşinci mertebe) içerir. Maddîyyât (cisimler) âlemi bu mertebenin hemen altındadır. Bu yüzden de bu mertebe bir yönden mevcûdatın sûretleri üzerinde müessirdir, bir yönden de müteessirdir. Ulûhiyyet bu tabiat-ı külliyyenin bâtını, bu mertebe de ulûhiyyetin zâhidir. Çünkü ilâhî ilimlerin kesif sûretleri bu âlemde bu tabiat-ı külliyye ile zâhir olur. Bu mertebede ilm-i ilâhîde sabitlik kazanmış mümkünlerin hakikatleri (a'yân-ı sâbite) "kûn!" emriyle âlem-i şehâdet hâricî vücûdular ile taayyün eder. Bundan dolayı bu mertebede bütün mevcûdat a'yân-ı hâricîyye olarak adlandırılır. Bu mevcûdatın hakikatlerinin hudûs, resim ve sûret vasıtasıyla hariçte duyulara

yansıması, aslında Hakk'ın itibarî ve kevnî sıfatlarıyla zuhurundan ibarettir. Aha-diyyet mertebesi zuhur dışı (lâ taayyün) yani gayblar gaybı olduğundan bu mertebenin akıl ve hisse açılıp idrak edilmesi muhaldir. Geriye kalan altı mertebe ise zuhur mertebeleri (taayyün) olup akıl ve hissin derecesine ve istidat ölçüsünde keşif ve idrak edilebilirler. Bu altı zuhur mertebesinden ilk ikisi ancak hakikat-i Muhammediyye ile zahir olur, bunu da sadece insân-ı kâmilin nûrânî aklı idrak eder. Diğer dört mertebe ise artık bizzat zâhire ait olduğundan ya zâtlarıyla veya eserleriyle duyular tarafından algılanabilir.

4. Mertebe-i Ervâh. İbnü'l-Arabî'nin "rûh-ı a'zam, miftâh-ı vücûd, kalem-i icâd, âlem-i rûh, âlem-i emr, âlem-i gayb, âlem-i ulvî, âlem-i melekût" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki a'yân-ı sâbitenin zâhire doğru bir adım daha atarak basit-mücerret kevnî eşya yani cevher-i basit haline gelmesi mertebesidir. Bu mertebedeki varlıklar kendilerini, menşelerini ve benzerlerini müdriktirler. Bunlar cisim değildir, daha henüz madde ve terkip oluşmamıştır. Şu halde "bâtın" isminin tasarrufunda bulunduğu bu mertebedeki varlıklar da göze görülmez.

5. Mertebe-i Misâl. İbnü'l-Arabî'nin "âlem-i melekût, âlem-i berzah, âlem-i misâl, misâl-i mukayyed, âlem-i hayâl, âlem-i hayâl-i muttasıl, âlem-i hayâl-i munfasıl, âlem-i semsime, arz-ı hakikat" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki basit ve mücerret şeylerin zâhire doğru bir adım daha atarak latif ve mürekkep kevnî şeyler, mürekkep cevherler haline gelmesidir. Bu mertebeye misal âlemi denilmesinin sebebi, yukarıdaki ervah âleminde bulunan her bir ferdin cisimler âleminde bürüneceği sûretlerinin birer mislinin bu âlemde zâhir olmasıdır. Bu mertebe, bir üst mertebedeki âlem-i ervah ile bir alt mertebedeki âlem-i ecsâm arasında bir berzah olduğundan bu mertebedeki varlıklar, ervaha nisbetle kesif, ecsâma nisbetle latiftir. Aynı zamanda bu mertebe ervah mertebesiyle beraber âlem-i melekût oluşturur.

6. Mertebe-i Şehâdet. İbnü'l-Arabî'nin "suver-i âlem, âlem-i kevn ü fesâd, âlem-i ecsâm" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki mürekkep cevher-i latifin zâhire doğru bir adım daha ilerleyerek mürekkep cevher-i kesif haline gelmesidir. Bu artık gözle görülebilen eflâk, erkân ve müvelledât âlemidir.

7. Mertebe-i İnsan. Zuhur mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe lâ taayyün dışında bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplar. Hakk'ın kendisiyle zâhir ve mütecellî olduğu son libas olduğundan dolayı da imkânda kendisinden daha ekmel bir mazhar olmayan bu nev'-i insânî mertebesi ayrıca bir önceki mertebe olan âlem-i şehâdet ile beraber nâsûtu da oluşturur. Her mertebe bir ilâhî ismin mazharıdır; insan ise Allah isminin mazharıdır. Allah ismi hakikatte nasıl bütün isimler üzerinde bir öncelik sahibi ise taayyün olarak en sonra olmasına rağmen bu mertebe de hakikatte bütün mertebelerin fevkindedir. Aslında hakikat-i insâniyye bütün mertebelerin hakikatlerini câmi' olduğundan ondan hariç hiçbir şey yoktur. İbnü'l-Arabî bu mertebeler arasında kalın duvarlar örmeyip bunlara âdeta iç içe geçen halkalar şeklinde bakmıştır. Herhangi bir mertebe ne kadar müstakil olarak ele alınırsa alınsın o bir bütüne aittir, o vücudun bir âzasıdır ve ancak o bütüne alâkası içerisinde bir mâna taşır.

Vücûdun mertebelerini bazan yukarıdaki gibi şematik olarak ele alan İbnü'l-Arabî bazan da bunları semboller ve benzetmeler yardımıyla anlatır. Meselâ ona göre vücûd bir dairedir. Bu dairenin başlangıcı ilk aklın varlığıdır. Yaratılış insan cinsiyetle son bulmuş ve vücûd dairesi tamamlanmıştır; dairenin sonunun başlangıcına ulaşması gibi insan da bu ilk akla ittisâl etmiştir. Allah'ın yarattığı bütün şeyler bu dairenin çevresindeki noktalar gibidir. Dairenin ortasındaki noktadan çıkan çizgilerin çemberin her noktasına eşit olarak çıkması gibi Allah'ın bütün varlıklara olan nisbeti de tek bir nisbettir (*el-Fütûhât* [nşr.], II, 252). Dilin sınırlarından dolayı vücûda dair konuların şehâdet âleminde ancak sembolik bir anlatımının yapılabileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî bunun için daha çok nokta / daire, iç / dış, su / buz, çekirdek / ağaç, semavî nikâh, semavî adem / semavî Havvâ, birlik / çokluk, ışık / gölge, ayna / akis, sanatkâr / eser, kuş, renk ve harf sembolizmini kullanır. Bu sembollerle onların işaret ettikleri mâna arasında ayniyet mi, gayriyyet mi olduğu sorusu İbnü'l-Arabî'nin düşünce-sini doğru anlamada hayatî önem taşır. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen suçlamaların temelinde bu sembolizmin doğru anlaşılmasının yattığı görülür.

İbnü'l-Arabî'ye göre zât, sıfat, isim ve nesnelere arasında zâhir olma ve bâtın olma nisbetleri bulunmaktadır; bâtından

zâhir oluşa doğru bir tenezzül söz konusudur. Fakat zâhir olma ve bâtin olma kavramları birbirinin misli olmadığından zât sıfatın misli, sıfat ismin misli ve isim de şeyin misli değildir. Bu sebeple bütün bunlar arasında bir gayriyet olduğu söylenebilir. Fakat öte yandan sıfatlar, zâtın zuhur mertebesinde hususi bir tecelli ile kendisine tecelliden ibaret olduğu, ayrıca bu hususi tecelli o zât üzerine ilâve ve ziyade bir şey olmadığı için sıfatlarla zât arasında farklılık değil bir ayniyet bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında zât sıfatlarının aynı olmaktadır. Benzer şekilde sıfatlar isimlerin, isimler de şeylerin aynıdır. Bu sebeple her bakımdan küllî bir ayniyetten bahsedilemezse de her bakımdan küllî bir gayriyettten de bahsedilemez. Netice olarak zât esas alındığında varlıkta ayniyet, sıfatlar ve isimler esas alındığında ise gayriyet vardır denilebilir. Ayrıca hakikat ile ondan neşet edenler arasında nasıl ve nereye kadar bir benzerliğin (teşbih) ve nasıl nereye kadar bir benzemezliğin (tenzih) söz konusu olduğu, yani Hakk'ın mahlûkta meknûz mu (içkin/immanent) yoksa mahlûkun ulaşamayacağı bir aşkınlıkta mı (transcendental) olduğu soruları son derece önemlidir. İbnü'l-Arabî, bu sorulara verilebilecek evet veya hayır cevabını tek başına doğru olarak almaz, her ikisini de yerine göre doğru görür. Zira ona göre sırf tenzih de sırf teşbih de bir tür takyid veya tahdidir. Şu halde doğrusu her ikisini de yerinde kullanmaktır (*Fuşûş*, s. 70). Tenzih ve teşbih, bildiğimiz kadarıyla hakikatin iki ana vechesini bize vermektedir. Eğer biz hakikati tam olarak anlamak istiyorsak bunlardan biri olmadan diğeri kâfi gelmeyecektir. İbnü'l-Arabî, İslâm'dan önceki dinlerin bu iki yönden birisine diğerinden daha fazla meylettiğini (meselâ Hz. Nûh'un daha çok tenzihçi olduğunu), fakat İslâm'ın her iki yönü de aynı derecede önemsemesiyle denge dini olduğunu belirtir.

Esmâ ve Sıfat. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler âlemin var oluşunun sebebidir (*el-Fütûhât*, I, 112). Bütün eşyanın, nesnelere başlangıcı olan vücûd (Allah) hayatın "ayn"ıdır. Çünkü hareket ettiren O'dur ve O'nda asla sükûn yoktur. Sükûn olsaydı adem olur, ademden de bir şey sâdir olmazdı. Eğer bütün eşyanın mebdעי olan vücûd-ı hakikide hayat bulunmasaydı onun harekete geçmesi için ortada bir sebep olmazdı; hareket sebebi ortada olmayınca hareketten meydana gelen âlemin sûretleri de ortada olmazdı. Bu de-

mektir ki vücûdun muhtelif mertebelerdeki tecelliyatı onun hareketinden kaynaklanmaktadır. Hareket olan yerde de bir hareket ettiricinin olması ve bunun da "hay" olması gerekir. Hayat bir sıfattır; sıfat mevsuftan ayrı olmadığından mevsufunun aynıdır. Vücûd hayatla muttasıftır. Bu da O'nun zâtı hakkındaki ildir. İlim de tıpkı hayat gibi bir sıfattır. Hayat ve ilimle sıfatlanan vücûdun ayrıca irade ve kudretle sıfatlanmaması mümkün değildir, zira bunlar onun zaten ayrılmaz unsurlarıdır. Vücûdda bu sıfatların sübûtu, işitme, görme, kelâm ve tekin sıfatlarının dahi sabit olmasını iktizâ ettirir. Vücûd bu yedi zâtî sıfatla muttasıftır olup bunların hepsinin "imam"ı hayat sıfatıdır. Bütün ilâhî isimler bu imama, bu imam da Allah ismine, Allah ismi de ilâhî zâta iştirak eder. Zira ilâhî isimler âlemde zâtları itibarıyla değil eser ve hükümleriyle, hakikatleriyle değil misilleriyle bulunur. Bu sebeple bizim bildiğimiz ilâhî isimler de aslında isimlerin isimleridir (esmâ-i esmâ). Vahiy yoluyla gelen kitapta bildirilen esmâ-i hüsnâ da bu isimlerin isimleridir. "İster Allah diye çağrılınsın ister rahman diye bütün güzel isimler (esmâ-i hüsnâ) O'nundur" (*el-İsrâ* 17/110). Bütün güzel isimler hem Allah hem de rahman içindir. Bununla birlikte her ismin bir mânası (özü), bir de sûreti vardır. Allah denildiği zaman ismin mânası, rahman denildiği zaman sûreti söylenmiş olur. Çünkü rahman nefesle muttasıftır. Nefesle ilâhî kelimeler âlemin zuhur ettiği "halâ" mertebelerinde zuhura gelir. Şu halde biz ancak ismin sûretiyle O'nu çağırabiliriz. Her ismin iki sûreti vardır; birincisi bizim nefesimizden (dudaklarımızdan) çıkan veya harflerle onu oluşturduğumuz zamanki sûrettir. Bizim O'nu çağırduğumuz esmâ-i hüsnâ ilâhî isimlerin isimleridir ve âdeta onların dışıdır (*a.g.e.*, II, 396). Hak kendini "konuşan" (mütakellim) olarak vasıflandırdığından kendisinden bahsettiğinde ancak sözün kendisi için söyleyebileceği isimleriyle konuşmuş olur. Bu isimler de muhtelif dillerde farklı lafızlarla ifade edilir. Meselâ Arap dilinde konuşulduğunda O'nun kendisi için uygun gördüğü Allah ismi kullanılır. Buna karşılık Fars dilinde Hudâ, Habeş dilinde Vâk, Franklar'ın dilinde Kraytur, diğer dillerde de başka kelimelerle isimlendirilir. Bunların hepsi o esmânın isimleridir. Nisbetlerin çoğalmasıyla bu isimler de çoğalır. Demek ki beşer olarak bizim elimizde isimlerin isimlerinden başka bir şey yoktur (*a.g.e.*, II, 683). Bütün isimlerin "O'nun

(hüve) tercümanı olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre zâta delâlet etme bakımından "hüve" zamiri özel isimlerden daha kuvvetlidir. Çünkü özel isimler sıfatlara ihtiyaç duyarken bu zamirin sıfatlara ihtiyacı yoktur. İbnü'l-Arabî'ye göre zâtin bir olmasının yanında isimlerin çokluğu kesretin oluş sebebidir. Allah için isimlerin hepsi birdir, fakat bizim gözümüzde onlar çokluk ifade eder. Bu kesret-i esmâ içerisinde bazı isimler vardır ki hepsine tekaddüm ederler. Bunlar imam isimleri olup diğerleri üzerinde hâkimiyetleri vardır, çünkü onların hakikatlerini içerirler. Hakk'ın ismini içeren ilk imam isim ise Allah ismidir. Bunun dışında yedi imam isim vardır. Bunlar hay, alîm, mürid, kâil, kadîr, cevâd, muksit olup hay ismi bu imamların başı, muksit ise sonudur.

İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatların sadece birer nisbet ve izâfetten ibaret olduğunu söyler. Mümkünlerin "ayn"larını oluşturular da bu nisbetlerdir. Allah bütün sıfatları ilâhî zât için kâim mânalar olarak yaratmıştır. Bu sıfatlar Allah değildir, fakat O'ndan başkası da değildir. Zât sıfatın, sıfat ismin, isim de nesnelere menşei ve bâtındır. Diğer bir tâbirle zât sıfatla, sıfat isimle, nesnelere de isimle zâhir olur. Nesnelere ise ilâhî isimlerin zuhur alanlarıdır. Nesne zâhir olduğu zaman ilâhî isim onda bâtındır ve bu yüzden nesnelere görüldüğü halde isim, sıfat ve zât görülmez. Sıfat, mutlak zâtın zuhur mertebesinde hususi tecelli ile tecellisinden ibarettir; dolayısıyla o bir cihetten (zâhiren) zâtın gayri, bir cihetten ise (bâtinen) aynıdır. İsimlerin hepsinin biri zâta (hakikat), diğeri kendisinin özel mânasına (müsemma) delâleti cihetinden iki anlamı vardır. Hakk'ın resullerle gönderdiği şeylerden biri de mahlûkatin O'nu isimlendirdiği bu gibi isimlerin nisbetleridir. Böylece biz bu isimlerin hem O'nun zâtına hem de varlıkta objektif bir gerçekliği olmayan mâkul bir keyfiyete (emri ma'kul) delâlet ettiğini anlarız (*a.g.e.*, III, 441).

Allah'ın nefesi yardımcıları (ensar) ile sâridir. Bu yardımcıları "kelimetullah"tır. Allah onlarla dinine yardım ve onlarla dinini izhar eder. İbnü'l-Arabî, nefes-i rahmânî dediği bu menzilden mâsivallah denilen âlemdaki bütün ilâhî menzillerin zâhir olduğunu söyler. Nefes-i rahmânînin âlemdaki bütün cinslere, nevilere ve şahıslara has vecihleri vardır. Bundan dolayı bu âlem için sûret, ruh ve imdâd-ı ilâhî şarttır. Hak bile kendine sûret nisbet etmiştir, ancak bu bâtinî bir sûrettir. İm-

dâd-ı ilâhî bu menzilin (âlem) hem zâhirinde hem bâtınında sâdir, fakat bâtınında daha tamdır. Bu sebeple ilâhî sıfatlar diye tabir edilen dört isimden evvel, âhir, zâhir ve bâtin isimlerinin oluşum sıralamasında en önce geleni bâtin ismidir. O önce olan sonra olanda ne varsa hepsini içerir. Vücûd-i ilâhînin kelimeleri de böyledir; evvel ismi bütün içeriği ile âhiri, zâhir ismi âhir ve evveli, bâtin da zâhir, âhir ve evveli içerir. Eğer bâtin daha yukarıda bir şey gelecek olsaydı o da bâtin ve diğerlerinin hepsini ihtiva ederdi. Fakat "hasr" bu dörde müsavi veya bir beşinci isme müsaade etmemiştir. Bundan yalnızca "hüviyyetullah" hariçtir. Bu sebeple âlemde hüküm ancak bu dört isimden sâdir olur. Bu dört ismin sûreti üzerine âlem-i ervâh ve âlem-i ecsâm ve bu ikisine müsavi olan âlemler zâhir olmuştur. İbnü'l-Arabî daha sonra bu dört ilâhî isimden dört tabiatın, bundan da kesifi ve latifiyle âlem-i ecsâmın zâhir olduğunu söyler. Âlem-i ecsâmın zuhurundan evvel erkân-ı erbaa (ateş, hava, su, toprak) ve ahlât-ı erbaa (çekim, itim, tutum, özümleme) zâhir olmuştur. Vücûd (var oluş) bu dörtleme üzerine oluşur. Allah kendisine de bu dört rûknün üzerine kâim bir "beyt" yapmıştır. Çünkü O evvel, âhir, zâhir ve bâtindir. Âlimbillâh olanların Allah'tan ahz ve telakki ettikleri ilim ancak O'nun vücûdunu ve isimlerini bilmeleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre O herhangi bir ibare ile bilinmediği için mahiyetinden de keyfiyetinden de sorulamaz. Çünkü O'nun ne mahiyeti ne de keyfiyeti vardır. Âlimin ilmi O'nun hakikatine değil sadece vücûd itibariyle olan zuhuruna yöneliktir. Çünkü O'nun hakikati akledile-

mez, sadece fiilleri ve mahlûkatı tefekür edilir. Sâdik olan peygamberi ve aziz olan kitabı vasıtasıyla kendisini esmâ-i hüsnâ ile müsemmâ kılması zâtına ulaştırmak içindir. Çünkü bu esmâ-i hüsnâdan bazıları O'nun zâtına delâlet eder; esmâ-i zâtiyye denilen bu isimler aynı zamanda isim ve fiilleri de ifade eder.

A'yân-ı Sâbite. İbnü'l-Arabî "ayn" terimini "hakikat, zât, cevher ve mahiyet", sübûtu ise "vücûd-i aklî, vücûd-i zihnî" mânasında kullanır. Buna göre sübût, meselâ insan fertlerinin veya bir üçgenin unsurlarının zamansal ve mekansal olan âlem-i hâricî tahakkuk etmesi yerine insan var oluşunun mahiyetinin veya üçgenin zihinde var olmasıdır. Bu durumda İbnü'l-Arabî "a'yân-ı sâbite" tabiriyle eşyanın hakikatlerinin ve akledilir "ayn"larının bulunduğu âlem-i ma'kûlün hariç câhibine mevcûdatın eşhasının bulunduğu âlem-i mahsûs tarafına geçmesini kasteder. A'yân-ı sâbitenin âlem-i ma'kûlden bu şekilde âlem-i mahsûsa çıkması veya bilkuvve olanın bilfiil olması, tecellî-i vücûdî demek olan feyz-i mukaddesle gerçekleşir. Ona göre vücûd ve adem-in sübûtu ayn üzerine yüklenen birer mevcûdun sıfatları değildir. A'yân-sâbite bir açıdan Hakk'ın feyz-i mukaddes denilen bâtin tenezzülâtıdır; diğer açıdan O'nun ilminde sabit olan "misal"lerdir. Bunlar âlem-i hâricîte ma'dûmdur, fakat bütün mevcûdatta eserleri vardır. Hatta bunlar mevcûdatın asıllarıdır. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'ye göre insan, Hakk'ın sıfatları açısından değil kendi sıfatları açısından "ayn-ı Hak"tır (a.g.e., II, 513). Öte yandan Hakk'ın mücüt oluşu bize bilfiil sabit olmuştur; yoksa O'nun bizimle ilgili ilminin sûreti olan bizim mislimizi kendi nefsinde icâd etmemiştir. Çünkü bizim vücûdumuz O'nun ilmindeki kadardır. O'nun bilmemesi demek murad etmediği bir şeyi var kılmaz. Bizim var oluşumuz ademendir. O bizim var olmamızı murad etmiş ve kendi aynımızda ma'dûm bir halde iken ilmindeki sabit sûretlerimiz üzerine var kılmıştır (a.g.e., I, 91).

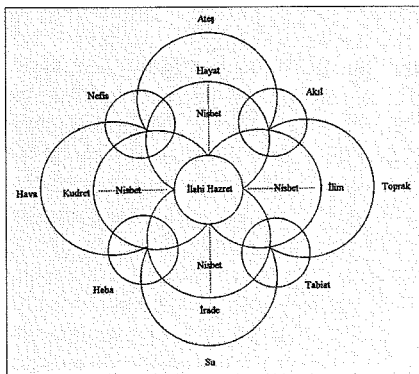
İbnü'l-Arabî'ye göre Allah eşyayı yaratır, yani ademden vücûda getirir. Bizi idrak edemediğimiz bir vücûddan idrak edebileceğimiz bir vücûda çıkarır. Çünkü eşyanın ademi adem-i izâfîdir; eşya adem halinde O'nun meşhûdudur (a.g.e., III, 193). Bu ifadeden, a'yân-ı sâbitenin vücûd-ı hâricîde zuhur etmekle birlikte vücûd-ı Hak'tan mümkün bir vücûd olarak

ayrılmadığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre eşyanın sabit aynları hariçte vücûd kokusunu koklamadıklarından ma'dûmattan veya umûr-ı ademiyyeden sayılır. "Sen, kendi sübûtunda (ayn-ı sâbite halinde iken) her ne ile birlikte isen senin vücûdunda zuhur eden de odur, yani eğer sabit olmuşsa o şey senin için var olur. Aynının sübûtunda ve adem halinde kim mümin ise bu sûret onun vücûd halinde de zuhur eder (Fuşûş, s. 83, 178). Zira hiçbir mevcûd sûret yoktur ki bir sabit ayn onun aynı ve bir vücûd da onun libâsı olmasın (el-Fütûhât, III, 47).

Bu sabit aynların bulunduğu âleme "âlem-i sübût, ilm-i ilâhî, hazret-i ilmiyye" adlarını veren İbnü'l-Arabî'ye göre bütün mevcûdat buradan zuhur eder. Bu âlem-i basit-i müfred, bizim hissedilir âlemimizde zâhir olan bütün mevcûdatı (küllî, mânevî, aklî, cüz'î) hâvidir. Cüz'iyâtın hepsi hâmillerinden ayrılmış müfred bir şekilde bu âlem-i sübûtta sabittir. A'yân-ı sâbite gayb-ı mutlak halindeki mutlak vücûd ile âlem-i şehâdet ve âlem-i mahsûs arasında orta bir mertebede bulunduğundan bir yönüyle aktif, bir yönüyle de pasif konumdadır. İlahî isimlere nazaran onlar pasif konumdadır, tıpkı bir küllînin bir cüz'î üzerindeki hükmü gibi isimler de bunlar üzerinde belirleyicidir. A'yân-ı sâbite âlem-i şehâdete veya duyulur âleme nazaran aktif ve belirleyici konumdadır. Cüz'iyât da iki eşit âleme ayrılır. Bunlardan biri, zuhur eden her şeyin aslının bulunduğu âlem-i sübût ve âlem-i mahsûstur. Bu hissedilir âlemde vücûdu olan bir kulun a'yân-ı sâbite âleminde de aynı anda sübûtu var demektir. Hak, nefesiyle mütemâdiyen bir yandan a'yân-ı sâbitenin sûretlerinde (feyz-i akdes), diğer yandan a'yân-ı mevcûdenin sûretlerinde (feyz-i mukaddes) tecellî etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin her mevcûd şeyin aslının bulunduğu a'yân-ı sâbite görüşünün Eflâtun'un "ezelî idea"larına, Aristo'nun "entelechia"sına, gnostiklerin "aeon"larına, Yeni Eflâtuncular'ın "idea" yorumlarıyla "tabiat-ı vâhîde" hakkındaki fikirlerine ve Mu'tezile'nin "ma'dûmlar"ına benzer yönleri olduğu söylenebilir de tamamen kendine has özelliklerinin bulunduğu da görülmektedir. En açık farkın ise şu iki noktada olduğu söylenebilir: Birincisi, bunlar Eflâtuncular'ın "müsüller"i gibi küllî sûretler veya mânalar değildir; bunlar, her birinin duyulur âlemde bir mukabili bulunan cüz'î sûretlerdir. İkinci olarak bunlar zât-ı vâhid-i Hak'taki taay-

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Allah-âlem ilişkisine dair bir tasvirini



yünlerdir; Hak kendi zâtını düşündüğü anda bu ayların zâtları da O'nu düşünürler. Buna göre Eflâtun'un ideaları a'yân-ı sâbiteye değil âlem-i misâle karşılık olabilir. A'yân-ı sâbite ilm-i ilâhîde sabitlik elde etmiş gerçekliklerdir, mümkinâtın hakikatlerinin zâhire doğru bir adım daha ilerleyerek kararlaşmasıdır. Böylece bunlar ma'ûmât-ı ilâhînin sûretleri olur. Bir üst mertebedeki "şûûn" ise ilm-i ilâhînin sûretleridir. Ancak şûûn, mümkinlerin hakikatlerinin ilm-i ilâhîde birbirinden temyiz edilmeden (mücmelen) sübûtu iken a'yân-ı sâbite o mümkinlerin hakikatlerinin birbirinden temyiz edilerek sübûtudur.

Zaman ve Mekân. İbnü'l-Arabî zaman, mekân ve hareket gibi felsefî konulara dair üç risâle yazmışsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de yer geldikçe bu konuları ele almıştır. Bu üç konu içinde özellikle zaman problemiyle ilgilenmiş, hatta eserde bu konuya bir bölüm ayırmıştır (*el-Fütûhât* [nşr.], IV, 330). İbnü'l-Arabî'de zaman konusu esasen metafiziğin alanı içerisinde. Ancak onun sisteminde metafizik ve fizik arasında kesin ayırım olmadığından zaman konusunun fiziğe giren yönleri de bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin zaman kavramına yüklediği mâna kullanıldığı yere göre farklılıklar arzeder. Namaz vakitleri ve hac gibi ibadete yönelik konuları işlediği yerlerde bile zaman kavramına metafizik anlamda yaklaştığı görülürken (*a.g.e.* VI, 54; *el-Fütûhât*, I, 677) pratik olarak da vakit kavramını işler (*a.g.e.*, I, 554; III, 189, 547); "dehr", "ezel" gibi terimleri ise daha çok metafizik anlamda kullanır. Zaman konusunda farklı görüşlere de dikkat çeken İbnü'l-Arabî, bu kelimenin mânası konusunda insanların ihtilâfa düştüklerini hatırlatır. Hükemânın çoğunluğuna göre zaman feleklerin hareketlerini ayrı dilimlere böldüğü tevehhüm edilen süredir. Kelâmcılar ise daha değişik bir bakışla zamanı "hâdisin hâdiseye yaklaşması" olarak görmüşlerdir (*el-Fütûhât* [nşr.], IV, 335-336). İbnü'l-Arabî'ye göre zaman sadece akledilen bir şeydir ve âlem-i imkânâna aittir; bir cevheri, aynı veya varlığı yoktur (*el-Fütûhât*, II, 4, 64, 458, 652). Fakat buna rağmen zamanı "sultan" olarak nitelenmiş ve onun bilgisini elde etmeyi en yüksek ilimlerden saymıştır (*Kitâbü'l-İs-fâr*, s. 40).

Vahdet-i Vücûd Meselesi. İbnü'l-Arabî, 603 (1206) yılında Kahire'ye gelip bir sûfi cemaatinin yanında ikamet ettiği sırada

bir gece karanlık bir odada istirahat ederken ansızın bedeninden saçılan nurlarla her tarafın aydınlandığını gördüğünü söyler. Anlattığına göre tam bu esnada güzel yüzlü ve hoş sözlü bir kişi peyda olmuş, kendisine Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, telâşlanmamasını ve tebliğ edeceği bazı hakikatleri dikkatli dinlemesini söylemiştir. Bu zatın ona söyledikleri şunlardır: "Şunu iyi bil ki haricî vücûdda, şer ise ademedir. Allah, vücûduna aykırı bir vâhid kıldırdığı insanı lütfu ile yarattı. İnsan önce O'nun isim ve sıfatlarıyla ahlâklandı. Sonra zâtını görüp bunlardan fâni oldu. Kendisiyle kendisini gördü. Böylece sayı aslına döndü. Şu halde O var ama sen yoksun" (*Muhâdâratü'l-ibrâr*, II, 24). Bu ilâhî tâlimattaki, "O var ama sen yoksun" sözü İbnü'l-Arabî'nin bütün dikkatini sadece hakiki vücûdda toplamasına ve O'ndan gayrisini âdeta görmemesine yol açmıştır. Ona göre vücûd yanında mevcûdun sözü bile olamaz, çünkü aslında Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur (*el-Fütûhât*, II, 484). İbnü'l-Arabî'nin, kelimenin en kesin anlamında "vücûd"un ancak ve ancak hakikatte mutlak vücûd için kullanımının doğru ve yerinde olacağı, izâfî olanın ise bu yapısından ötürü yine kelimenin en köklü mânasında bu unvanı (vücûd) kullanmaktan menedildiği, ancak mutlak vücûdun vücûd ismini ona ödünç vermesi halinde bunu kullanabileceği konusundaki kesin ve net görüşleri, muhaliflerinin onun mevcûdatın ve âlemin yani izâfî olanın hakikatini inkâr ettiğini düşünmesine sebep olmuştur. Fakat onun asıl gayesi ve çabası, izâfî olanların hakikatlerinin nerede olduğunu göstermeye çalışmaktan başka bir şey değildir.

İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd, Hakk'ın zâtını yine kendi zâtıyla bulması demek olduğundan vücûd O'nun zâtından, O'nun sıfatlarından ve O'nun fiillerinden başka bir şey de olmaz. Bu en kesin mânasında vücûd esasen birdir; mevcûdat ise onun tecellilerinden ibarettir. Bu durumda muvahhid, görüntüdeki çeşitliliğe ve çokluğa rağmen hakikatte birlik ve bir varlık olduğunu keşfedip bunu tasdik eden kimse demektir. Böyle olunca bu kişinin yaptığı iş "vücûdun hakikatini birlemek"tir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre şirk vücûdun çokluğu demektir. Bu sebeple onun bütün eserlerinden herhangi bir muayyen etiket koymadan anlattığı şeyler hep bu "muvahhidin işleri"nden başkası değildir. Ancak onun hiçbir zaman belirli bir teknik terimle karşılama ihtiyacı hisset-

mediği bu muvahhidlik eylemi daha sonraki yıllarda bazı müellifler tarafından teknik bir terim halinde kavramsallaştırılmış ve adına da "vahdet-i vücûd" denilmiştir. Sanılanın aksine bu tabir bir terim olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Çünkü o bu mânayı bir değil birçok ibare, istiare ve kelimeyle anlatır. Tesbitimize göre İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd tabirini sadece, "Bana senin vücûdunun vahdetini şühûd ettir" (*Evrâdü'l-üşbû'iyye*, s. 43 [cuma gecesi virdinde]) anlamındaki bir duasında kullanmıştır. Fakat görüldüğü gibi vahdet-i vücûd ifadesi burada bir terim olarak kullanılmamıştır.

Yine yaygın kanaatin aksine İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İslâm düşüncesine katkısı vahdet-i vücûd kavramından ibaret değildir. Meselâ "kesretü'l-ilm, kesretü'l-âlem" kavramları da en az vahdet-i vücûd tabiri kadar önemlidir. İbnü'l-Arabî hiçbir zaman âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Çünkü her şey vücûd içerisinde yer aldığı, vücûdun dışında bir şey olmadığı için âlemin inkârı vücûdun da inkârı demek olur. Ayrıca kesretin de kökleri Hak'tadır. Vahdet-i vücûd tabiri, bilinen terim mânasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddin Konevî ve daha sonra da talebesi Saïdüddin el-Fergânî tarafından kullanılmıştır. Ancak onların bu kavrama yükledikleri anlam yine de çok esnek ve şeffaftır. Bu sûfler, üstatlarının tevhide dair görüşlerini bazan bu tabirle ifade etmişlerse de özellikle ve ısrarla bu kavramı tercih etmiş değillerdir; esas gayelerinin bu kavramla anlatılmak istenen şey olduğu, aynı mânayı bazan başka tabirler de kullanarak anlatmalarından anlaşılmaktadır.

Vahdet-i Vücûd veya Vahdet-i Şühûd. İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki münâcâtının hatırlattığı diğer bir husus da yine daha sonraki yıllarda bir polemik konusu haline gelecek olan vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd arasındaki tenâkuz meselesidir. Müstakil çalışmalara konu olmuş bu önemli konuda, İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûdcudur ve vahdet-i şühûda karşıdır gibi bir fikir ileri sürmek, onun görüşlerini enine boyuna incelemeden verilmiş acele bir hükümdür. Burada onun bu iki terimi hiç kullanmadığını özellikle belirtmek gerekir. Bu konunun bir problem haline getirilmesinin bazı fikir ve içtimâî sebepleri olduğu söylenebilir. Tevâcûd, vecd, vücûd yoluyla elde edilen ve adına ilk vücûd veya "bulmak" mânasında vücûd denilen cem' makamındaki vücûdu

bazı müelliflerin nihâî vücûd zannetmeleri probleme yol açan fikrî sebeplerin başında gelir. İbnü'l-Arabî, O'nun vücûdunun hakikatini bilene rabbın şühûdunun verildiğini söyler (*el-Hikemü'l-ilâhiyye*, s. 154). Ancak ona göre şühûd ilmdir, ilim ise kesret demektir. Bu durumda ortada hâlâ bir şâhid ve meşhûd ikiliği bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, kâmil olan âriflerin "vücûdda ehl-i şühûd" olduklarını söylerken (*el-Fütûhât*, II, 529) şühûd ile meşhûd olacak olanın aslında yine vücûddan başka bir şey olmayacağını belirtir. Bu noktadan hemen sonra onun bir de cem'u'l-cem'deki vücûd, yani "olmak" mânasındaki vücûd olarak anladığı bir ikinci vücûd tefsiri söz konusu olup nihâî hedef de bu mertebedir. Bu durumda vücûd zâtî bir mahiyet iken şühûd sıfatı bir keyfiyettir. Yani vücûd Hakk'a ait iken şühûd insana ait olmaktadır. İbnü'l-Arabî bir yerde bunu şöyle ifade eder: "Her ne şey ki vücûddadır o Hak'tır ve her ne ki şühûddadır o halktır" (*a.g.e.*, III, 306). Ona göre umûm-i vücûd Allah'ındır, umûm-i şühûd ehlullahındır. Vücûdunu kayıt altına alan şühûdunu da kayıt altına almış olur ki böylesine ehlullah denemez (*a.g.e.*, III, 161). Bütün bunlardan İbnü'l-Arabî'de vücûdun tasavvufi-ontolojik, şühûdun ise tasavvufi-epistemolojik bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Netice olarak bu durumun hiçbir zaman onda bir problem olmadığı, yerine göre her iki kavramı da beraberce işlediği söylenebilir. Çünkü ona göre ehl-i tahkik denilen kimseler, hem şühûd hem de vücûd tarihlerinden ulemâ-billâh olanlardır (*a.g.e.*, III, 101). Ayrıca zaten ona göre ehl-i vücûd ve ehl-i şühûd nihayetinde ahadiyyetü'l-cem' makamında bir ve aynı şey olacaklarından ortada tartışılacak bir konu da yoktur.

Vahdet-i Vücûd ve Panteizm. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyatçılar, bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve bunun için "panteizm" kelimesini seçmişlerdir. Onların bu yaklaşımları Batı'da yetişmiş bazı müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam bir kavram kargaşası çıkmıştır. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin hakikatte, "Vücûdda yalnız Hak vardır" esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Özetle söylemek gerekirse vahdet-i vücûd mektebi mâsivallâhı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm

Hakk'ı mâsivallâha tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet âlemini tanımlayarak mâverâyı inkâr ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir; İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur. İbnü'l-Arabî panteist değildir, nerede cem' ve nerede fark olduğunun bilincindedir. Sofistlerin eşyanın hakikatleri olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmadığını söylemesi (*a.g.e.*, III, 525) ve "elhamdülillâh" sözünü izah ederken bunun Hakk'ın ezeli vücûdunu hâdis olan vücûdundan gizlediğini, abdin vücûdunun ilâhın vücûdundan ayrılma makamındaki bir söz olduğunu belirtmesi (*a.g.e.*, II, 189), Hakk'ı nur, kevnî zulmet olarak adlandırıp bu ikisinin gece ve gündüzde olduğu gibi bir araya gelemeceğini, zira bunlardan her birinin diğerinin üzerine bir hicap çektiğini söylemesi (*a.g.e.*, II, 549) İbnü'l-Arabî'nin panteizmi konusuna kendisinin verdiği cevaplardır. Ayrıca Gazzâlî'nin Bâtinîler'e yönelik tenkidine İbnü'l-Arabî'nin de katılmış olması bu bakımdan önemlidir.

Seyrü Sülûk. İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünün felsefecilerin görüşünden en önemli farkı, diğer önde gelen mutasavvıflar gibi onun da bütün bu hakikatlerin salt akıl yürütme ve teorik çalışmalarla gerçekleşemeyeceğini ileri sürmesidir. Vücûd bilgisine ancak seyrü sülûk ile sahip olunabileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî vücûdu anlatırken O'na doğru yolculuğun muhtelif merhaleleri bulunduğunu, her merhalede ayrı haller yaşandığını ve tabiatıyla bu yola koyulmuş yolcuların da farklı farklı olduklarını belirtir. Ona göre vücûd içinde Allah Teâlâ'dan, O'nun sıfatlarından, O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur. Hep (kûl) O'dur, O'nunladır, O'ndandır ve O'nadır. Eğer O "bir göz açıp kapayıncaya kadar" şu âlemden gizlenecek olsaydı bu âlem bir anda yok olurdu. Âlemin bekâsı ancak Allah'ın ona bakması, onu korumasıdır. Ancak nurunun zuhurunun şiddetinden dolayı idrakler O'na eremez, âciz kalır. Bu sebeple O'nun zuhuru aynı zamanda kendine hicap olmuştur.

İbnü'l-Arabî bu noktada önce Allah'a doğru yolculuğun (sülûk) keyfiyetini, sonra O'na kavuşmayı (vüsûl), huzurunda durmayı (vukuf), O'nu müşahede edecek yerde oturmayı (cülûs) ve bu buluşmada O'nun söyleyeceği şeyleri anlatır. Bundan sonra O'nun yanından O'nunla ve O'nda müstehek bir halde fiiller hazretine geri dönüşü anlatır. Bu artık bir daha geri dönüşü olmayan bir makamdır. Hakk'ın yo-

lu bir olmakla beraber yolcuların mizaçları, onları bu yola iten sebebin süreklilik durumu, ruhanîyetlerinin kuvvetli veya zayıf oluşu gibi hallerinin muhtelif olmasından dolayı bu yol değişik gibi gözükür. Bu yolculuğa çıkmadan önce ilk söylenmesi gereken şeylerden biri geçilecek konakların (vatan) tanıtılmasıdır. Bunlar içerisinde mevârid vakitlerinin gerçekleşeceği mahallerdir. Her ne kadar bunların sayısı çoksa da hepsini şu şekilde toplamak mümkündür: "Elestü bi-rabbikum?" ve unsûrî vücûdumuzla ondan ayrılış, şu an içerisinde bulunduğumuz dünya, hem küçük ölümden (uyku) ve hem de büyük ölümden içerisinden geçeceğimiz berzah, "sâhire" arzında haşır ve "hâfire"ye intikal, cennet, Hakk'ın rû'yetinden başka bir nimete gerek olmayan "kesîb". Bütün bu vatanlar içerisinde birtakım mevziler vardır ki bunlar da âdeta vatan içinde vatanlardır. Bunların hepsini kavramak insan gücünü aşar. Allah kendilerini ademden vücûda getirdiğinden beri insanlar hep yolcu (müsâfir) olmuşlardır. Bu yolculuğun ilk zamanlarında Allah hakkındaki bilgi doğrudan O'ndan hâsıl olmaz. Sonra bir ikinci zaman yaşanılır ki orada O'nun hakkında ilk zamanı yaşarken oluşan ilmin sûreti müşahede edilmeye başlanır. Böylece "bilmek"ten "bulma"ya "ayn"a, öze, hakikate intikal edilir (*Risâletü'l-envâr*, s. 9-13). İbnü'l-Arabî'nin vücûda doğru tasvir ettiği bu yolculuk, dairenin "kavs-ı urûc" adı verilen yükselen yarım küresi üzerinde gerçekleşir. Bu kesretten vahdete doğru bir yolculuk, bir seyirdir. Bu seyrin çeşitli merhaleleri vardır. 1. Seyr ilallah. Bu, nefis mertebesinde vücûd-i hakîkiye doğru olan seyr-i ma'nevîdir. Allah'ın isim tecellilerinin başlamasına işaret eder. Seyrin bu ilk merhalesinin nihayeti vahdet yüzünden beşeriyet hicabının kaldırılmasıdır. 2. Seyr fillâh. Sâlikin Allah'ın isimleriyle tahakkuk ettikten sonra sıfatları ile sıfatlanıp ahlâkiyle ahlâklanmak suretiyle beşerî sıfatlardan fânî olmasıdır. Bu ikinci seferin nihayeti hazret-i vâhidiyyedir. Burada ledünnî ilimler münkeşif olur. 3. Seyr ma'allah. Sâlikin ayn-ı cem' ve hazret-i ahadiyyete terakki ettiğini gösterir. Kesret lekisi tamamıyla silinmezse bu makama "kâbe kavseyn makamı", silinirse "ev ednâ makamı" denir. Bu seferin nihayeti zıtların ve kayıtların zeval bulmasıdır. Bu da hem zâhiren hem bâtinen aynü'l-cem' mertebesinde mahvolmaktır. Bu kişiye "meczûb-i ilâhî" denir. İkinci ve üçüncü seyirler aslında bir tek seyir olarak da ele alınabilir. Bu durumda üç seyir

söz konusu olur. Bu üç çıkış seyrinden sonra tamamen ilâhî seçime dayalı olarak pek az müntehiye nasip olan bir dördüncü (veya üçüncü) seyir daha vardır. 4. Seyir anillâh. Cem'den sonra tâliplerin kemale erdirilmesi ve irşada lâıyk olanların irşadı için mahvdan sahva dönüş makamıdır. Bu makama fenâdan sonra bekâ, mahvdan sonra sahv veya cem'den sonra fark da denir. Bu seferin sonu, adalet istikametinde Hak'tan halka dönüp kesrette vahdeti ve vahdette kesreti müşahede ederek Hakk'ın halkla tecellî ve halkın Hak'ta izmihlâli mertebesidir. İbnü'l-Arabî, istese de istemese de her nesnenin hakikatinde bu şekilde Hakk'a doğru yolculuk yapmakta olduğunu söylemektedir. Çünkü her şey aslına rücû etmektedir. Ona göre bu yolcular da şu kısımlara ayrılır. a) O'nun indinden sefer edenler. Bunlar da üç kısımdır: 1. İblîs ve bütün müşrikler gibi kovulmuş olanlar; 2. Kovulmalarına rağmen utançlarından dolayı geri çekilen günahkârlar; bunlar huzura çıksalar bile hayâları dâimî sûrette huzurda ikamet etmelerine muhalefet eder; 3. Tamamıyla seçimle seferde olanlar. Bu, H. kk'in yanından halka gelen resullerin ve O'nun müşahedesinden nefisler âlemine dönen âriflerin seferidir. b) O'na doğru sefer edenler. Bunlar da üç kısma ayrılır: 1. O'na ortak koşarak, O'nu cisimleyerek, teşbihleyerek, misilleyerek ve O kendisi için, "Hiçbir şey O'nun misli olamaz" (eş-Şûrâ 42/11) demiş olmasına rağmen O'na nisbet edilmesi muhal olan şeyleri kendisine nisbet ederek sefer edenler; bunlar O'nun rahmetinden tardedildikleri için ebediyen O'nu göremeyeceklerdir; 2. O'na lâıyk olan ve kitabında müteşâbih olarak kendisini tanımladığı şeylerden dahi O'nu tenzih edenler. Bunlar, bu kesintisiz tenzihlerinin ardından şirke ve teşbihe düşme korkusundan dolayı hep, "Allah, kitabında ne dediğini kendisi daha iyi bilir" deyip susarlar. Ancak bunlar da nihayetinde O'na gerekli ihtiramı göstermeyen ve kapının dışından içeri bakma durumunda kalan kimselerdir; bu durumlarıyla da ilâhî ikaza muhatap olurlar. Ardından bu gibileri şefaathiler karşılar ve onlar için ellerinden geleni yapmaya çalışırlar; 3. Mâsum ve mahfuz olanlar. Bunları üns ve naz kaplamıştır. Diğerlerinin aksine bunlar korkmazlar, çekinmezler, üzülmezler. Çünkü korku ve üzüntüyü geçmişlerdir. Bu sayede, "En büyük dehşet dahi onları tasalandırmaz. Melekler bunları, 'İşte size vaad edilmiş olan mutlu gününüzdür' diyerek karşılar" (el-Enbiyâ 21/

103) meâlindeki âyetin işaret ettiği zirve noktasına ulaşmış olurlar. c) O'nda sefer edenler. İbnü'l-Arabî bunları ikiye ayırır: 1. O'nun hakkında akılları ve fikirleriyle sefer eden filozoflar ve onlara tâbi olanlar. Bunlar yolu şaşırılmışlardır; çünkü kendilerine rehber olarak sadece kendi fikirlerini almışlardır; 2. O'nun tarafından sefer yaptırılan resuller, nebîler ve evliyanın seçkinleri (*Kitâbü'l-İsfâr*, s. 8-9).

Vücûda doğru bu şekilde seyrü sülûk eden kişinin çıkacağı basamaklarda kendisinde önce bir "tevâcüd" hali baş gösterecektir. Tevâcüd vecdin hâlen talebidir; henüz yolun başında olan kişide istidat yetersizliğinden ve vecd noksanlığından dolayı, kendisini vücûda götürecek bir vasıta olan vecd halinin bir türlü elde edilememesi üzerine başvurulmuş bir alıştırma yöntemidir. Fakat seyrü sülûkta böyle bir tevâcüd hali her zaman şart değildir; tevâcüd halini hiç yaşamadan doğrudan bir üst basamağa geçenler de çoktur. Muhakkik sûfîler, zorlama ile ulaşılan tevâcüd halinin bazı mahzurları da olduğunu söylemiş ve bidâyet noktasındaki bu sâlike yardımcı olmak için neler yapması gerektiğini izah etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre esasen bu tevâcüd halleri ârifler indinde münâfıklık ve mürâilîlik koktuğu için hoş görülmemektedir (*el-Fütûhât*, II, 535).

Seyrü sülûkta tevâcüd hali kuvvetlendikten sonra yavaş yavaş vecd hali kendini gösterir. Bazıları doğrudan vecde ulaşırlar. Vecd, kasıt ve zorlama olmaksızın istidat sahibi sâlikin kabine tesadüf eden bir şeydir; kulun iradesi olmadan Allah'tan gelen bir feyiz, lutuf ve ihsandır; kalbin işitmesi ve görmesidir. İradenin tesiri olursa bu vecd değil tevâcüd olur (*a.g.e.*, II, 536). Vecd halinden irtifa ettikten sonra gelen mertebe vücûd mertebesidir. Hakk'ı tam mânâsıyla bulabilmek, ancak beşerî duygu ve sıfatlar söndükten ve kaybolduktan sonra mümkün olur. Çünkü mevcûdda ne kadar zühd edilirse o kadar vücûd elde edilir (*a.g.e.*, IV, 378). Bu mertebeye eren kişiye artık vecd zevk vermez olur. Hakikat sultanı zuhur ettiği zaman beşerî varlık için bekâ tasavvur edilemez. Vücûd kulun helâk ve yok olmasını gerektirir. Kul bu konuda önce denizi gören (tevâcüd), sonra açılmak niyetiyle bir sandal temin edip ona binen (vecd) ve sonunda denize açılan (vücûd) kişiye benzetilir. Şu halde tevâcüd bidâyet, vücûd nihayettir, vecd ise bidâyet ile nihayet arasında bir vasıttan ibarettir. Bu durumda vücûda giden yolculuk hal-

lerinin tertibi şöyle olmaktadır: Her şeyden önce kişinin niyeti olmalıdır (kusûd). Niyetinin ardından ya tevâcüd gelir veya doğrudan vecde girilir. Burası ilâhî şuaların gelmeye başladığı yerdir (vürûd). Bu nu müşahede hali (şühûd), müşahedeyle ise vücûd takip eder. Artık sâhib-i vücûd olan kişide (vâcid) vücûdu miktarınca bazan fenâ (mahv), bazan da bekâ (sahv) hali baskın olur. Bu iki halden hangisinin üstün olduğu meşreplerdeki zevklere göre değişir. Buradaki mahva "sönüş, eriyiş, bitiş" denir. Mahvdan sonra sahva gelen kişi artık Hak ile söyler, Hak ile hareket eder. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd vecdde Hakk'ı bulmaktır. "Eğer sen vecd sahibi olduğun halde Hak senin meşhûdun değil ve O'nun şühûdu bizzat kendini ve etraftakileri müşahede etmekten seni alıkoymuyorsa sen vecd sahibi değilsin demektir". Ayrıca şu da bilinmelidir ki vecdde Hakk'ın bulunmasının (vücûdü'l-Hak) şekli bilinebilecek bir şey değildir. Zira bu bilinmez bir şekilde gerçekleşir; vecd tam bir denk gelmez, ne zaman gerçekleşeceği bilinemez (*a.g.e.*, II, 538).

Nefis Görüşü. İbnü'l-Arabî, Yeni Eflâtuncu müslüman filozofların iddiasının aksine insanın nefis-i nâtikasının nefis-i hayvâniden farklı olarak maddî ve küllî nefsin bir parçası olmadığını ve küllî nefisle birleşmeyeceğini söyler. Nâtık nefis veya ruh kendisinin bu âlemdeki geçici meskeni olan bedene tamamen zıttır. Bundan dolayı da ne hayvanî nefsin bir parçası ne de onun bir kuvvesidir. Aksine hayvanî nefsin bütün kuvvelerine hükmeden basit bir cevherdir ve âlem-i emrin bir üyesidir. En yüksek irfanî tecrübede bu nâtık nefis bütünü, birliği ve kendisinin de bu birliğin aynı olduğunu anlayacaktır. Bu mertebeye ulaşan nefis, keşfen ve zevken bütün mevcûdatın birliğini idrak edecektir. İbnü'l-Arabî'nin nefis-i nâtıkaya yüklediği mâna da filozoflarınkinden daha şümullüdür. "Aklî nefis" adını verdiği nefis-i nâtika zâtında maddeden mücerred, fakat fiilinde maddeye yakın olan bir cevher olup bir adı da kalptir, ayrıca onun cismanî kalbe de taluku vardır. Bâtını ruhtur. İnsanda âlim ve müdrîk olan bu latifedir, dolayısıyla mükellef olan da budur.

İnsan Görüşü. İbnü'l-Arabî'nin teolojisinde insan çok önemli bir konumdadır. Çünkü rabbi bilmenin, tanımanın yolu insanı tanımaktan geçer. Ona göre bizim kendimiz hakkındaki ilimimiz O'nu bilmemizin aslıdır. Bu sebeple Allah'ın resulü, "Kendini tanıyan rabbini de tanır" de-

miştir. Bizim varlığımız O'nun varlığına, O'nun bilinmesi de bizim bilinmemize bağlıdır. Yani bir vecihten O asıl oluyor, diğer bir vecihten biz asıl oluyoruz. İbnü'l-Arabî, bazı filozoflarla Gazzâlî'nin, "Allah âlemi nazar etmeksizin bilinir" iddialarını yanlış bulur (*Fuṣûṣ*, s. 81). Kul hâlikına hicabdır. "Kendini bilen ancak o zaman rabbini bilebilir" denilmesinin sebebi de budur. Çünkü insan O'na delildir. Delil ve medlûl arasında özel bir irtibat vardır. İkisinde de birleşmeyen iki zıt bulunmaktadır (*el-Fütûhât* [nşr.], V, 249).

İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışında merkezi konum insân-ı kâmile verilmiştir. Ona göre Allah'ın her bir peygamberi, avamın baktığı beşerî yönlerinin ötesinde bâtinî özellikleri açısından kâinatın metafizik ilkelerini, kozmik prensiplerini de meydana getiren ve ulûhiyetle nâsûtiyet arasında âdeta birer berzah olan hakikatlerdir. Her bir peygamber, vücûdun en üst düzeyde tezahürünü veren bir hakikate (kelime, logos) tekabül eder. Bu "kelime"lerdeki ilâhî tecelliler olmasaydı Hakk'ın varlığının mahiyeti ebediyen bilinemezdi. Bu ilâhî tecelliyatin en yücesi "Âdemî kelime", diğer bir ifadeyle "insân-ı hakîkî", yani hakikat-i Muhammediyye'dir. Bu insanın varlığa gelişi de âlemin var oluşunun sebebi ve teminatıdır. Mahlûkat içerisinde asıl olarak insân-ı kâmil rütbesi Hz. Muhammed'e aittir. Diğer kâmiller ona vekâleten insân-ı kâmidir. Allah'ın en mükemmel ve en üst tecellisi mertebe-i insan ve âdem-i hakîkîdedir. Bu mertebenin aslı hakikat-i Muhammediyye denilen o nebevî kelimededir (logos). Diğer bütün peygamberler ve kâmil insanlar bu "kelime"nin (küllî akıl veya ilk akıl) tecellisinden ibarettir. Böylece insanın Allah'ın bütün sıfat ve kemâlâtını aksettirebilme kabiliyetinde bir varlık olduğu ortaya çıkınca Allah'ı bilebilmenin, tanıyabilmenin yalnız ona mahsus olacağı da anlaşılabilir olur.

Bilgi Teorisi. İbnü'l-Arabî, vücûdun hakikatinin fikir ve nazar ile değil de ancak keşif ilimleriyle bilinebileceğini (*el-Fütûhât*, I, 60, 110) ve bu ilimleri elde etmek için en şerefli yolun tecelli olduğunu söyledikten sonra bu tecellinin de meclâda kendisine tecellî olunan kimseye Hakk'ın zâhir olmasından ibaret olduğunu belirtir (*a.g.e.*, I, 185). Hakikatler hakikatinin ve bunun mertebelerinin ancak tecellî ile bilinebileceğini (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 35-36), buna dair tecellinin de ancak zât tecellisi olabileceğini, sıfat veya fiil tecellisinin vücûda dair bilgilere kaynaklık ede-

meyeceğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bu zâti tecellinin ancak ona lâîk ve müstaid bir mazhar bulunduğu gerçekleşebildiğini belirtir (*Fuṣûṣ*, s. 61). Bu da tasavvuf ilminin bilgi tasnifinde ve epistemolojisinde vahiy, ilham, keşif, feth, vehb, zevk, müşâhede gibi terimlerle karşılanan bilgi ve bilme türüyle alâkalı bir husustur. Bilgiyi elde etme yollarını "fikir" ve "vehb" diye ikiye ayıran İbnü'l-Arabî ikincisi için "bizim yolumuz" der. Zira ona göre peygamberlerin ve Allah dostlarının bilgisi aklın tavrının ötesindedir (*el-Fütûhât*, I, 261, 319). Enbiya ve evliyanın Allah hakkındaki bilgileri fikre dayanmaz. Allah onları bundan temizlemiştir. Onların bu konudaki bilgisi doğrudan Hakk'ın mükâşefesine dayanan fetihlerin sonucudur (*a.g.e.*, III, 116). Bu da vücûd hakkında keşif ve vücûd ehli olan muhakkik sûflerle taklid ve nakil ehli olan filozof ve kelâmcıların görüşlerinin daha temelinden farklılaşmış olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Arabî bu zorunlu esası belirledikten sonra yine, "Allah bana eşyanın hakikatlerini zatlarında olduğu gibi bildirdi, nisbet ve izâfetlerinin hakikatine de beni keşfen muttali kıldı" (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 1) demek suretiyle kendi durumunu da bildirmektedir. İlimini bazı kişilerin sözlerinden ve kitaplarından iktibas etmediğini söyleyen İbnü'l-Arabî, ilminin vecd sultanının veya vücûdda fâni olma halinin galebe ettiği zaman kalbine doğan tecellilerden ibaret olduğunu özellikle vurgulamış (*Kitâbü'l-Mesâ'il*, s. 6), eserlerine ancak kendisine keşif ne verdiyse ve Hak ne imlâ ettirdiyse onları aldığı söylemiştir (*el-Fütûhât*, II, 432). Bu ifadeyle bilgisinin sırf tarihî ve yatay düzleme ait olmadığını ve dolayısıyla modern araştırmacıların tarihselci (historic), yataycı (horizontal) ve ilerlemeci (progressive) yöntemleriyle vücûdun anlaşılacağına altını çizmek ister gibidir. Çünkü ona göre aslında bu zâti tecellî naklolanamaz, ancak çok seçkin kişiler tarafından müşâhede edilir. Müşâhede edilen bu tecelli denetlenemez. Âlemde bundan daha üstün bir yöntem de yoktur. Bu mücerret bir tahsis kılma eylemidir, yoksa bir karşılık değildir (*Kitâbü'l-Mesâ'il*, s. 7). Ayrıca aynı bilgileri olmadığı halde sırf nazar ve fikir yoluyla bu konuda bir şeyler söylemeye çalışanlar tabiatları gereği en temel meselelerde görüş ayrılığına düşmüşlerdir (*el-Fütûhât*, III, 402); buna karşılık keşif ve şühûd sahibi olanlar arasında temel esaslarda asla bir ihtilâf bulunmamaktadır (*a.g.e.*, III, 82; *Kitâbü'l-Fenâ*, s. 8). İbnü'l-Arabî, görüşlerini

başkalarıyla paylaşmaktan hoşlandığını söylerse de bu gibi keşfi konularda herkesten kendisini tasdik etmesini ümit etmenin de beyhûde bir beklenti olacağına bilincindedir. Zira insanların çoğunluğu bu ilâhî zevk ilmine yabancıdır. Bu yüzden onların sözleri arasında bir tutarlılık da görülmez. Fakat âriflerin söylediklerinin hepsi birbirleriyle bağlantılıdır. Çünkü hepsi aynı asla, öze bağlıdır (*el-Fütûhât*, II, 548).

İbnü'l-Arabî, keşfi ilmin mantıkî ilimler gibi katı ve kalıplaşmış kuralları olmadığını söyler; çünkü zevk ilminin metodu olamaz (*Divân*, s. 78). Ona göre Kur'an'ı bilen ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimse ehlüllahın ilmini de öğrenir. O zaman onların ilimlerinin zâhir âlimlerinin tasnifine uymadığını ve mantıkî kanunların takipçisi olmadığını görür. Hiçbir tartı ehlüllahın ilmini tartamaz. İlim-i ilâhî, mârifetullah bütün ilimlerin aslıdır. Çünkü Allah'tan başka her şey yine Allah'tandır. İbnü'l-Arabî, bu tarz bilgi anlayışına dair Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı bir mektupta bu dünyada kendisini kemale götüreceğini, öldüğünde de yanında bulundurabileceği bir ilmi tahsil eden kimsenin akıllı kişi olduğunu söyleyerek bu ilmin vehb ve müşâhede ile gerçekleşen ilm-billâh olduğunu bildirir (*er-Risâle ile'l-İmâm er-Râzî*, s. 6).

İlimleri usulleri açısından akfî ilimler, ahvâl ilimleri ve sırlar ilmi şeklinde üçe ayırır. Birincisiyle sadece nazar, delil ve beş duyu organıyla elde edilen birtakım mâlumata sahip olunabilir. Bu İbnü'l-Arabî'nin esas ilgilendiği konu değildir. Akfî ilimlerle sırlar ilmi arasında bir yerde bulunan ahvâl ilimlerine ancak zevk yoluyla ulaşılabileceğini, bunların tarifinin ise mümkün olmadığını söyler. Ahvâl ilimlerinin sahipleri ehl-i tecârüb ve ehl-i kesbdirler. Tevâcüdünden başlanarak elde edilen bu tarz vücûd bilgisi ahvâl ilimlerindedir. Vücûd bir sır olduğundan onun en üst derece bilgisine sırlar ilmiyle ulaşılır. Bu ilim Rûhulkudüs'ün üflediği bir ilimdir ve ancak peygamberlerle velilere mahsustur (*el-Fütûhât*, I, 33). Tasavvuf ehline göre bu vücûd bilgisi çok yüksek bir mârifet derecesi olup bu özelliğinden dolayı herkesin söz söyleyebileceği bir saha değildir. Bu konu ancak havâssü'l-havâs olanların idrak edebilecekleri bir husustur. Onların bilgisi bazı durumlarda zâhirde bilinenlerle tam mutabakat gösteremeyebilir; bu sebeple de onlar küfür, şirk ve ilhâd gibi suçlamalara mâruz kalırlar. Bu yüzden ilk dönem sûfleri söz konusu

bilgilerini ancak birer şâhiyyât olarak ifade edebilmişlerdi. VI. (XII.) yüzyıldan itibaren Aynükkudât el-Hemedânî, Ahmed el-Gazzâlî gibi muhakkik sûfilerle bu bilgiler yavaş yavaş yazılmaya başlanmış, ancak bazıları bunun bedelini canlarıyla ödemişlerdir. Nihayet Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile bu mesele en açık şekilde ifade edilme imkânına kavuşmuştur. İbnü'l-Arabî, "Biz onlara âyetlerimizi âfâkta ve enfüste göstereceğiz" (Fussilet 41/53) meâlindeki âyetin de bildirdiği üzere her âyetin iki yönü olduğunu söyler. Ehlüllah her âyetin bir yönünü kendi nefislerinde, bir yönünü hariçte yani âfâkta müşâhede eder. Onların nefislerinde gördükleri mânalara zâhir ulemâsının suçlamalarından korunmak ve kendilerini küfürle itham ettirmemek için tefsir değil işaret demek zorunda kaldıklarını söyleyen İbnü'l-Arabî, zâhir ulemâsının insafa gelip de onlara dil uzatmalarını temenni eder. Rüsûm ulemâsının zâhirî bakımından kendi aralarında bile farklı anlayışlar içinde olduklarına dikkat çektikten sonra herkesin ilminin derecesine göre anlayışının da farklı olduğunu belirtir bu durumda zâhir ulemâsının kendilerinin anlayamadıkları mânaları ehlüllahın anlamış olmalarına neden itiraz ettiklerini sorar. Daha sonra zâhir ulemâsının öğrenim görmeden bir ilim elde edilemeyeceğini söylediklerini, bunun doğru olduğunu, zira ehlüllahın söylediklerinin de öğrenimle olduğunu, bir farkla ki bunun rahmânî ve rabbânî bir öğrenim olduğunu ifade eder (*el-Fütûhât* [nşr.], IV, 265-267).

İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar ilmin aslında tek bir tarifi varsa da anlatabilmeyi kolaylaştırmak için bu tek hakikat şu şekilde üçe ayrılabilir: a) İlahîyyâta taalluk eden ilim (metafizik). Bu ilme taalluk eden şeyler değişse bile kendisi asla değişmez. b) Ulvî ruhlara taalluk eden ilim. Bu ilme taalluk eden şeyler değişim ve başkalaşıma uğramayan türlere ayrılır. c) Müvelledâta taalluk eden ilim (fizik). Bu ilme taalluk eden şeyler hem türlere ayrılır hem de onların değişim sürecine tâbi olur (*el-Fütûhât*, II, 45).

Bu durumda metafizik değişmeyen asıldır, ölümsüz hikmettir. Müvelledâtın yani kevn ve fesad âleminin ilmi nesnesine bağlı olarak sürekli değişken bir yapıdadır, kesinliği yoktur. İbnü'l-Arabî'nin mârifet ilmi de dediği metafizik yedi çeşit bilgiden oluşur: 1. Hakikatlerin bilinmesi. Hakikatler Allah'ın zâtının, sıfatlarının, fiillerinin hakikatiyle mef'ûlâtın hakikati olmak üzere dört çeşittir. İlk üç ha-

kikatin neticesi olan dördüncü hakikat kategorisi de üçe ayrılır: Ulvî mef'ûlâtın hakikatleri (ma'kûlât), süffî mef'ûlâtın hakikatleri (mahsûsât), berzahî mef'ûlâtın hakikatleri (a.g.e., I, 36). 2. Hakk'ın eşyada tecellî edişinin bilinmesi; 3. Hakk'ın kullarına hitap edişinin bilinmesi; 4. Vücûdda kemal ve noksanın bilinmesi; 5. İnsanın kendi hakikatini bilmesi; 6. Hayal ilmi ve onun muttasıl ve munfasıl şekillerinin bilinmesi; 7. Hastalıklar (ilel) ve devaların bilinmesi.

Yedi nefis mertebesine tekabül eden bu ilimleri bilen kimsede mârifet hâsıl olur. İbnü'l-Arabî vücûdun bilgisini yalnız metafiziğe, mârifet ilimlerine hasretmiştir. Bu şemaya göre filozofların vücûd (varlık) bilgisinden anladıkları aslında mevcûd bilgisi yani ontoloji olmaktadır. Yine ona göre "bilmek" ancak "olmak" ile mümkündür. "Olmak" ise "bulma"nın neticesidir. Yani vücûd bilgisi ancak hazır olduğunda (huzurda bulunulduğunda) sahip olunan bir bilgidir (ilm-i huzûrî). Felsefî dille söylenecek olursa sûfilerin epistemolojileri ontolojilerine bağlıdır; çünkü vücûd-i ayn (olmak) vücûd-i ilme (bilmek) mukaddemdir (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 2). Her ayn mutlaka bir ilimdir, fakat her ilim bir ayn değildir, ayn ilimden üstün bir derecedir (*el-Fütûhât*, I, 119). Bu bilginin sahibi olan ârif de rabbi müşâhede eden kimsedir, mârifet ise onun hâlidir (a.g.e., II, 143). İlim âlimin zâtî sıfatlarından. Varlıkların en yücesi ve en şerefli Hakk'ın varlığı, bundan dolayı, ilimlerin en yücesi ve en şerefli de Hakk'ı bilmektir. Bu şeref daha sonra mâluma intikal eder. Bir şeyin bilgisi o şeyin cehlinden her zaman için daha iyidir. İlimin baş şerefi ise bilinenin zâtî yönü ile alâkalı olanıdır. Her tür bilgi en temelde ilm-billâh hazinesi ve ilm-bi'l-âlem hazinesi diye iki hazinede toplanır. İlm-billâh zât bakımından idrâk-i akîf, idrâk-i şer'î ve sem'î ile, isimler bakımından özellikler, sıfatlar ve nisbetlerle edinilir. İkinci hazine olan ilm-bi'l-âlem hazinesinin içinde de hazineler vardır. Bu hazinelerin ilki âlemin aynları hakkındaki bilgiyle onların imkânları, vücûbları, nefisleriyle kâim zatları, ekvânları, elvânları, merâtibleri, mekânları, zamanları, nisbetleri, adetleri, mevzileri, tesirleri ve teessürleriyle ilgili bilgi hazinesidir. Bu hazinelerin ilk anahtarı âlim-billâh olanlara verilen mutlak vücûdun, yani hâdis ve kadîm ile kayıtlanmamış vücûdun ilminin hazinesinin anahtarıdır. Vücûd, aynında mevcûd olanın zuhurudur. Bütün hükümler

vücûdla zuhur eder ki bu hükümler de nefiy, ispat, vücûb, imkân, ihâle, vücûd, adem, lâvücûd ve lâademdir. Bütün bunlar ancak mevcûd için sahih ve sabit hükümlerdir. Vücûdun aynı, mahiyeti ve vücûdu kesret kabul etmez; ancak üzerine bu hükümler tatbik edildiğinde kesret kabul eder hale gelir. O vâhid olduğu halde vücûda gelmesi için tebârüz eden bu hakikatler O'nun aynındaki kesreti oluşturur. İbnü'l-Arabî bu konuyu şöyle izah eder: Vücûd, cûd (cömertlik) hazinelerinin ilk hazinesi olunca Hak da sana seni bildirmekle ve senin de O'nu bilmenle bu hazinenin anahtarını sana vermiş oldu. Böylece sen ilk mâlum, O en sonuncu mâlum. O ilk mevcûd, sen en sonuncu mevcûd oldun. Ma'dûmu bilmeye ise senin gücün yetmez. İlim, şühûddür. Zaten böyle olmasaydı o ilim olmazdı. Hak bütün hazineler için ya kâim aynlar ya ayn içinde aynlar veya ayn içinde ayn olmayanlar yaptı. Ayn içinde ayn olmayanlardan maksat nisbetlerdir. Çünkü O'nun için aynlar yoktur. O'nun hükmü doğrudan doğruya vücûd üzerinde hükmeder. Aslında O'nun aynları olmadığı gibi vücûdu da yoktur. Ancak hükümleri O var olur. Bütün bu saydıklarımızı O sırf senin kastın için yapınca seni de sonsuz bir daire gibi mükemmel yapmıştır. Sen ilk (evvel) sûretinde son (âhir) olduğundan O senin varlığında zâhir oldu ve âlemi de kendisiyle sana inhisar ettirdi. Bu sebeple âlem ikinciden hâli değildir. Hükümde ne O'nu senden ne de seni O'ndan temyiz etmem mümkündür. Bu hazinelerden çıkarılmış âlemin sûretleri sende zâhir olmuştur. Bunlar sana meşhûd olunca bu konuda senin bir ilmin oldu (a.g.e., III, 362).

Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre vücûdun bilgisi neticede bir sırdır; o sadece bu makama eren kişiye mâlum olur. Ancak merkeze, asla doğru çıkılan makamlar neticesinde istidat sahibi kişi "vücûd sahibi" olabilir. Sırf akîf mâlummatla vücûd hakkında konuşanlar ise bu konuda daha önce fikir yürütenlerin görüşlerini nakletmekten başka bir şey yapmazlar. Yine ona göre varlık bir mekteptir. Hak Teâlâ bu mektebin sahibidir. Bu mektepte ders verenler ise resuller ve velîlerdir. Bunların bu mektepte öğrencilerine (insanlar) ulaştıracakları ilimler dört derste toplanabilir. Birincisi lafızlar, mânalar ve kelimeler konusundaki derslerdir. Öğrenciler bu ilimler sayesinde doğruyu yanlıştan ayırabilirler. İkincisi zihinlerin tashih edilmesi, fikirlerin arındırılması ve akılların cilâlanmasına dair ders-

lerdir. Mektebin sahibi bu derslerle onlara kendisini tanıtmak istemektedir. Esasen bu mektebin kurulmasının gayesi de budur. Üçüncüsü bu heykellerin (mevcûdat) var oluş sebeplerine dair derslerdir. Nihayet dördüncü olarak da mârifetullahı doğru giden ve Hak Teâlâ'ya muhtaç olan kimsenin neler yapması gerektiğini bildiren derslerdir. Artık bu mektepte bir beşinci ders yoktur (a.g.e, II, 245).

İbnü'l-Arabî ve Kur'an. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd baştan başa harfler, kelimeler, sûreler ve âyetlerle doludur. O bu tabiat kitabına "Kur'ân-ı Kebîr" adını verir. Hak bazan kişiye hariçteki bir kitaptan, bazan da kişinin kendi nefsinde okur (a.g.e., IV, 167; *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 72). İnsan ve Kur'an'ı bir ve bütün olarak gören İbnü'l-Arabî'ye göre kişi Kur'an okuduğu zaman kendisi Kur'an olur, yani Kur'an Kur'an içinde olur. İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-ḥikem*'i de ancak nefsinde Kur'an bulunan kimsenin anlayabileceğini söyler. Ona göre dayanılacak en kuvvetli delil Kur'an'dır. Bu sebeple bütün görüşlerinin Kur'an hazretinden ve onun hazinelerinden olduğunu, Kur'an ile semavî kitaplarda bulunan veya bulunmayan bütün ilimlerin açığa çıktığını, bütün peygamberlerin ilimleri, meleklerin ilimleri ve ilmin bütün dillerinin Kur'an'da verildiğini, kendisine Kur'an verilen kimseye aynı zamanda bütün ilimleri açığa çıkaran bir ışık da verildiğini söyler ve bu sebeple Kur'an'ı bilen ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimsenin ehlüllahın ilmini de öğrendiğine inanır; bu arada Kur'an'ı anlamının kendisine bahşedildiğini söyler.

İbnü'l-Arabî'ye göre vâris-i kâmil olan kimseler resulünün şeriatı kanalıyla kendilerini Allah'a öyle bağlamışlardır ki Allah bâtinî tecellisiyle onların kalplerinde nebîsi ve resulü Hz. Muhammed'e indirileni anlama kabiliyeti açmıştır; bu anlama da onları Allah'ın kitabından rızıklandırmış ve kendilerini bu ümmetin mânevî muhaddisleri yapmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'a yaklaşımı statik değil dinamiktir. Ona göre Kur'an Hz. Peygamber'in kalbine inzâl olunmuştur, kıyame kadar da onun ümmetinden olan müminlerin kalplerine inzâl olunmaya devam edecektir. Kur'an'ın bu şekilde müminlerin kalplerine inişi vahyi her dem taze ve canlı tutmaktadır (*el-Fütûḥât*, III, 372). Kendisinin Kur'an âyetlerinin bizzat "ayn"larıyla bağlantısı bulunduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî (*el-Fütûḥât* [nşr.], X, 391), Kehf sûresinin 60. âyetine kadar

gelen *Kitâbü'l-Cem' ve't-tafḍîl fi esrâri'l-me'ânî ve't-tenzîl* adlı altmış dört ciltlik bir tefsir yazmıştır. Kendisi, günümüze ulaşmayan bu eser hakkında bilgi verirken bir âyeti celâl ve heybet makamından alıp üzerinde konuştuğundan sonra tekrar aynı yere bıraktığını, sonra bu âyetin karşısına geçip bu sefer cemâl makamından alıp sanki o âyet cemâl makamında inmiş gibi üzerinde konuşup tekrar yerine bıraktığını, üçüncüsünde ise aynı âyeti bu defa kemâl ve berzah makamından alıp tefsir ettiğini, yaptığı tefsirin daha önce yazılan tefsiriye hiç benzemediğini, bu tefsirde başka hiç kimsenin tek kelimesi dahi bulunmadığını söyler.

İbnü'l-Arabî ve Sünnet. Sünneti Hakk'a götüren bir yol olarak gören İbnü'l-Arabî hadis ilmine çok önem verir. Onun, Dımaşk Kādîlkudâtı Abdüssamed el-Harestânî'den Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhîh*'ini ve Nasr b. Ebü'l-Ferec el-Hâşimî'den Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ini naklen aldığı bilinmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu ilimle ilgili ölçüleri de zâhir ulemâsıyla bazı farklılıklar taşımaktadır. Çünkü ona göre bu ümmetin başlıca evliyası Hakk'ın kendilerinde tecelliyatını, mazhar-ı Muhammed'i ve mazhar-ı Cebrâil'i ikame ettiği kişilerdir. Vefî bu mazhardan Hz. Muhammed'in getirdiği ahkâmı dinler. Bu dinleme sonunda ahkâm onun kalbine iner. Sonra aklıyla bu ahkâmı anlar. Vefî, şer'î hükümleri mazhar-ı Muhammed'den Hz. Muhammed'in ümmetine yaptığı tebliğde hazır bulunur gibi alır ve kendine intikal ettirir. Bu ilmin sıhhati zâhir ulemâsının ilmi gibi ilme'l-yakîn değil ayne'l-yakîndir. İbnü'l-Arabî muhaddislerin kullandığı ölçüleri de kabul eder. Ancak muhakkik sūfinin hadisleri hakikat-i Muhammediyye'den kendi ruhuna ilkâ edilenden dinlediğini söyler. Cebrâil'in "İslâm, iman, ihsan" konusundaki hadisini Hz. Peygamber'in yanında sahâbeye dinletmesi ve onların tasdiklerini alması gibi bir vefî de "ilkâ edici ruh"-tan bir hadis dinlediği zaman o, Hz. Peygamber'den bizzat kendi kulaklarıyla bunu dinleyen sahâbî gibidir. Fakat tâbînin durumu sahâbe gibi değildir; çünkü haberi zann-ı gâlib yoluyla almaktadır. O, râvileri arasında bir uydurmacının bulunduğu gerekçesiyle amel edilmeyen zayıf bir hadisin sahih de olabileceğini söyler. Zira o râvî zayıf denilen o hadiste uydurmacılık fiilini gerçekleştirmişe olabilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî, hadisçilerin sırf râvilerine bakarak bir hadisi sahih say-

abileceklerini, halbuki aynı hadisi mükâşefe sahibi bir velînin mazhar-ı Muhammed'den gördüğü Hz. Muhammed'e sorup o da, "Bunu ben söylemedim" derse bu hadisin zayıflığına hükmedeceğini, nicede hadisçilerin rivayeti sahih olmasından dolayı amel ettikleri bu hadisle onun amel etmeyeceğini söyler. İbnü'l-Arabî, mükâşefe sahibi kişinin muhaddislerin sahih zannettiği o hadisin senedindeki uydurmacının kim olduğunu onun sûretle beraber görüp bildiği görüşündedir (*el-Fütûḥât* [nşr.], II, 356-362). Kendisinde bu yoldan alınmış ahkâm-ı Muhammediyye'den bazı hükümler bulunduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, bunları daha sonra zâhir ulemâsının ilim yoluyla aldıklarıyla mukayese ettiği zaman birbirlerine uyduğunu bildirir. Hatta bu yolla aldığı bir kısım hadislerin daha sonra bazı hadis mecmualarında harfî harfine aynı metinlerini görünce şaşırıldığını belirtir (*el-Fütûḥât*, III, 368). Onun hadis ilimlerine de özel bir ilgisi olduğu bu sahaya dair şu eserlerinden anlaşılabilir: *Kitâbü'l-Mişbâh fi'l-cem'î beyne's-Sıhâh, İhtîşârü Müslim, İhtîşârü'l-Buḥârî, İhtîşârü't-Tirmizî, el-Mehaccetü'l-beyzâ', Kenzü'l-ibrâr fimâ ruviye 'ani'n-nebî mine'l-ed'iyeti ve'l-ez-kâr, Mişkâtü'l-envâr fimâ ruviye 'ani'n-nebî mine'l-aḥbâr, el-Erba'ünü'l-müteḳâbile, el-Erba'üne ḥadîşen.*

İbnü'l-Arabî ve Fıkıh. Şer'î ilimlerin ihtiyacı görece kadar öğrenilmesi gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî (*el-Fütûḥât* [nşr.], IX, 349) yetiştirdiği ortam gereği birçok Mâlikî ve Zâhirî hocadan fıkıh dersleri almıştır. Ancak kendisi herhangi bir fikhî mezhebe bağlı olmadığını söyler (*Dîvân*, s. 47). Yetişme çağlarında Abdülhak el-Ezdî el-işbîlî'den bazı fıkıh kitaplarının yanı sıra İbn Hazm'ın kitaplarını da okuduğu bilinmektedir. Onun İbn Hazm'a karşı özel bir sevgisi olduğu eserlerinde açıkça görülür. Ayrıca İbn Hazm'ın *el-Muḥallâ* adlı fıkıh kitabını da ihtisar etmiştir (*el-Fütûḥât*, II, 302, 519; *Dîvân*, s. 205-206; *Kitâbü'l-Mübeşşirât*, s. 90). İbn Hazm gibi İbnü'l-Arabî de kıyası kabul etmez, bir mezhebi körü körüne taklit etmenin doğru olmadığını söyler. İbn Hazm'ın *İbtâlü'l-kıyâs* adlı eseri onun istinsah ettiği nüsha sayesinde günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'yi İbn Hazm'ın takipçisi olarak gösterenler de olmuştur. Ancak kendisi, "Beni İbn Hazm'ın takipçisi yaptılar, halbuki ben, 'İbn Hazm dedi ki' diyerek söze başlayanlardan değilim. Ne 'İbn

Hazm dedi ki', ne 'Ahmed [b. Hânbel] dedi ki' ve ne de 'Nu'mân [Ebû Hanîfe] dedi ki' diyenlerdenim" (*Divân*, s. 47) diyerek bu iddiayı reddeder. Fikhî konulardaki görüşlerine temas eden bazı araştırmacılar onun ilm-i bâtında olduğu kadar ilm-i zâhirde de mutlak müctehid olduğu kanaatine varmışlardır. Ona göre fikhî konulardaki ihtilâf Allah'ın kullarına bir rahmetidir. Buna rağmen bazı fakihler şeriatın insanlara verdiği bu genişlikten mukallit insanları menetmiş, onların hareket alanlarını kısıtlamışlardır. İbnü'l-Arabî, Hanefî fikhîçilerinin bu mezhebi taklit eden bir kişiye. "Karşılaştığın şu meselede sakın Şâfiî'den bir ruhsat aramaya kalkma" dediklerini, fakat bunun din mevzuunda bir zorlaştırma ve çok büyük bir hata olduğunu söyler. Ona göre şeriat, müctehidin kendisi ve tâbileri için gerekli olan mûsamahalı hükmü ortaya koymuştur. Fakihler, dinin hafife alınmasına yol açacağı zannına kapılarak buna engel olmaya çalışırlar. Fakat bu tutumları onların cehaletlerini ortaya koymaktadır (*el-Fütûhât*, I, 392). İbnü'l-Arabî, bütün fikhî meselelerin çıkış sebeplerini ve çözümlerini önce zâhirî açıdan ele alıp halleden, sonra da her bir meselenin insan batinındaki hükümlerinin neler olduğunu açıklayan geniş çaplı bir eser yazmak niyetinde olduğunu söylerken fıkıh ilminde iddialı olduğunu da ortaya koymaktadır (*a.g.e.*, I, 334, 494; II, 165, 685; III, 70, 336). Makkarî'nin, onun ibadetlerde zâhirî, itikadda ise bâtinî olduğunu söylemesi önemli bir tesbittir. Nitekim kendisi de daima zâhir ve bâtinî birleştirenlerin en yüksek saadete ulaşacağını söyler.

İbnü'l-Arabî ve Siyaset İlmî. Siyaset ilmini nebevî hikmetin bir dalı olarak gören İbnü'l-Arabî bu ilmi rab ismiyle irtibatlandırarak açıklar. Rab ismi insanlara bir sınır koyar ve memleketin islahı için bazı resmî düzenlemeler getirir. Ona göre Allah hikmete dayalı siyaseti insanlar içerisinde ileri gelenlerin fitratlarına ilkâ etmiştir. Onlar da kendilerinde buldukları bu kuvvet ve hikmetin kazandırdığı bilgiyle her şehir, bölge ve iklim için buldukları yerin tabiatına uygun kanunlar yapmışlardır. Bunlara "hikmete dayalı kanunlar" adı verilir. Halkın malı, canı, ailesi, yakınları ve soyları bu kanunlarla korunur. Akıllı kişiler farkında olmadan Allah'tan aldıkları ilhamla âlemi islah etmek için bu kanunları yaparlar (*el-Fütûhât* [nşr.], V, 97-99; IX, 132; *el-Fütûhât*, II, 117, 170, 260; III, 153, 231, 480). İbnü'l-

Arabî, siyasî hikmete dair Aristo'ya atfedilen *Sırrü'l-esrâr* (*Secretum secretorum*) adlı eserin Şeyh Ebû Muhammed el-Mevrûrî'yi ziyareti sırasında kendisine gösterilip görüşünün sorulması üzerine bu soruya, aynı konuyu daha farklı bir seviyede işleyen *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye* adında bir kitap telif ederek karşılık vermiştir.

İbnü'l-Arabî'ye Yöneltilen Eleştiriler. İbnü'l-Arabî gibi başta metafizik olmak üzere din ve düşüncenin birçok problemi üzerine yüksek seviyede görüşler getiren bir sūfinin eleştiriye uğramaması mümkün değildir. Bu eleştiriler bir tasnife tâbi tutulduğunda bunların sūfiyye mesleğinden olanların ve olmayanların tenkitleri diye iki kategoriye ayrıldığı görülür. Birinci grup tenkitler Alâüddeve-i Simnânî, Abdülkerîm el-Cilî, İmâm-ı Rabbânî gibi meslekten kimselerin tenkitleridir. Bunlar, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin bütününe değil belirli bir kısma ve hatta bazan onun belirli isimlendirmelerine yönelik tenkitlerdir. Meselâ Alâüddeve-i Simnânî'nin tenkidi özetle Allah'ın zâtından "vücûd-i mutlak" olarak bahsedilip bahsedilemeyeceği, Abdülkerîm el-Cilî'nin tenkidi ilmin mâluma tâbi olup olmadığı, İmâm-ı Rabbânî'nin tenkidi ise Alâüddeve-i Simnânî'nin çizgisini devam ettirerek vücûd veya şühûddan hangisinin daha ileri bir merteye olduğu üzerinde odaklanır. Bu tenkitlerde zıt hakikat görüşleri veya farklı doğrular ileri sürülmektedir, mesele önemli ölçüde her iki tarafın da kabul ettiği bir gerçeğin isimlendirilmesi noktasındadır. Eserlerinde bu tür tenkitlerin bir değerlendirmesini yapan Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Sadra eş-Şîrâzî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi düşünürlerle bu konular üzerinde araştırmaları bulunan Herman Landolt, Michel Chodkiewicz, William Chittick gibi çağdaş araştırmacıların ulaştıkları ortak sonuç, bu probleme hep bir "yanlış okuma"nın (misreading) yol açtığı şeklindedir. Bu ilk gruptaki tenkitlerin bir diğer önemli özelliği de ikinci grup tenkitçilerin içerik ve üsluplarıyla hiçbir ortak yönlerinin bulunmamasıdır. Bu da ikinci gruptakilerin tenkitlerinin birinci gruptakilerin gözünde bir problem olmadığını göstermektedir.

İkinci grup eleştiriler daha çok kelâm ve fıkıh merkezli tenkitlerdir. Ancak bunlar tenkitten çok yargılamaya görüntüsündedir. Kelâm ve fıkıh âlimlerinin ilâhiyyât yapma mantıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin metodolojisinin farklı olması problemin esas

kaynağını teşkil etmektedir. Temeldeki bu metot farklılığına rağmen bütün fakihler onun hakkında aynı görüşte değildir. İbn Kemâl ve İbn Âbidîn gibi bazı fakihler, İbnü'l-Arabî'nin lafızlarının fukaha arasında bilinen mânalardan farklı olduğunu görebilmişler, hatta o lafızları fukaha arasında bilinen mânalara hamledenin de kâfir olacağı hükmünü vermişlerdir. Zâhir ulemâsı onu daha çok *Fuşûşü'l-hikem*'deki görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir (bk. *DİA*, XIII, 234-236). Bu tenkitlerin dili gayet serttir, bazılarında hakarete varan ifadelere rastlanır. Hepsinde de neticede İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğuna hükmedilir. Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbnü'l-Ehdel, Bikâî, Ali el-Kârî, İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî onun küfürüne hükmeden âlimler arasında zikredebilir. Buna karşılık Celâleddin ed-Devvânî, Celâleddin es-Süyûtî, Firûzâbâdî gibi âlimler onu savunan eserler yazmışlardır. İslâm düşünce tarihinde en fazla tartışılan kişi olması, İbnü'l-Arabî'nin İslâm düşünce dünyasını anlamakta anahtar bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Tesirleri. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ilk önce talebeleri İbn Sevedkî, Sadreddin Konevî ve Affüddin et-Tilimsânî gibi muhakkikler vasıtasıyla tâlim edilmiş; Fahreddîn-i Irâkî, Saîdüddin el-Fergânî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî gibi sūfî şahsiyetlerle sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu ilk dönemin en önemli siması Sadreddin Konevî'dir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yorumlayan ilk şârih olması ve bu görüşlerin yaygınlık kazanması açısından Konevî'nin oynadığı rol büyüktür. Konevî'den sonra bu çizgi talebeleri Saîdüddin el-Fergânî ve Müeyyidüddin Cendî tarafından sürdürülmüştür. Özellikle Fergânî'nin *Muntehe'l-medârik* adlı eserinin dibâcesinde naklettiği görüşler İbnü'l-Arabî'nin varlığa dair görüşlerinin ilk sistematik özeti sayılabilir. Dâvûd-i Kayserî'nin de işaret edeceği gibi bundan sonra bu konuda söz söyleyen bütün âriflere Fergânî'nin söz konusu bu dibâcesi kaynaklık etmiştir. Daha sonra Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî'nin de dahil olduğu, İbnü'l-Arabî'nin Şeyhü'l-Ekber şeklindeki unvanına nisbetle genellikle Ekberîler diye tanınan bu ilk nesil (bk. EKBERİYYE), eserlerinin mukaddimelerinde İbnü'l-Arabî'nin vücûda dair bütün görüşlerinin bir özeti vermişlerdir. İslâm felsefi mekteplerinden İşrâkîler'in ve Meşşâîler'in düşüncelerini de iyi bilen ve bun-

dan dolayı İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini derslerinde felsefî bir dille şerhettiği de söylenen Sadreddin Konevî, talebesi Kutbüddîn-i Şîrâzî'den başlayarak Molla Sadra eş-Şîrâzî, İbn Turke el-İsfahânî, Haydar el-Âmülî, Hacı Hâdî-i Sebzevârî çizgisine İnan medrese geleneğini etkisi altına almış ve bir İsrâkî-Ekberî-Şîfî sentezinin oluşumunun tohumlarını atmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri bir başka zaman ve zeminde -her ne kadar isim olarak hiç zikretmese ve onun ana çizgisini aynen muhafaza etmese de- İbn Seb'in üzerinde de etkisini göstermiştir. İbnü'l-Arabî'nin doktrinini "vahdet-i mutlakâ" doğrultusuna çeken bu mektep üzerindeki Ekberî etkiler, esas olarak İbn Seb'in'e bağlı Şüsterî'nin müridi Evhadüddîn-i Balyânî ile gelişmiştir. Ekberîliğin bu mekteple yaklaşması daha sonraları bu mektep mensuplarına ait bazı eserlerin İbnü'l-Arabî'ye veya talebelerine nisbet edilmesine yol açmış, bu da İbnü'l-Arabî'yi tenkit edenlerin daha çok bu mektebin fikirleriyle onun fikirlerini karıştırmalarına sebep olmuştur. Abdülkerîm el-Cîlî, Azîzüddin en-Nesefî, Abdurrahman-ı Câmî, Fazlullah el-Burhânîpûrî, Abdullâh Bosnevî, Niyâzî-i Mısırî, Abdülganî en-Nablusî, İsmâil Hakkı Bursevî, Abdullâh Salâhî Uşşâkî ve Muhammed Nûrî'l-Arabî gibi isimler de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden etkilenen şahsiyetler arasında sayılabilir.

Bazı felsefe tarihçilerinin İslâm felsefesinin İbn Rüşd'ün 595 (1198) yılında ölümüyle bittiği şeklindeki görüşlerine uzun süre inanılmış. İbnü'l-Arabî ile başlayan sonraki dönem ise son yıllara kadar sürekli göz ardı edilmiştir. Halbuki biten sadece İslâm Meşşâîliği olarak bilinen dönemdir. İbnü'l-Arabî ile doğan dönem, başlangıcı ve sonuçları itibarıyla hem kelâmdan hem de anılan felsefeden farklıdır. İbnü'l-Arabî ve mektebi için kaynağı tamamıyla İslâmî olan felsefî bir tecrübe, bir kaynağa dönüş, bir düşünce tarzı denebilir. Böylece tarih boyunca birçok düşünürün teşebbüs ettiği dinle felsefenin uzlaştırılması çabalarına dair yeni bir tekliğin de İbnü'l-Arabî mektebinden geldiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini doğru bir şekilde anlayabilmek, kendisinden sonra gelen birçok sûfî ve sûfî olmayan müellifin üzerinde çaba sarfettiği bir konu olmuştur. Sahip olduğu fennin "keşfi" ve "ilmî" olduğunu ve yüceliğinden dolayı da insanların çoğundan gizlenmesi gerektiğini, derinliği ve tehlikesinin de çok

büyük olduğunu söyleyen (*Kitâbü'l-Fenâ*, s. 3) İbnü'l-Arabî'yi anlama meselesi tasavvuf sahasında olduğu kadar akademik araştırmada da büyük bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre asırlardır müslüman metafizikçiler ve filozoflar tarafından çizilen İbnü'l-Arabî portresiyle, kâmil bir müriden alınacak şifahî derslere hiç başvurmadan sadece onun eserlerini önlere koyarak araştırma yapanların ortaya çıkardığı İbnü'l-Arabî portresi şüphesiz aynı değildir. Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Sadra, Abdülganî en-Nablusî veya İsmâil Hakkı Bursevî gözünden görülen İbnü'l-Arabî ile ister Batılı olsun ister müslüman olsun sırf eserlerine dayanarak onu inceleyenlerin gözündeki İbnü'l-Arabî arasındaki en temel fark, asırlar boyunca otorite olan ağızlardan müteselsilen nakledilmek suretiyle gelen "şifahî gelenek" olgusudur. Nitekim bu otoritelerin bazıları onunla doğrudan ruhanî ittisâl kurduklarını ve onu bu sayede anlayabildiklerini belirtmişlerdir (Seyyid Hossein Nasr, *Makaleler*, I, 101). Bunun bir örneği Abdullâh Salâhî Uşşâkî'dir. Salâhî Uşşâkî, İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkı'u'n-nücûm* adlı eserini okuduğunda birtakım garip ibareler, acayip işaretler, rumuz ve muamelelerle dolu olduğunu gördüğünü, bunların akılla ve kıyasla anlaşılmasının mümkün olmadığı kanaatine varınca şeyhin kendisinden yardım dilediğini, bunun üzerine kendisine onun nurundan bir zerre ve ünsiyetinden bir katre ulaştığını, onun nuruyla aydınlanıp sırlarına vâkuf olduğunu, daha sonra kitabın kendisine gayet veciz ve açık göründüğünü ve üzerine şerh yazabilir hale geldiğini söyler (*Tavâli'u menâfî'i'l-ülûm*, vr. 1^b-2^a).

İbnü'l-Arabî'nin vefatından sonraki zaman içerisinde onun getirdiği metafizik yorumlar yavaş yavaş kendi çekim alanını da oluşturmaya başlamış ve bu görüşler etrafında zamanla sınırları çok keskin olmayan bir düşünce okulu oluşmuştur. Bunun "okul" ya da "Ekberî okulu" olarak tanımlanmasının sebebi tesir sahasının ve getirdiği yorumların bir mezhep veya tarikat ile sınırlı kalmaması, evrensel değerleri yakalamış olmasıdır. Onun görüşlerinin başta din olmak üzere edebiyat, müzik, sanat, mimari, psikoloji ve pozitif bilim üzerinde tesirli olduğu görülmektedir (meselâ Selçuklu sanatları ve mimarisi üzerinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin tesiri için bk. Ögel, s. 100-108). İbnü'l-Arabî gibi evrensel değerleri yakalamış bir düşünürün tesirleri sadece İslâm'la da sınırlı değildir. Marshall G. S.

Hodgson, R. Keiner ve Paul Fenton gibi yazarlar, yahudi mistisizminin ve özellikle de Kabbalizm'in doğuşunda İbnü'l-Arabî'nin tesirlerinin bâriz olduğunu savunurlar. Paul Fenton neşrettiği bir belge ile İbnü'l-Arabî'ye ait bazı metinlerin isim zikredilmeden İbrânîce'ye tercüme edildiğini kanıtlamıştır. Daha ilginç olanı da aynı yazarın ilk yazılı Kabbala metinlerinin (Sefer ha -Zohar ve Sefer ha -Bahır) İbnü'l-Arabî'nin vefatından yirmi yıl sonra İspanya'da yazıldığını ve bu felsefenin İslâm ezoterizminin Yahudiliğe adaptasyonundan başka bir şey olmadığını ileri sürmesidir (Keiner, II/2 [1976], s. 26-52; *Ejd.*, XV, 486-487; Fenton, X [1991], s. 32). İbnü'l-Arabî'nin Cusali Nicholas, Emanuel Swedenborg, Raymond Lulle ve Dante gibi düşünürler üzerinde de dolaylı yoldan tesirleri olduğu ileri sürülmüştür. 1985 yılında İngiltere'de Oxford'da kurulan Muhyiddin Ibn al-Arabi Society, İbnü'l-Arabî üzerine çalışanların birbiriyle irtibat kurdukları bir merkez olmuştur. Bu merkez yılda iki defa *Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society (JMAS)* adıyla bir dergi çıkarmakta ve her sene bir sempozyum düzenlemektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'ya Tesirleri. İbnü'l-Arabî, dönemin belli başlı Selçuklu yerleşim bölgeleri olan Malatya-Konya ekseninde bir süre ikamet etmiş, dört yıl yakın bir süre Malatya'da, bir o kadar da Konya'da kalmıştır. Buralarda ilim ve irfan meclisleri düzenlemiş, istidat gördüğü bazı kimseleri talebeliğe kabul etmiştir. Selçuklu sultanlarına nasihatlerde bulunan ve onlardan hüsnükabul gören İbnü'l-Arabî'nin Selçuklular'dan sonra kurulacak olan Osmanlı Devleti'nin doğuşunu ve çöküşünü önceden haber verdiğine dair rivayet büyük ilgi görmüştür. Bu konuda kendisine ilm-i cifre dair eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye adlı eser izâfe edilerek bu devletle mistik bir irtibatı sağlanmıştır. Diğer taraftan devletin mânevî kurucusu Şeyh Edebâli'nin Dımaşk'ta öğrenim görürken İbnü'l-Arabî'nin sohbetlerine katılarak müridi olduğu rivayetiyle bu durum fizikî olarak da perçinlenmiştir. Bunun yanında *Fuşûşü'l-hikem* şârihi Dâvûd-i Kayserî'nin devletin ilk resmî başmüderrisi ve onun talebesi Molla Fenârî'nin ilk şeyhülislâm olması da bu mektep ile Osmanlı Devleti arasındaki irtibatın ilginç delilleridir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak İbnü'l-Arabî'nin kabrini aratması ve bulunan yere derhal mescid, medrese ve tekkeden oluşan bir külliye yapılımasını emretmesi de (Ce-

İlâzâde, s. 209) bu irtibatın önemli teza-hürlerindenidir. Her ne kadar bazı zâhir ulemâsı, "nehre atılmalı ve atılırken de suyun üzerine sıçramamasına dikkat etmeli" fetvasını vermişse de *Fuşûşü'l-ĥikem*'i bizzat Sultan III. Murad tercüme ettirmiş ve tercümenin adını dahi kendisi koymuştur. Yine sultanların emriyle bazı âlimlere onu müdafaa eden risâleler yazdırılmıştır. Osmanlılar'ın duraklama dönemine gelinceye kadar devlet ricâli ve ilmiye sınıfı katında kendisinden hep hürmetle bahsedilen İbnü'l-Arabî'nin bu konununun duraklama dönemiyle beraber bozulmaya başlaması bir karşılıklı sebep-sonuç ilişkisini zihinlere getirmektedir. İbn Teymiyye'nin fikirlerinin ithaliyle ulemâ tipinde bir değişiklik baş göstermiş, Kadızâdeliler ve Çivizâdeliler türü âlim tipini doğuran bu fikirler, o ana kadar tasavvufî irfanla da meşgul olan ilmiye sınıfını artık kısır tartışmalar içerisine hapsedmiştir. Bu tür bir âlim tipinin İbnü'l-Arabî irfanı ile anlaşmazlığa düşmesi ve mücadeleye girişmesi kaçınılmazdır. Tam bu noktada Şeyhülislâm İbn Kemal'in fetvası bu gidişi bir nebeze frenlemeye yönelik olarak ortaya çıkar. Bu fetvanın muhtevası şöyledir: İbnü'l-Arabî'nin birçok eseri mevcuttur. Bunların içerisinde *Fuşûşü'l-ĥikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* de vardır. Bu eserlerdeki meselelerin bir kısmının sözü ve mânası belli, ilâhî buyruğa ve şer'-i nebevîye uygundur. Bir kısmı da zâhir ehlinin anlayışına kapalı, gizli olup keşif ve bâtin ehlinin anlayışına açıktır. Meramını anlamayana susmak lâzımdır. Zira Allah, "bilmediğin şeyin ardına düşme" buyurmaktadır. Allah doğru yola götürür ve dönüş O'nadır (fetvanın tamamı için bk. Atay, s. 263-277). Bazı ulemânın takındığı aşırı tavra rağmen İbnü'l-Arabî Osmanlı ârifleri, âlimleri ve şairleri arasında övgüyle anılan bir şahsiyet olmaya devam etmiştir. Birçok Osmanlı şairi kendisine methiyeler yazmıştır. Meselâ Nâbî bir şiirinde onu; "Sürmedir hâk-i deri Hazret-i Muhyiddîn'in / Kimyâdır nazarı Hazret-i Muhyiddîn'in / Sâf envâr-ı hakâyıktır onun âsârı / Zerreye yoktur kederi Hazret-i Muhyiddîn'in" diyerek över. Sünbülzâde Vehbî de "Sakin eslâfa, sakın ta'n etme / Mutaassib revîşinde gitme / Hiç yakışmaz hele ehl-i dîne / İftirâ Hazret-i Muhyiddîn'e" sözleriyle ona yapılanların bir tenkitten çok bir iftira olduğunu ifade eder. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan ilgili vesikalar, son döneme gelinceye kadar devletin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki türbesi ve camisinin bakımını üstlendiği-

ni ve buraya görevli kimseler tayin edip maaş bağladığını göstermektedir (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11368, 13683).

Eserleri. İbnü'l-Arabî çok sayıda eser vermiş bir müelliftir. Etrafındaki kişilerin talepleri üzerine eserlerinin bir listesini çıkarmaya birkaç defa teşebbüs ettiğini, ancak bazı kimselere verilip iade edilmeyen kitapları olduğundan ve geçmiş zamanla fazla meşgul olmayı doğru bulmadığından bu listeleri tam olarak oluşturamadığını söyleyen İbnü'l-Arabî, ilk liste çıkarma teşebbüsü olan *el-Fihrist*'te (bk. bibl.) 248 kitabının adını zikretmiştir. Burada eserlerini bazı kimselere verdiği için elinde bulunmayanlar, halkın elinde bulunanlar, kendi elinde bulunup da açığa çıkarmak için Allah'tan henüz bir işaret almadığı eserler şeklinde üçlü bir tasnifle vermektedir. Vefatından yaklaşık altı yıl kadar önce Eyyûbiler'den Gâzî el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin'e verdiği *el-İcâze*'deki (bk. bibl.) ikinci listede bu sayı 289'a ulaşmaktadır. Her iki listedeki mükerrerler hariç toplam 289 eserden ancak doksan sekizi günümüze ulaşmıştır. Osman Yahyâ, 1958 yılında İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin tesbit ve tasnifi üzerine Fransızca olarak gerçekleştirdiği doktora çalışmasında toplam 856 eseri inceleyerek haklarında bibliyografik bilgi vermiştir (bk. bibl.). Bu çalışmada bizzat İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki *el-Fihrist* ve *el-İcâze*'siyle diğer bazı eserlerinde atıfta bulunduğu kitaplar, Brockelmann'ın listesiyle (*GAL*, I, 571-582; *Suppl.*, I, 791-802) Bursalı Mehmed Tâhir'in *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî*'sinde, Safâihî et-Tûnisî'nin *Keşfü'n-niķâb*'inde verdiği liste de görülmüştür. Söz konusu çalışmada bazı kitapların değişik adlarla farklı eserler olarak kaydedildiği, 137 eserin de İbnü'l-Arabî'ye izâfe edilmiş eserler olduğu gibi önemli tesbitler yer almaktadır. *Tefsîru İbni'l-Arabî*, *Risâletü'l-Ehâdiyye*, *ed-Dürrü'l-meknûn*, *Şeceretü'l-kevn*, *et-Tuĥfetü'l-mürşale*, *el-Bülğa fi'l-ĥikme* ve *Havzû'l-ĥayât* gibi eserler de bu tür kitaplar arasındadır. Osman Yahyâ'nın daha geniş taramalarına dayanan tesbitlerine göre İbnü'l-Arabî'ye ait denilebilecek eser sayısı tahminen 550 civarındadır. Bu üç listenin değerlendirilmesi ışığında bugün için İbnü'l-Arabî'nin yaklaşık 245 eserinin günümüze ulaştığı söylenebilir. Önemli bazı eserleri şunlardır: 1. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Müellifin en büyük ve en temel eseridir. Diğer eserlerinin bu kitabın ilgili böl-

ümlerinin birer zeyli olduğu söylenebilir. İkinci defa gözden geçirerek bizzat kendi eliyle yeniden yazdığı otuz yedi ciltlik nüsha İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 1845-1881). Türkçe'ye ve diğer dillere çok kısa bazı kısımları tercüme edilmiştir. Tahkikli bir neşri de aslına uygun olarak otuz yedi cilt halinde Osman Yahyâ tarafından yapılmakta iken XIV. cildin neşriyle yayın durmuştur. Eserin Mahmûd Matacî tarafından tahkiksiz bir neşri yapılmıştır (I-IX, Beyrut 1994). 2. *Fuşûşü'l-ĥikem* ve ĥuşûşü'l-kilem*. Müellifin en mühim eserlerinden sayılır. Sadreddin Konevî'nin eliyle yazılan ve müellifi tarafından görülen nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 1933). Ebü'l-Alâ el-Afîfî tarafından açıklamalarla yayımlanan (Beyrut 1946) üzerine birçok şerh yazılmıştır. 3. *el-Cem' ve't-tafsil fi esrâri'l-me'ânî ve't-tenzil*. İbnü'l-Arabî, Keĥf sûresinin 60. âyetine kadar getirdiği bu tefsirin altmış dört cilt olduğunu söyler. XX. yüzyılın başına kadar mevcut olduğu rivayet edilen eser halen kayıptır. 4. *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye fi islâhi'l-memleketi'l-insâniyye*. İbnü'l-Arabî bu eserinde, Aristoya nisbet edilen siyasete dair bir eseri kendi sistemi bağlamında yeniden kaleme almıştır (nşr. Henrik Samuel Nyberg, Leiden 1919). Eser Ahmed Awni Konuk tarafından tercüme ve şerhedilmiştir (nşr. Mustafa Tahralı, İstanbul 1991). 5. *Tercümânü'l-eşvâķ*. Altmış bir gazelle bunların şerhi olan *ez-Zeĥâ'ir ve'l-alaķ* adlı eserini ihtiva eden bu kitap Reynold A. Nicholson tarafından İngilizce'ye (London 1911), Mahmut Kanık tarafından Türkçe'ye (İstanbul 1990) tercüme edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin basılan diğer bazı eserleri de şunlardır. *Risâletü'l-envâr* (Kahire 1332; trc. Mahmut Kanık, İstanbul 1994); *el-İsfâr 'an netâ'ici'l-esfâr* (nşr. D. Gril, *Le dévoilement des efets du voyage*, Paris 1994 içinde); *el-İsrâ' ile'l-maķâmi'l-esrâ* (nşr. Suâd el-Hakîm, Beyrut 1988); *Rûĥü'l-ķuds* (nşr. İzzet Husriyye, Şam 1970); *et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye* (nşr. Osman Yahyâ, Tahran 1367 ĥş. / 1988); *'Anķâ'ü muĥrib fi ma'rifeti ĥatmi'l-evliyyâ' ve ķemsi'l-maĥrib* (Kahire 1970).

Resâ'ilü İbni'l-Arabî adlı derleme müellifin yirmi dokuz risâlesini ihtiva etmektedir (Haydarâbâd 1327 ĥş. / 1948). Bu derleme M. Şehâbeddin el-Arabî tarafından da neşredilmiştir (Beyrut 1997). Kâsım Muhammed Abbas ve Hüseyin Muhammed Acîd'in aynı adla yayımladıkları

rı mecmuada ise müellifin üç risâlesi yer almaktadır (Ebûzabî 1998). H. Samuel Nyberg *İnşâ'ü'd-devâ'ir*, *Ükletü'l-müs-tefiz ve et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye* adlı eserlerini *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi* adıyla neşretmiştir (Leiden 1919). Türkçe'ye ve diğer dillere tercüme edilen İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin bir çoğu *Fu-sûşü'l-hikem* ile *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin bazı bölümlerinden ibarettir (bu tercümeler için bk. *DİA*, XIII, 230-237; XIII, 251-258).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet- Evkaf, nr. 11368, 13683; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I-IV, Bulak 1297, tür.yer.; a.e. (nşr. Osman Yahyâ), I-XIV, Kahire 1972-95, tür.yer.; a.mlf., *Fușûş* (Affî), s. 47, 61, 70, 81, 83, 91, 144-145, 178, 220; a.mlf., *el-İcâze* (nşr. Abdülvehhâb el-Câbî, *İştîlâhâtü Şeyh Muhyiddin b. 'Arabi* içinde), Beyrut 1990, s. 23-32; a.e. (nşr. Abdurrahman Bedevî, *al-Andalus* içinde), XX, Madrid 1955, s. 107-128; a.mlf., *Divân*, Bulak 1271, s. 47, 57, 78, 205-206; a.mlf., *el-Em-rü'l-muħkem*, İstanbul 1315, s. 224; a.mlf., *Muħādaratü'l-ebırâr ve müsâmeretü'l-aħyâr*, Beyrut 1968, II, 24, 241, 260, 261; a.mlf., *et-Tenez-zülâtü'l-Mevşiliyye*, Kahire, ts., s. 7, 66; a.mlf., *İ'âm bi-işâreti ehli ilhâm*, Haydarâbâd 1943, s. 8; a.mlf., *Kitâbü'l-Fenâ' fi'l-müşâhede* (*Resâ'ilü İbn 'Arabi* içinde), Haydarâbâd 1943, s. 3, 7-8; a.mlf., *Kitâbü'l-İs-fâr'an netâ'ici'l-esfâr* (nşr. D. Gril, *Le dévoilement des effets de voyage* içinde), Paris 1994, s. 8-9, 40; a.mlf., *el-Fihrist* (nşr. Corcıs el-Avvâd, *MMĀDM* içinde), XXIX (1954), s. 334-359, 527-536; XXX (1955), s. 51-60, 268-280, 395-410; a.mlf., *İnşâ'ü'd-devâ'ir* (nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi* içinde), Leiden 1919, s. 1, 2, 6-7, 15-19, 20, 35-36; a.mlf., *Evrâdü'l-üsbü'yye*, İstanbul, ts., s. 1-43; a.mlf., *'Akıdetü ehli'l-İslâm*, Kahire, ts., s. 50; a.mlf., *el-Hikemü'l-ilâhiyye*, Kahire, ts., s. 154; a.mlf., *Risâletü'l-en-uâr*, Kahire 1332, s. 9-13; a.mlf., *el-Risâle ile'l-İlmâm er-Râzi*, Kahire, ts., s. 6; a.mlf., *Mevâkı'ü'n-nücüm*, Kahire 1325, s. 72; Cendî, *Şerhu Fușûşü'l-hikem* (nşr. Seyyid Celâleddin-i Âştîyânî), Meşhed 1982; Saïdüddin el-Fergânî, *Münteha'l-medârik*, Kahire 1876; Kâşânî, *İştîlâhâtü's-şûfiyye*; *Şerhu Fușûşü'l-hikem*, Kahire 1966; Dâvûd-i Kayserî, *Mailla'ü ħușûşü'l-kilem fi me'âni Fușûşü'l-hikem*, Tahrân 1991; Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *ed-Dürrü's-semîn fi menâkıbi's-Şeyh Muhyiddin*, Beyrut 1959; a.e.: *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri* (trc. Abdulkadir Şener – M. Rami Ayas), Ankara 1972; Ali b. Muhammed et-Türke, *Temhîdü'l-kavâid* (nşr. Seyyid Celâleddin-i Âştîyânî), Tahrân 1982; a.mlf., *Şerhu Fușûşü'l-hikem* (nşr. Muhsin Bîdârfî), Kum 1999; Süyûtî, *Tenbihü'l-gabî fi tebrîeti İbnü'l-Arabî* (nşr. A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990; Şeyh-i Mekki, *el-Cânibü'l-garbî fi ħalli müşkilâti's-şeyh Muhyiddin İbn 'Arabi* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahrân 1364 hş.; a.e.: *el-Fazlü'l-vehbî fi tercümetü'l-Cânibü'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâki Tekkesi, nr. 1352; Şa'rânî, *el-Kibrîtü'l-aħmer* (*el-Yeuâķit* içinde), Kahire 1369, I, 188; Celâlzâde, *Selîmnâme* (haz. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhâder), Ankara 1990, s. 209; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 163; Abdullah

Salâhî, *Ṭavâli'ü menâfi'i'l-ülüm*, İÜ Ktp., AY, nr. 3344, vr. 1^a, 2^a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (trc. Ahmed Davudođlu), İstanbul 1983, IX, 43; Şeyh Ömer ed-Dimaşkı, *el-Fethu'l-mübîn fi reddi i'tirâzi'l-mu'terizin 'alâ Muhyiddin*, Kahire 1304; Abdülkâdir el-Cezâirî, *el-Mevâķif*, Ceza-yir 1983; Mustafa Receb Hilmi, *el-Burhânü'l-ezher fi menâkıbi's-Şeyhî'l-Ekber*, Kahire 1908; Bursalı Mehmed Tâhir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî*, İstanbul 1329; M. Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1329; Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331; a.e.: *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1992; İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*, İstanbul 1928; a.e.: *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991; M. A. Palacios, *El Islam Cristianizado*, Madrid 1931; a.e.: *İbn 'Arabi: ħayâtühü ve mezhebüh* (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1965; Brockelmann, *GAL*, I, 571-582; *Suppl.*, I, 791-802; Cavit Sunar, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960; Ebü'l-Alâ el-Affî, *The Mystical Philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi*, London 1964, s. 163; Özeti: *The Twenty-Nine Pages*, Beshara - Scotland 1998; a.e.: *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975; Osman Yahyâ, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Damas 1964; a.e.: *Mü'ellesâtü İbn 'Arabi*, Kahire 1992; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî: ħayâti ve Çeuresi*, İstanbul 1966; a.mlf., *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Mis-dak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ankara 1990; *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddin b. 'Arabi*, Kahire 1969; H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (trc. R. Manheim), Princeton 1969; S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi*, Lahore 1970; a.mlf., *Sufism and Taoism*, Los Angeles 1983; a.e.: *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998; T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo 1971; a.e.: *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995; a.mlf., "İbn al-Arabî", *ERE*, VII, 553; Bakri Aladdin, *Etude critique, comparative sur 'al-Bulgha Fi'l-Hikma réfutation de son attribution à Ibn 'Arabi* (doktora tezi, 1971), Sorbonne Üniversitesi; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1976, s. 83-121; a.mlf., *Makaleler* (trc. Şehâbeddin Yalçın), İstanbul 1995, I, 101; T. Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi* (trc. B. Rauf), London 1977; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *ed-İnsânü'l-kâmil*, Dimaşk 1980; a.mlf., *el-Fıķħ 'inde's-Şeyhî'l-Ekber*, Dimaşk 1981; a.mlf., *Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Tercümetü ħayâtiħ min kelâmih*, Dimaşk 1983; a.mlf., *el-ħayâl, 'âlemü'l-berzah ve'l-mişâl*, Dimaşk 1404/1984; *el-Mu'cemü's-şûfi*; Ziya Gökalp, "Muħiddin Arabî", *Makaleler* (haz. Süleyman ħayri Bolay), Ankara 1982, II, 14-20; a.mlf., *İbnü'l-Arabî ve mevlüdü luħa cedid*, Beyrut 1991; Nasr ħâmid Ebü Zeyd, *Felsefetü't-te'vil: Dirâse fi te'vili'l-Ķur'ân 'inde Muhyiddin İbn 'Arabi*, Beyrut 1983; Abdülfettâh ed-Demâsi, *el-ħubbü'l-ilâhî fi şî'ri Muhyiddin İbn 'Arabi*, Kahire 1983; Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* (doktora tezi, 1983), UÜ İlahiyat Fakültesi; Ali el-Karnî, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Sultânü'l-'ârifin*, Kahire 1986; Hüseyin Atay, "İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Pa-

şa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvâ-sı", *Şeyhülİslâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986, s. 263-277; Ahmed Avni Konuk, *Fu-sûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-92; a.mlf., *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1991; Şemseddin Yeşil, *Şeyh-i Ekber Muhyeddin-i Arabi ħakikatı Nasıl Anlatıyor*, İstanbul 1987; Masataka Takeshita, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and it's Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo 1987; a.mlf., "An Analysis of Ibn Arabi's İnshâ' al-Dawâir with Particular Reference to the Doctrine of the «Third Entity»", *JNES*, XLI/4 (1982), s. 17-27; a.mlf., "The Homo Imago Dei Motif and Anthropocentric Metaphysics of Ibn Arabi in the İnshâ' al-Dawâir", *Orient*, XVIII, Tokyo 1982, s. 111-128; a.mlf., "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's Fusus al-Hikam", a.e., XIX (1982), s. 87-102; *Les illuminations de la Mecque / The Meccan Illuminations* (ed. M. Chodkiewicz), Paris 1988; Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Tasavvufi Düşüncesi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1988, II, 186-189; Claude Addas, *Ibn 'Arabi ou la Quête du soufre rouge*, Paris 1989; a.e.: *Quest For The Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, Cambridge 1993; a.mlf., "İbn Arabi: Le livre de la filiation spirituelle", *Ayn al-ħayât: Quaderno di Studi della Tariqa Naqşbandiyya*, sy. 5, Roma 1999; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989; a.mlf., "İbn Arabi and His School", *Islamic Spirituality: Manifestations* (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 49-79; a.mlf., *Imaginal Worlds*, New York 1994; a.mlf., *Varolmanun Boyutları* (trc. Turan Koç), İstanbul 1997; a.mlf., *The Self-Disclosure of God*, New York 1998; a.mlf., "Notes on İbn al-Arabî's Influence in the Subcontinent", *MW*, LXXXII/3-4 (1992), s. 218-241; a.mlf., "Ebn al-'Arabi", *EI*, VIII, 664-670; Müsâ b. Süleyman ed-Dervîş, *Resâ'il ve fetâvâ fi zemmi İbn 'Arabiyyi's-şûfi*, Medine 1990; Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990; Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, New York 1992; M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris 1992; a.e.: *An Ocean Without Shore* (trc. D. Streight), New York 1993; a.mlf., *Seal of the Saints* (trc. L. Sherrard), Cambridge 1993; a.mlf., "The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in İbn 'Arabi", *Muhyiddin İbn 'Arabi: A Commemorative Volume* (ed. S. Hirtenstein – M. Tiernan), Dorset 1993, s. 190-198; a.mlf., "Le procès posthume d'Ibn 'Arabi", *Islamic Mysticism Contested* (ed. F. De Jong – B. Radtke), Leiden 1999, s. 93-123; a.mlf., "The Diffusion of İbn Arabi's Doctrine", *Journal of the Muhyiddin İbn Arabi Society*, IX, Oxford 1991, s. 36-57; Ralph Austin, "The Sophianic Feminine in the Work of İbn 'Arabi and Rumi", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* (ed. Leonard Lewisohn), London 1992, s. 233-245; a.mlf., "İbn al-Arabî-Poet of Divine Realities", *Muhyiddin İbn 'Arabi: A Commemorative Volume* (ed. S. Hirtenstein – M. Tiernan), Dorset 1993, s. 181-189; Michael Sells, *Mystical Language of Un-saying*, Chicago 1994; Semra Ögel, *Anadolu'nun Selçuklu Çehresi*, İstanbul 1994, s. 100-108; M. Valsan, *İslâm Mânevîyatı ve Batı* (trc. Işık Ergüden), İstanbul 1995, s. 199-205; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995; Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve*

Merteveleri (Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd) (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Ekberîyye", *DA*, X, 544-545; Muhammed Sâlim, *Miftâhu'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1996; Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara 1996, s. 69-78; Abdülbâkî Miftâh, *Mefâtihu Fuşûşü'l-hikem*, Merakeş 1997; Mohsen Jahangiri, *Mohyi-al-din-Ibn Arabi*, Tahran 1997; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1997; Çağfer Karadaş, *İbn 'Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî: Kaza ve Kader*, Adapazarı 1998; Ali Vassıfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998; Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî, *Medresetü İbn 'Arabî eş-şüfîyye ve mezhebühü fi'l-vaḥde*, Dârülbeyzâ 1998; Charles-André Gillis, *Le livre des chatons des sagesse*, I-II, Beyrut 1998; S. Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*, Oxford 1999; G. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden 1999; Alexander D. Knysch, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, New York 1999; Kemalettin Yetkin, "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", *AÜİFD*, I (1952), s. 22-29; Babanzâde Ahmed Nâim – Ahmed Hamdi Akseki, "Şeyh Muhiddin-i Arabî Tefsirlerinde ve Yazılarında Bâtınlık Var mı?", *SR*, X/226 (1956), s. 9-11; R. Keiner, "İbn al-Arabî and the Qabbalah: A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism", *Studies in Mystical Literature*, II/2, Taipei 1976, s. 26-52; Mehmet Bayraktar, "İbn al-'Arabî'de 'Varlığın Birliği'nin Onto-Linguistik Analizi", *AÜİFD*, XXV (1981), s. 359-368; a.mlf., "İbn al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", a.e., XXV (1981), s. 349-358; J. W. Morris, "İbn Arabî and His Interpreters", *JAOS*, CVI/3-4 (1986), s. 539-756; CVII/1 (1987), s. 101-119; Franz Rosenthal, "İbn Arabî Between 'Philosophy' and 'Mysticism'", *Oriens*, XXXI, Leiden 1988, s. 1-35; Victorio R. Holbrook, "İbn Arabî and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî Supra-order", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî Society*, IX, Oxford 1991, s. 18-35; XII (1992), s. 15-33; Paul B. Fenton, "The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism", a.e., X (1991), s. 12-34; Hamid Algar, "Reflections of Ibn Arabî in Early Naqshbandî Tradition", a.e., X (1991), s. 45-46; Roger Deladrière, "The Divân of Ibn Arabî", a.e., XV (1994), s. 50-56; Gerald Elmore, "New Evidence on the Conversion of Ibn al-Arabî to Sufism", *Arabica*, XLV, Leiden 1998, s. 50-72; Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî", *İA*, VIII, 533-555; L. V. B., "Sufism", *EJd.*, XV, 486-487; Şerefeddin Horasânî, "İbn 'Arabî", *DMBİ*, IV, 226-284.



M. EROL KILIÇ

İtikâdî Görüşleri. İbnü'l-Arabî bilgiyi ilâhî bir mevhîbe olarak ele almış ve düşüncesini bunun üzerine kurmuştur. Ona göre bütün bilgiler ilâhî kaynaktan taşır gelmiştir. Bunun en büyük delili Allah tarafından Âdem'e isimlerin öğretildiğini bildiren âyettir (el-Bakara 2/31). Âlemi görülen (şehâdet) ve görülmeyen (gayb) olmak üzere ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, bun-

dan hareketle temelde bilgi edinme yollarını da iki kategoride ele alır. Görülen âlem duyular, hayal, fikir ve akıldan ibaret idrak mekanizması ile algılanırken görülmeyen âlemin bilgisi sadece vahiy ve ilham yoluyla elde edilebilir. Bununla birlikte görülmeyen âlemin bilinebileceğine dair az da olsa bir açıklık bırakır. Vahiy ve ilham ise ona göre şehâdet âleminin bilgisi için söz konusu değildir, çünkü onlarla ancak yüce olan âlemin bilgisine erişilir, halbuki şehâdet âlemi süfî unsurlardan oluşmuştur.

Bilgi elde etme yollarını kesinlik derecelerine göre sıralamak icap ederse ilk sırayı vahiy alırken onu keşif, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Arabî, ilhamı vahiyden hemen sonraya yerleştirirken aynı zamanda onu aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatif olarak kabul eder ve vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol gördüğü keşifle yapar. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar vahiy peygambere nâzil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velînin kalbine yerleştirilmiştir (*el-Fütûhât*, IV, 269). Onun bu görüşü Kur'an'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

İbnü'l-Arabî, nebînin bilgisiyle velînin bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul eder. Kitaplarına verdiği isimler göz önüne alındığı takdirde onun bu telakkileri daha belirgin bir şekilde kendini gösterir: *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *et-Tenezzüâtü'l-leyliyye*, *et-Tenezzüâtü'l-Mevsiliyye* gibi. İbnü'l-Arabî, bu adlandırmada vahyi ifade eden "nüzü'l" ve "inzâl" yerine aynı kökten gelen "tenezzü'l" kelimesini kullanmaktadır.

Ulûhiyyet. Ulûhiyyet konusunda Allah'ın yegâne varlık olduğu, diğerlerinin ise varlıklarını O'ndan aldığı düşüncesinden hareket eden İbnü'l-Arabî, varlığın ne olduğundan çok kaç kategoriye ayrılabilir sorusuna cevap vermeye çalışır ve varlığı üçe ayırır: "Vücûd-i mutlak", "adem-i mutlak" ve "mümkün". Vücûd-i mutlakla Allah'ı, adem-i mutlakla kelâmcıların "muhal" dediklerini, bazan yerine başka kelimeler kullansa da mümkünle de aslında felsefecilerin "mümkün" kavramını kasteder. İbnü'l-Arabî'nin en çok meşgul olduğu alan mârifetullahıdır. Ona göre Allah'ın zâtı veya "zât makamında Allah" kesinlikle bilinemez. Bu sebeple O'nu bilmemiz hatta bilmeyi düşünmemiz dinen yasaklanmıştır. Allah ancak ulûhet makamında yani isim ve sıfatlarıyla bilinebilir.

Aslında İbnü'l-Arabî, kullandığı kelime ve kavramlar bir yana bırakılırsa farklı bir görüş ileri sürmemektedir. Çünkü kelâm âlimleri Allah'ın zâtının gereği gibi bilinebileceğini iddia etmedikleri gibi O'na nisbet edilerek kullanılan isim ve sıfatların da O'nu tam olarak anlattığını söylememişlerdir. Nitekim İmam Mâtürîdî, ilâhî isimlerin Allah'ın zâtını zihinlere yaklaştırma görevi icra ettiğini belirtir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 93-94). İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın birliği konusunda kullandığı de-liller kendine has terminolojisi dışında diğer âlimlerin delillerinin aynıdır. O, devrinde özellikle tartışılan meselelerde geleneksel bilgiyi kendine göre bazı tercihler ve ayıklamalar yapmak suretiyle olduğu gibi yansıtmakla yetinmiştir. Ancak hemen hemen her konuyu sistemi içinde bütünlük arz etmesi için kavramsal bir birliğe kavuşturmayı hedeflemiş ve bunu da büyük ölçüde başarmıştır.

İbnü'l-Arabî Allah'ın isimlerini ulûhiyyette "zât makamı"ndan sonraya yerleştirir; ancak isim ve sıfatları bir bütün olarak ele alır ve kendi içinde sınıflandırmaya gider. İsimleri belli sıfatların altında toplamak suretiyle sayılarını sınırlayan kelâmcıların aksine sıfatları isimlerin bir alt başlığı gibi gören bir eğilim taşır. İlahî isimlerin ve sıfatların Allah'a ait "nisbetler" olduğunu, yani her bir isim ve sıfatın "izâfet" anlamına geldiğini belirten İbnü'l-Arabî'ye göre Allah için zaman ve mekân söz konusu olmadığına göre bu nisbetler onun kademine bir halel getirmez. Esasen nisbetin onun düşüncesinde gerçekliği yani zihin dışı alanda bir yeri yoktur, dolayısıyla itibarî bir durumdur. Burada itibarî "gerçekliği olmayıp sadece zihni olarak var olduğu kabul edilen" şeklinde anlaşılmalıdır. Selbî sıfatların bir kısmını hâric gerçeklikleri olmayan itibarî sıfatlar sayan kelâmcılar bulunmakla birlikte sıfatlarda itibarîlik durumu onları haller olarak kabul eden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl nazariyesinde görülür. İbnü'l-Arabî'nin isimler ve sıfatlar konusunda Ebû Hâşim'in bu nazariyesinden istifade ettiği anlaşılmalıdır.

İlahî isimleri doğrudan zâta izâfe etmekten kaçınan İbnü'l-Arabî'nin sisteminde zât mertebesinde Allah'ın hiçbir isim ve sıfatı yoktur, zira O bu makamda her türlü kayıttan arınmıştır ve mutlak-tır. İsimlerin ve sıfatların nisbet edildiği makam ulûhet makamıdır. Bu makam Allah'ın yaratılmışlarla münasebet kurduğu geçiş noktasıdır. Diğer bir ifadeyle ilâh-me'lûh ilişkisinin kurulduğu, Allah'ın

kendisini kullarına izhar ettiği, bununla birlikte zâtını onlardan ulûhet zarfıyla gizlediği bir makamdır. Böylece Allah kullarına isimler vasıtasıyla bilgi vererek kendisini izhar etmekte, aynı zamanda bu isimlerle zâtını gizlemektedir, çünkü bu isimlerin ötesine geçme imkânı yoktur (*Kitâbü 'Ankâ'i muğrib*, s. 27). Ulûhet kelimesi için bazı şârihler tarafından "ulûhiyyet"ten farklı mânalar içerdiği şeklinde izahlar yapılırsa da İbnü'l-Arabî'de buna dair bir işaret görülmemiştir. Kendisi, eserlerinde ulûhiyyet kelimesini de kullanır, ancak daha çok ulûheti tercih eder. İbnü'l-Arabî, isim-sıfat ilişkisi adı altında ele alınan konuda her ne kadar sıfatları isimlerin bir alt başlığı olarak görse de İsferyî'ye atıfta bulunarak sıfatları isimleri bünyesinde toplayan küllî isim, kendi ifadesiyle "ümme-hâtü'l-esmâ" olarak görür ve yine bunları ilk sıraya yerleştirir. Ümmehâtü'l-esmâ dediği sıfatlar bazı isim farklılığı olmakla birlikte aslında kelâmcıların yedi sübûtî sıfatıdır. Farklı olarak kudret sıfatının yaratma boyutu olan "kavlî" sıfatından söz eder. Bu da Mâtürîdîler'in kelâm sistemindeki "tekvîn" sıfatını çağrıştırmaktadır.

İbnü'l-Arabî, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği mâna sıfatlarından ziyade Mu'tezile'nin benimsediği mânevî sıfatları nazarı itibara alır. Onun sıfatlar konusunda en dikkat çekici yaklaşımı selbî olanlarında görülür. Çünkü İbnü'l-Arabî selb (olumsuzlama) yoluyla Allah'ı tavsif etmenin akli olduğunu, halbuki aklın sınırlı bulunması hasebiyle bu konunun şeriatı havale edilmesi gerektiğini ileri sürer. Allah'ı en iyi yine kendisi bilir ve tanıtır, dolayısıyla nasıldaki isimler ve sıfatlar Kur'ânî tabirle en güzel isimlerdir. Bu isimler sübût mânası içerdiği gibi tenzihî mânayı da içerir. Nitekim İbnü'l-Arabî, Allah'ın sadece teşbihî ya da sadece tenzihî olarak tanınmasının eksik olacağını, O'nun mutlak olması hasebiyle her ikisini cemetmek suretiyle tavsif edilmesi gerektiğini belirtir. Burada İbnü'l-Arabî sübûtî sıfatları "teşbih" kelimesiyle karşılar. Bu yaklaşımında felsefecilerin etkisi olabileceği gibi her ne kadar mahiyet farkı olsa da kul ile Allah arasında bir benzerlik olduğu görüşünden de kaynaklanabilir. Ancak teşbihî sübûtî sıfatlarla sınırlamaz, kelâmda haberî sıfat olarak kabul edilen müteşâbih isimleri de bu kavramın kapsamına dahil eder. Bu sebeple kelâmcıların sıfatlarla ilgili temkinli ve ihtiyatlı yaklaşımları yerine İbnü'l-Arabî terminoloji konusunda cesaretli çıkışlar sergiler ve tartışmaya

zemin hazırlayacak teşbih lafzının Allah için kullanılmasında sakınca görmez. İbnü'l-Arabî'nin selbî sıfatları kabul etmesinin bir diğer gerekçesi de söz konusu sıfatların Allah'ın yaratılmışlarla kıyaslanması sonucu elde edilmiş olmasıdır. Halbuki Allah ile kul arasında bir benzerlik yoktur. Her ne kadar İbnü'l-Arabî, bu görüşünde Kur'an'a dayanmak suretiyle haklı görünmeye çalışsa da Kur'an'da hem isbât hem de selb yoluyla Allah'ın tanıtılması yer almıştır. Meselâ onun en çok vurguladığı, "Allah bütün âlemlerden müstağnidir" (el-Ankebût 29/6) şeklindeki olumlu tenzihî ifadelerin yanı sıra, "Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök düzenini kaybederdi" (el-Enbiyâ 21/22) gibi selbî ifadeler de bulunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin kendisi de teşbih ve tenzih meselesinde Kur'an'ın bütün olarak değerlendirilmesinin gerektiğini söylemektedir (*Fuşûş*, s. 70). İlâhî isimlerin sayısı konusunda sınırlama kabul etmeyen İbnü'l-Arabî, bu isimlerin doksan dokuz olduğunu ifade eden hadisi sahih bulmakla birlikte bunları sayan rivayetleri hadis usulü açısından "muztarib" kabul eder (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ).

Allah-Âlem ilişkisi. İbnü'l-Arabî'nin âlemi "Allah'tan başka her şey" diye tanımlaması onu İslâm düşünce dünyasının geneli içine yerleştirmektedir. Zira hem kelâmcılar hem felsefeciler âlemi böyle anlamışlardır. Âlemin mümkün oluşundan bahsederken kelâmcıların anahtar terimi olan hudûsü hiç hesaba katmaması onu kelâmcılardan çok felsefecilere yaklaştırmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin düşünce-sinde âlemi hem ezellilik hem de hudûs ile nitелеmek mümkündür. Zira âlem ve içindekiler, Allah'ın ilminde a'yân-ı sâbite şeklinde bulunmaları sebebiyle O'nun ilim sıfatına bağlı olarak ezellilik vasfı kazanmaktadır. Ancak varlık olarak sadece Allah'ı kabul etmesi, varlık niteliğini Allah'ın aslı, mümkünin ârizî sıfatı görmesi ve âdemin mümkünin aslı sıfatı olduğunu ileri sürmesi bir nevi hudûsü çağırıştır. Kelâmcılar, âlemin yoktan var edildiğini kabul ederken bununla Allah ile âlem arasında hiçbir münasebetin bulunmadığını anlatmaya çalışırlar. İbnü'l-Arabî ise Allah'ın varlığı ile diğerlerinin (mâsivâ) varlığı arasında ayniyet ilişkisi kurar. Bu da Allah'ın çeşitli makamlara nüzülü ile o makamlarda bulunacaklara kendi varlığından mevcudiyet vermesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla ikisi arasında varlık açısından bir farklılık kalmamaktadır.

Bazı âyet ve hadislere dayanarak bir kısım Yunan filozofunda görülen âlemin içindeki her şeyin canlı olduğu fikrini ileri süren İbnü'l-Arabî'nin âlemi dairesel olarak düşünmesi ve oluşları bununla izah etmesi sebebiyle İhvân-ı Safâ felsefesinden etkilendiği sonucuna varılabilir. Nitekim İhvân-ı Safâ Allah'ın âlemi küre şeklinde yarattığını, bunun da şekillerin en üstünü olduğunu ileri sürer ve sayılarıyla âlemdeki nesne ve olaylar arasında ilişki kurar (*Resâ'il*, III, 200-211). İbnü'l-Arabî de onlar gibi sayılara ve harflere önem atfeder, geometrik izah tarzlarına gider ve ilk yaratılan akl-ı evvel ile başlayan oluş dairesinin son yaratılan insanla tamamlanıp kemale erdiğini belirtir (*el-Fütûhât*, II, 251).

Yaratma konusunda İbnü'l-Arabî kendine has bir çizgi takip eder. Kelâmcıların özenle korudukları "yoktan var etme" anlayışını doğru bulmaz. İbnü'l-Arabî, ne yoktan var etmeyi ne de var olanın yok edilmesini kabul eder. Ona göre bir şey sadece bir halden diğer hale intikal eder. Bu görüş, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite dediği mümkün yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ona göre mümkün varlık vasfını kazanmadan önce de mevcuttur, ancak bu henüz varlık bahşedilmeden önce ilm-i ilâhîdeki durumudur. İbnü'l-Arabî'nin "a'yân-ı sâbite" kavramıyla ne kastettiğini anlamak kolay değildir. Zira hariçte bulunan şeylerin Allah'ın varlığının aynısı, mahiyetlerinin ise ilâhî ilimde bulunan a'yân-ı sâbite olduğunu iddia eder. İlim sıfatı da onun düşüncesinde zâtın aynı olduğuna göre bu durumda şeyler hem mahiyet hem de varlık bakımından Allah'ın aynısı olmaktadır. Bu ise onu panteist anlayışa yaklaştırmaktadır. Nitekim Seyyid Hüseyin Nasr, İbnü'l-Arabî'nin aşkın Tanrı anlayışını benimsediğini ve kesinlikle panteist olmadığını ısrarla vurgulamasına rağmen onun düşüncesinde Allah'ın kâinatla ilişkisinin esrarlı bir ilişki olduğunu da itiraf eder (*Üç Müslüman Bilge*, s. 117, 119). Bundan dolayı Mustafa Sabri Efendi, İbnü'l-Arabî'yi ve varlık düşüncesinde ona bu zemini hazırlayan felsefecileri şiddetle eleştirmiştir (*Mevkûfû'l-'aql*, III, 149-159).

İbnü'l-Arabî, yaratılışın sürekliliği görüşünde olan ve buna "halk-ı cedîd" diyen İbn Hazm gibi (*el-Faşl*, V, 55) şeylerin iki zamanda aynı değil benzer olduklarını, her tecellî ile yeniden yaratıldıklarını ileri sürer ve bunu "teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd" tabirleriyle ifade eder (*Fuşûş*, s. 155-156). Öte yandan onun yarat-

ma yerine kullandığı “tecelî” kavramı ile İhvân-ı Safâ'nın bu anlamda kullandığı “feyezân” kavramı arasında da muhteva benzerliği söz konusudur. Nitekim İhvân-ı safâ da şeylerin varlık kazanması ve bunu sürdürmesinin Allah'ın feyziyle gerçekleştiğini ileri sürer ve ilk feyze konu olan varlığın akl-ı faâil olduğunu söyler (*Resâ'il*, III, 190).

Yaratılış süreciyle ilgili olarak İbnü'l-Arabî büyük ölçüde felâsifenin görüşlerinden yararlanmıştı. Meselâ amâ mertebesini yaratılış süreci için hem bir hareket noktası hem de hiçbir şeyin belli olmadığını muğlak bir ortam olarak ele alması, Yunan kozmogonisindeki “âlemin oluş sürecinde düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durumu” anlamına gelen kaosa benzetmektedir. Buradan itibaren belirginleşmeler başlar ve ilk yaratılan akl-ı evvel, sonra nefis-i küllî, bu ikisinin izdivacından tabiat ve hebâ, bunların birleşmesinden ise cism-i küllî zâhir olur. İbnü'l-Arabî akıl, nefis, hebâ, tabiat ve cism-i küllîyi hâricte gerçekliği olmayan zihni varlıklar olarak görür. Öte yandan Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotin'in “bir”, “akıl” (ze-kâ) ve “nefis” (ruh) görüşü ile İhvân-ı Safâ'nın ontolojik hiyerarşi anlayışları neredeyse İbnü'l-Arabî'de aynen tekrarlanmaktadır.

Kader. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimlerin tecelîsi sebepler vasıtası ile gerçekleşir. Sebepler ilâhî isimlerle şeyler arasındaki nisbetlerdir. İsimlerde değişme olmayacağına göre sebeplerde de bir değişmeden söz edilemez. İlk bakışta İbnü'l-Arabî'nin determinist bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. “İnsan kendisi için belirlenen fiili işlemeye mecburdur” sözü de bunu pekiştirmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ef'âl-i ibâd konusunda Mâtürîdîler'in “bir fiile iki kudretin tesiri” görüşüne yakın bir çizgi takip eder. Ona göre bu konuda insanı ya da Allah'ı yok saymak hakikati yarım görmek, diğer bir ifadeyle tek taraflı yaklaşım sergilemek demektir. Aslında hem Mu'tezile hem de karşıtları kullandıkları delil açısından haklı görünmektedir. Bu mesele hecâ harflerinden “lâm elif” gibidir, bu harfe elif de lâm da demek yanlış sayılmamakla birlikte eksiktir. Söz konusu harfe her iki yanını birden hesaba katarak lâm elif denildiği gibi ef'âl-i ibâd konusunda da Allah ile kulun tesirini birlikte düşünmek gerekmektedir. Fiillerin yaratılmasında Allah'a ortak koşma tehlikesine karşı İbnü'l-Arabî Allah'ın şirkten

kendisini tenzih ederken bunu hükümlerle (mülk) kayıtladığını, kulların fiilleri bu kayda girmediği için burada bir şirk endişesinden bahsedilemeyeceğini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin felsefesine göre varlık tektir, o da Allah'ın varlığıdır. Diğerleri Allah'ın kendilerine varlık bağışlaması sonucu var olmuştur. Bu durumda mevcudiyetleri bile kendilerine ait olmayan mümkünlerin fiilleri nasıl kendilerine nisbet edilebilir? Bu noktada İbnü'l-Arabî Cebriyye'de olduğu gibi kulun fiilinin hakikatte Allah'a, mecazen kula ait olduğu görüşüne meyiletmeyle birlikte kula bir müessiriyet vermek suretiyle onlardan ayrılarak bir çıkış noktası bulmaya çalışmaktadır. Ona göre fiiller yaratılışları yani özleri itibarıyla iyi ya da kötü olmayıp fiile herhangi bir hüküm izâfe edildiğinde o hükme göre iyi veya kötü vasfını kazanır. Allah fiillerin yaratıcısı olmakla birlikte fiiller iyi ya da kötü vasfını bu yaratılma safhasında değil yaratıldıkları mahal olan insanda kazanmaktadır. Bunun gibi Allah'ın kulun günahını sevaba dönüştürmesi aynı değil hükmüdür, yani buradaki vasıf değişmekte, fakat öz olduğu gibi kalmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî, kulun bu hakikat-mecaz ayırımı na takılmayıp kendisini mükellef kabul etmesi ve öylece hissetmesi gerektiğini vurgular.

İbnü'l-Arabî kaderi insan ve cin türlerine hasretmekte, tek bir mertebe için yaratılan diğer varlıklar için kaderin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre kader Allah'ın değişmez bilgisidir. Bu tanımlama tam bir cebir anlayışının ürünü olarak görülmekle birlikte İbnü'l-Arabî cebri ikiye ayırır: Mutlak cebir, özel cebir. İnsan da dahil olmak üzere bütün âlem mutlak cebirin kapsamına girer. Ancak mükellef varlıklar olan insanlar ve cinler özel cebirin kapsamı dışında tutulmak suretiyle yükümlülükleri sağlanmıştır. İbnü'l-Arabî kaderi teraziye benzetir. Nasıl ki terazi tartılan şeyin ağırlığını belirliyor, sa kader de kişilerin fiillerini belirlemektedir. Söz konusu ağırlığa terazinin müdahalesi olmadığı gibi kaderin de fiilin belirlenmesinde bir katkısı yoktur.

Vukuundan önce kaderin kesinlikle bilinmeyeceğini ileri sürmekle birlikte İbnü'l-Arabî, peygamberlerin risâlet dolaşısıyla değil râsih olmaları sebebiyle bir ölçüde kaderi bilebileceklerini söyler. Ona göre kader Allah'ın bilgisi olduğuna göre kul O'nu bilme ölçüsünde kaderi bilebilir. Bu da kaderin sırrı ve yaratılmışlar üzerindeki tahakkümü çerçevesinde olabilir.

Âlemdaki tezahürlerine bakılarak kader hakkında birtakım ipuçları elde etmek de mümkündür. Ancak her ne surette olursa olsun kaderin sırrına vâkıf olanın onu gizlemesi emredilmiştir. Bu da aslında herkesin bu bilgiye ulaşamayacağını, ulaştığını iddia edenlerin de kontrol edilmesi imkânının bulunmaması dolayısıyla objektif bilgi sayılamayacağını gösterir. İbnü'l-Arabî'nin şu sözü kaderin bilinmesiyle ilgili görüşlerini destekler mahiyettedir: “Kul kaderin icraatını bilmiş olsa kendisini Allah'a muhtaç olmayan bir müstağni hissetmeye başlar”.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah kötülüğün ne olmasını diler ne de yapılmasını emreder; O sadece takdir eder ve hüküm verir. Buradaki hüküm verme şeyin kazandığı niteliği bir anlamda kayda geçirmektir. Bundan hareketle, “Her şeyi Allah yaratmıştır, fakat şeyler buldukları pozisyona göre Allah'ın iyi veya kötü hükmüne mâruz kalmıştır” tarzında bir hükme varılabilir. Hükmün sebebi Allah'ın dilemesi veya yaratması olmayıp şeyin bizâtihi kendisidir. İyilik ve kötülüğün hem akıl hem de şeriatla bilinebileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre akıl bir şeyin tam ya da eksik, çirkin ya da hoş tabiatlı olmasından hareketle iyi veya kötü olduğuna karar verebilir. Ancak sadece şeriatla bilinebilecek hususlar da vardır.

Nübüvvet. İbnü'l-Arabî'ye göre insanlar, akılları ile ulaşabilecekleri son nokta olan Allah'ın varlığı ve birliğine vâkıf olduklarında O'nun hakkında daha çok bilgi verecek ve O'nunla kendi aralarında irtibat kuracak bir aracıya ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyacın giderilmesi ancak O'nun tarafından görevlendirilmiş bir elçi ile mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışıyla ilgili olarak farklılık arzeden yönü nübüvvetle velâyeti özdeşleştirme gayretidir. Temelde nübüvveti nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i teşrîî şeklinde ikiye ayırır. Nübüvvet-i âmme peygamberler de dahil olmak üzere “Allah dostu” dediği herkesi kapsamına alabilecek genişlikte tutarken nübüvvet-i teşrîî melek ve vahiy vasıtasıyla dinî hüküm koyucu ve icra edici bir görevle yükümlü kılınan kişilerle sınırlandırır. Bunun dışında şer'î nübüvvet nebînin varlığı ile sınırlı iken umumi nübüvvet peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik arzeder. Meselâ Hz. Peygamber'in vefatı ile teşrîî nübüvvet son bulmuş, ancak umumi nübüvvet devam etmektedir (*el-Fütühât*, X, 285; XI, 251; XII, 185, 317-318).

İbnü'l-Arabî, umumi nübüvvet ve velâyet adını vermekle birlikte velînin nebî veya resul diye adlandırılmasına karşı çıkar. Her ne kadar velî, nübüvvet mirasından pay almak ve bir nevi nebînin sûretleriyle sûretlenmek noktasında onun özelliklerini taşıyorsa da hüküm koyma vasfının olmaması sebebiyle nebî ya da resul isimlerini almayı hak etmemiştir. Esasen her velî, bağlı bulunduğu peygamberin şeriatı ile yükümlü olması dolayısıyla tâbî konumundadır (*Fuşûş*, s. 62). Velîler peygamberlerin kurduğu merdivenden tırmanan kimselerdir, merdiven kurma gibi bir görevleri yoktur.

Resul, nebî ve velî özelden genele doğru giden üç ayrı kavramdır. Resul en hususi, velî ise en umumi olanıdır. Bu durumda resul hem nebî hem de velî iken nebî sadece nebîlik ve velîlik vasıflarını, velî ise diğer ikisi hariç bir tek velâyet vasfını taşır (*el-Fütûhât*, XII, 136). Resul ve nebî arasında da farklılık gözetilen İbnü'l-Arabî nebîyi, "Tevrat'ın indirilmesinden önce İsrâil'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, yiyeceğin her türlü İsrâilîoğulları'na helâldir" (Âl-i İmrân 3/93) meâlindeki âyetten hareketle "sadece kendi milletine hüküm koymakla görevli olan kimse" şeklinde tanımlarken resulü "kendî kavmi veya etrafı ile sınırlı kalmayan bir teşrî vazifesiyle yükümlü olan peygamber" olarak tarif eder (*a.g.e.*, XII, 317-318).

Teşrî nübüvvet Hz. Peygamber'le birlikte son bulmuştur, fakat umumi nübüvvet ona göre son velî olan İsâ ile son bulacaktır. Hz. İsâ iki ayrı zamanda iki sıfat taşımaktadır, bundan dolayı da iki defa haşredilecektir. Birincisi Hz. Peygamber'in ümmeti olarak velî sıfatıyla, ikincisi İsrâilîoğulları'na gönderilen peygamber olarak gerçekleşecektir. İbnü'l-Arabî hatm-i velâyeti de iki kısma ayırır: Hz. İsâ'nın şahsında gerçekleşecek olan velâyet, Hz. Muhammed'den tevarüs edilen velâyet. Bu ikincisinin son temsilcisinin kendi zamanında olduğunu ve kendisine 595 (1199) tarihinde tanıtıldığını söylemekle birlikte açık kimliğini vermez (*a.g.e.*, XI, 290; XII, 120-122; *Fuşûş*, s. 62). Dolayısıyla bu kişinin İbnü'l-Arabî'nin kendisi olup olmadığı konusunda hayli tartışmalar mevcuttur. Nebî ile velî arasındaki efdaliyet konusunda ise İbnü'l-Arabî, nebînin aynı zamanda velî olması sebebiyle velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğunu söyler. Ehlülillah dediği sûfilerin, "Velî nebîden üstündür" sözlerinin iki sıfatın aynı şahısta toplanması itibarıyla söz ko-

nusu olabileceğini, aksi takdirde hiçbir velînin nebîden üstün olamayacağını vurgular. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velâyet konusunda büyük ölçüde Hakîm et-Tirmizî'nin etkisi altında kaldığı görülür. Nitekim Tirmizî de nübüvvet ve risâletin Hz. Peygamber'le birlikte son bulacağını, velâyetin ise ancak âlemin son bulmasıyla nihayete ereceğini belirtir, hatmü'l-evliyânın Allah'ın hücceti, velîlerin efendisi ve hakîmlerin hakîmi olduğunu ifade eder (*Hatmü'l-evliyâ*, s. 336, 344, 346).

İbnü'l-Arabî, zâhir ve bâtın itibarıyla nebîlerin bütün hal ve hareketlerinde Allah'ın koruması altında olduğunu, zira onların "şâri" vasıflarının bulunması sebebiyle bu korumanın gerekli ve tabii bulunduğunu söyler. Velîlerin ise kalplerine gelen ilham konusunda "mahfuz" olduklarına, ancak bu iki kavram arasında farklılık bulunduğuna dikkat çeker. Nebî bütünüyle bir genel koruma altında iken velî sadece kalbine gelen ilham konusunda bir korumaya sahiptir. Ancak sonuç itibarıyla nebîlere has olan ismet sıfatı velîlere de verilmektedir.

Sem'iyât Konuları. İnsanların ve cinlerin ibadet etmek üzere yaratıldığını bildiren âyetten hareketle (*ez-Zâriyât* 51/56) İbnü'l-Arabî, sadece "sakaleyn" denilen insanlar ve cinlerin "âbid" sıfatıyla nitelendirildiğini, bu iki varlık dışında isyana mütemayil başka bir varlığın bulunmadığını söyler. Meleklerin ise isyan etmelerinin kesinlikle mümkün olmadığını, zira onların emredileni yerine getirmenin dışında bir özelliklerinin bulunmadığını belirtir (*el-Fütûhât*, IV, 201-203). Bu görüşünden hareketle de mutlak anlamda melek türünün insan türünden üstün olduğunu söyler.

İbnü'l-Arabî, şeytanı insanın kalbine kötülük ilkâ eden varlık ya da kötülüğün kendisi olarak algılar ve onu hissî ve mânevî olmak üzere iki gruba ayırır. Hissî şeytanı da her peygambere insan ve cin şeytanlarının musallat edildiğini ifade eden âyete (*el-En'âm* 6/112) dayanarak insan ve cin şeklinde ikiye ayırır. Mânevî şeytan ise hissî şeytanlar tarafından insanın kalbine atılan kötü düşüncenin daha sonra çeşitli şekillerde ortaya çıkmasıdır. Diğer bir ifadeyle buradaki şeytan hissî bir varlık değil bizzat kötülüğün kendisidir (*a.g.e.*, IV, 278-279). Öyle görünüyor ki İbnü'l-Arabî şeytanı hakiki anlamda değil ahlâkî anlamda ele almakta ve bu yönde birtakım değerlendirmelere gitmektedir.

Âhîret hayatının cismanîliğini ve dünyevî hayata benzeyeceğini kabul etmekle birlikte İbnü'l-Arabî insanın oradaki beden yapısının ve mizacının farklı olacağını söyler. Göz, kulak, burun, ağız ve ayaklardan oluşan sûret aynı olsa da şartları farklı yeni bir neş'etin meydana geleceğini belirtir. Sûretin değişmemesini de şu anki insan sûretinin en mükemmel şekilde olduğu tezine bağlar. İbnü'l-Arabî'nin cehennem azabı konusunda kendisine mahsus görüşleri vardır. Allah'ın rahmân sıfatının bir gereği olarak cehennem ehline orada kalmaları şartıyla nimet bağışında bulunacağını belirtir. Bu nimet onların cehennemde sürekliliği bir uykuya daldırılmaları ve rüyalarında hoşlarına gidecek şeyler görmeleridir. Kaldıkları yer cehennem olmasına rağmen gördükleri rüya onları mutlu edecektir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini, "Kim rabbine mücrim olarak varırsa ona içinde ne öleceği ne de yaşayacağı bir cehennem vardır" (Tâhâ 20/74) meâlindeki âyete dayandırır ve şöyle bir misal getirir: Hasta olan ve son derece rahatsız edici yataкта uyuyan bir kimsenin yüzünde mutluluk belirtileri müşahade edilirse onun rüya gördüğü kanaatine varılır. Halbuki haline ve yatağına bakıldığında azap içinde olması gerekir (*a.g.e.*, IV, 327-329). Bu durumda cennet nimeti hakiki nimet iken cehennem nimeti yalancı ve hayalîdir. Cehennemde olan kimse ne tam azap ne de nimet içindedir, ne hayattadır ne de ölüdür. Buna karşılık cennette insanlar gerçek nimetler içinde yaşarlar. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü, mahiyet farklılığı dışında Ehl-i sünnet'in cennet ve cehennem ebedîliği yönündeki görüşlerine ters düşmez.

İbnü'l-Arabî, çeşitli eserlerinde temas ettiği akaid konularında bazı orijinal yaklaşımlar sergilemekle birlikte genellikle bunların kendisine ait yeni buluşlar olmadığı anlaşılmalıdır. Onun yaptığı şey, daha önce oluşan felsefî-kelâmî kültürü yeni bir terminolojiyle kendi içinde tutarlı bir biçimde sunmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra kullandığı üslup sayesinde düşüncesine mistik bir hava katmasını başarmış ve bu yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 251; IV, 201-203, 269, 278-279, 327-329; X, 285; XI, 251, 259, 290; XII, 120-122, 136, 185, 317-318; a.mlf., *Fuşûş*, s. 50, 62, 70, 81, 103, 135, 147, 155-156; a.mlf., *Kitâbü 'Ankâ'i mugrib*, Kahire, ts., s. 27; a.mlf., *İnşâ'ü'd-devâ'ir*, Leiden 1336, s. 20; a.mlf., *er-Resâ'ilü'l-vücûdiyye*, Kahire, ts., s. 2-4; a.mlf., *en-Nûrû'l-esnâ bi-münâcâtillâhi*

bi-esmâ'ihî'l-hüsna, Kahire 1398/1978; a.mlf., *et-Tenzülâtü'l-lelyiye fi'l-ahkâmî'l-ilâhiyye*, Kahire, ts., s. 21-23; a.mlf., *Kitâbü'l-Hak*, Necip Paşa Ktp., nr. 151, vr. 15^a; a.mlf., *Risâletü kısmî'l-ilâhî (Resâ'ilü İbn 'Arabî içinde)*, Haydarâbâd 1367/1948, s. 3; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, s. 336, 344, 346; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 93-94; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 319-320; İbn Hazm, *el-Faşl*, V, 55; İsterâyîni, *et-Tebşîr* (Kevserî), neşredeninin girişi, s. 3; Cüveynî, *eş-Şâmil* (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-89, s. 30; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut, ts., III, 190, 200-211; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşım* (Tâlibî), s. 189; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 61, 69; Abdülkerîm el-Cîfî, *Şerhu müşkilâtü'l-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Yûsuf Zeydân), Kahire 1992, s. 148; Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, Kahire 1378/1959, I, 80, 141-143; İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317, I, 346; III, 18; Abdüllatif Harpütî, *Tenkihu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 180, 181; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 89, 91; Mustafa Sabri, *Mevkûfû'l-akl* [baskı yeri yok], 1369/1950 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 85-86, 149-159; Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, İstanbul 1968, s. 134, 147; Ebû'l-Alâ el-Affî, "el-'A'yânü's-sâbite fi mezhebi İbnî'l-'Arabî ve'l-ma'dûmât fi mezhebi'l-Mu'tezile", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn b. 'Arabî*, Kahire 1969, s. 209-220; Ömer Ferruh, *İhvânü's-Şafâ*, Beyrut 1401, s. 96-99; Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Problemi*, İstanbul 1982, s. 35-36; a.mlf., *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 103-104; Yûsuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, s. 196; a.mlf., "Ahvâl", *DİA*, II, 190; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fi te'vîli'l-Kur'an 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*, Beyrut 1983, s. 158, 172; İrfân Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâ'idü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 126; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 117, 119; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî: Giriş*, İstanbul 1985, s. 181-183; a.mlf., "Allah", *DİA*, II, 483; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 11, 16; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ'da Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi* (doktora tezi, 1990), ÜÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 105, 108, 109-110; Cağfer Karadaş, *İbn 'Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997; Suâd el-Hakîm, "el-Velâyetü's-şüfiyye", *et-Türâşü'l-'Arabî*, sy. 35-36, Riyad 1409/1989, s. 179.



CAĞFER KARADAŞ

İslâm Düşüncesindeki Yeri. İslâm toplumunda başlangıçtan beri dünyevî kaygılardan, siyasî ve içtimâî sosyal çalkantılardan uzak kalarak Kur'an ve Sünnet çerçevesinde, iddiasız, gösterişten uzak, takvâya dayalı bir hayat tarzını ilke eden zühd hareketi, II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru tasavvuf adıyla anılmaya başlanmış, Gazzâlî'ye gelinceye kadar 300 yıl zarfında en olgun ürünlerini veren Sünnî tasavvuf döneminde pratiğin yanı sıra kavramsal düzeyde yorumlar da devam etmiştir. Bu çerçevede mârifet, tevhid, muhabbet, fenâ ve bekâ gibi ba-

zı tasavvuf terimleri üzerinde yoğunlaşarak farklı görüşler ortaya konulmuşsa da bunlar hiçbir zaman felsefî doktrin düzeyinde olmamıştır. Gazzâlî ile altın çağını yaşayan Sünnî tasavvuftan sonra VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllarda Şehâbeddin es-Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'in gibi süfî filozoflar kanalıyla tasavvuf felsefî bir görünüm kazanmıştır. Bunlar, kendi tasavvufî zevk ve eğilimlerini akil düşünceyle mezcedip İslâm'ın yanı sıra yabancı felsefe ve kültürlerden aldıkları birçok motifi daha ziyade sembolik bir dille işleyerek felsefî bir tasavvuf kurmuşlardır. Büyük ölçüde seçmeci (eklektik) olan bu hareket, metot olarak keşif ve ilhamı temel aldığı için saf bir felsefe olarak kabul edilemeyeceği gibi iç arınmanın yanı sıra varlığın sırrını keşfetmeyi ve kâinatı kendine has bir sıra düzeni içinde yorumlamayı amaçladığı için de halis bir tasavvuf sayılmaz. Bu arada İslâm dünyasında felsefî tasavvufun başlıca temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Arabî'nin, ortaya atıldığı zamandan itibaren yoğun tartışmalara konu olan vahdet-i vücûd doktrinini temellendirirken naslar üzerinde yaptığı ve çeşitli spekülasyonlara yol açan te'villeri, yaratana yaratıkları arasındaki kesin ayrımı ortadan kaldıran yaklaşımları, Hz. Peygamber'e beşer üstü bir mahiyet tanınması, Şîl-İsmâilîler'den aldığı bazı ilkelerin yanında eski Mısır, Yunan ve Hint kültüründen gelen kavram ve problemleri tasavvufa taşıması, nihayet sisteminin bütünü itibariyle dinler ve inanışlar arasında âdeta fark gözetmeyerek dinler üstü bir dini savunduğu izlenimi uyandıran hoşgörüsü gibi sebeplerle İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan, lehinde ve aleyhinde en fazla fetva verilen bir düşünür olmuştur. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre yalnız Arapça literatürde onun aleyhinde yazılan esersayısı otuz dört, savunma amacıyla kaleme alınanların sayısı yirmi-dördür; aleyhinde 238, lehinde ise otuz üç fetva verilmiştir (Yahyâ Hüveydî, s. 320). Her ne kadar bunların çoğu dinî-ilmî olmaktan çok konjonktürel veya hissî birer tepki şeklinde algılansa da bu durum, İbnü'l-Arabî'nin tarihte ne kadar büyük yankı uyandırdığını göstermesi bakımından yine de önemlidir.

İbnü'l-Arabî'nin, sistemini kurarken faydalandığı kaynak ve doktrinlerin çok farklı oluşu ve İslâmî olup olmayışına bakmadan kendi görüşlerine uygun düşecek her kaynağa başvurmakta bir sâkınca görmeyişi de tenkit edilmekle birlikte

onun sisteminin İslâm eksenli olduğunda şüphe yoktur. Nitekim kaynakları arasında Kur'an ve hadis başta gelmektedir. Ancak te'vile elverişli olsun veya olmasın, dil ve gramer kurallarına uysun veya uymasın, siyak ve sibakı dikkate almadan, sebep-i nüzûle itibar etmeden âyetleri vahdet-i vücûd felsefesi doğrultusunda bâtinî yorumlara tâbi tutar. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, müteşâbih veya muhkem âyetlerden istediği sonucu çıkarmakta güçlüç çekmez. Gerçekte kendisi te'vile karşı olduğu halde (*el-Fütühât*, III, 224) bazan âyetlerin lafzı ve medlûlü ile bağdaşması mümkün olmayan te'viller yapar (a.g.e., II, 206-210). Bu durum karşısında Affî'nin dediği gibi, "Bazan Kur'an Yeni Eflâtuncu bir sistem haline gelir, bazan da bir başka felsefe türüne bürünür; fakat genellikle anladığımız şekliyle Kur'an'ı bulmamız güçleşir" (*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 185-186). Bu durum hadisler için de söz konusudur. Genellikle tasavvuf literatüründe yer alan çoğu zayıf hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda kullanmakta da bir sâkınca görmez.

İbnü'l-Arabî'nin, kendi dönemine kadar gelişip şekillenen tasavvuf akımlarının ortaya koyduğu zengin literatürden büyük ölçüde faydalandığında şüphe yoktur. Doğup yetiştiği Endülüs'te yaygın olan İbn Meserre okulu ile onun uzantısı mahiyetindeki Meriyye okulunun egzotik, gnostik ve vahdet-i vücûdcu öğretilerini İbnü'l-Arif, Ebû Medyen, Ebû'l-Kâsım İbn Kasî ve İbn Berrecân gibi süfîler kanalıyla yakından tanımış, hatta İbn Kasî'nin *Hal'ü'n-na'leyn* adlı eserine bir şerh yazmıştı. *ed-Tedbirâtü'l-ilâhiyye* ile *Mevâkı'u'n-nücûm*'u da orada iken kaleme almıştır (Palacios, s. 274). Bu durum onun, tasavvufa dair zihni ve ruhi disiplinini Doğu İslâm ülkelerine seyahate çıkmadan önce Endülüs'te aldığını göstermektedir. Ancak bu iki tasavvuf okulunun öğretileri büyük ölçüde, İskenderiyeli filozoflarca ortaya konan Pisagorcu ve Yeni Eflâtunculuktan mülhem gnostik fikirlerin hâkim olduğu sahte bir Empedokles felsefesinden ibaretti (Palencia, s. 329). Bunun yanı sıra Doğu'da gelişmiş olan tasavvuf hareketlerini yakından tanıdıktan sonra özellikle Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin vahdet-i vücûdu hatırlatan yaklaşımları ile Hallâc-ı Mansûr'un sisteme kavuşturamadığı bâtinî görüşlerinden de büyük ölçüde yararlanmış, bu arada Hz. Muhammed'in ezelden varlığını dile getiren "hakikat-i Mu-

hammediyye” kavramı başta olmak üzere felsefesinin temelini oluşturan birçok kavramı içeriğini değiştirerek kendi sistemi içinde başarıyla kullanmıştır (Ebü'l-Alâ el-Affî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Tasavvuf Felsefesi*, s. 182-184). Ayrıca Hallâc'ın Kur'an'ı bâtinî te'villere tâbi tutmasının da İbnü'l-Arabî'yi bu yönde cesaretlendirdiği söylenebilir. Birçok müellif gibi onun için de Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'inin emsalsiz bir kaynak teşkil ettiği şüphe yoktur.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin kelâmcıların başvurduğu cedel (diyalektik) yöntemini de başarılı bir şekilde kullandığı özellikle *Fuşûşü'l-hikem* ile *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de görülmektedir. Onun varlığa ilişkin temel tezlerinden biri olan tecellî nazariyesi gereğince âlem her an yeniden var olmaktadır (teceddüd-i emsâl). Bu görüşün, Eş'arî kelâmcılarının “arazların iki zaman biriminde aynı kalmayarak sürekli yenilendiği” (halk-ı cedid) fikrinden mülhem olduğunu söylemek gerekir. İlâhî sıfatlar hakkındaki görüşü ile yokluğu (adem) bir gerçeklik (şey) olarak kabul etme düşüncesi de Mu'tezile kaynaklıdır.

İbnü'l-Arabî'nin çeşitli felsefe ve antik kültürlerle ilişki kurmasında vasıta rolü oynayan en önemli kaynak İhvân-ı Safâ'nın Meşşâî, Yeni Eflâtuncu, Maniheizt, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ'* adlı ansiklopedik eserleridir. Felsefesinde ağırlıklı olarak görülen Yeni Eflâtuncu etkilere Fârâbî ve İbn Sî-nâ'nın eserlerinden ziyade bu risâleler kanalıyla ulaşmıştır. Zira onun gibi seçmeci bir doktrin kuran kimse için bu risâlelerden daha zengin ve daha elverişli bir kaynak olamazdı. Ancak İbnü'l-Arabî, buradan aldığı malzemeyi farklı üslûp ve sembolik ifadelerle işleyerek kendi felsefesine uyarlamada çok başarılı olmuştur. Onun nasları felsefî-fikrî unsurlarla işleme ve onları te'vil etme metodu İhvân-ı Safâ ile aynıdır. Fakat kozmik varlığın oluşum ve işleyişini inip çıkan dönme dolap gibi tasarlayıp inip ve çıkış sürecini çeşitli mertebelere ayırması ve onlara birer fonksiyon tanıyarak küllî bir evren tasavvuru sunması hususunda İhvân-ı Safâ'dan ziyade Plotin'e yakındır. Şu var ki Plotin'in sudûr sistemindeki ilk aklın (nous) yerini İbnü'l-Arabî'de hakikat-i Muhammediyye, diğer kozmik akılların yerini de tecelliler almıştır. Bu konuda her iki sistemdeki merite veya hiyerarşide görülen farklılıktan ziyade, var-

lığın ilâhî-ruhanî menşeli olup gelişim ve tekâmülünü tamamladıktan sonra tekrar menşesine döneceği fikri önemlidir. Fârâbî ve İbn Sî-nâ felsefesinde nihâi sisteme kavuşmuş olan bu kâinat modelini alıp daha çok derinlik ve ruhaniyet kazandırmak amacıyla onu tasavvufa adapte eden İbnü'l-Arabî olmuştur.

Diğer taraftan İhvân-ı Safâ'nın bütünüyle âlemi canlı bir organizma şeklinde telakki etmesi, nefsin mahiyeti, insan nefsinin küllî nefsin bir hali ve bir yansıması olarak görmesi, beşerî nefsin gayesinin küllî nefse dönmek olduğu ve nefsi yeryüzünde Allah'ın halifesi şeklinde algılaması, nihayet bâtinî bilgiyi bir doktrin olarak kabul etmesi, mâsum imam hakkındaki düşüncesi, ayrıca kökleri Stoa felsefesine dayanan küçük âlemle büyük âlem arasında kurduğu benzerlikle ulaşmak istediği ideal insan anlayışı (bu konular için bk. *er-Resâ'il*, III, 25-28; IV, 107-117, 120, 153, 178, 180, 190, 221-222) tamamen İbnü'l-Arabî'nin sistemine yansımıştır.

İbnü'l-Arabî'nin Hermetizm ve Yeni Pisagorculuk'tan gelen sayı ve harf sembolizmine dair görüşlerinin de İhvân-ı Safâ'dan kaynaklandığı görülmektedir. Tabiatı ve anlayışı gereği sansasyona elverişli her bilgiye ilgi duyan İbnü'l-Arabî “evliya ilmi” dediği (*el-Fütûhât*, III, 204) sayı ve harfler metafiziğine de çok değer verir. Kâinattaki oluşum ve olayların şifresi saydığı harfleri çeşitli kategorilere ayırarak anlamlandırmaya çalışır (*a.g.e.*, I, 253-361; II, 51-54; III, 196-208). Şîî-İsmâîlîler'in Ca'fer es-Sâdik'a izâfe ettikleri bu sanal ilim, gizli ilimler adı altında cebr ve vefk tablolarının hazırlanmasında bir anahtar rolü üstlenmiştir. Şüphesiz eski dünyanın bu tür köhne fikirleri, mânevî birer otorite olarak kabul edilen şahsiyetler kanalıyla İslâm kültür dünyasında yaygınlık kazanarak halkın metafiziğe (gayb) karşı duyduğu yakın ilginin de istismarına yol açmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin üslûbunun zor ve kapalılığı da başlıca tartışma konusudur. Bu durumun, sûfilerin yaşadığı iç tecrübeyi ve son derece değişken olan duygu dünyalarını günlük dille ifade etmenin güçlüğünden ileri geldiği söylenebilir. Fakat İbnü'l-Arabî için daha önemli olan husus, kelimelere kendi vahdet-i vücudcu anlayışına uygun düşecek tarzda ve birden çok anlam yükleyerek doktrininin sembollerle örmüş olmasıdır. Onun bu sembollerle kullanırken her zaman aynı tutarlılığı göstermemesi, felsefe ve kelâma

dair birçok terimi Kur'an ve hadis terimleri yerine kullanması da zihinlerin karışmasına yol açmaktadır. Meselâ Eflâtun'un “hayr”ı, Plotin'in “bir”i, Eş'arî kelâmcılarının “cevher”i, müslümanların anladığı mânadaki Hak ve Allah kelimelerini İbnü'l-Arabî aynı anlamda kullanmaktadır. Bir başka husus Kur'an'da geçen kalem, Origenes'teki hakikatler hakikati, Hallâc-ı Mansûr ve diğer sûfilerin dilindeki hakikat-i Muhammediyye terimleri ona göre eş anlamlıdır (*Fuşûş*, neşredenin girişi, s. 18-19). Öte yandan daima aklının önüne geçen ve fevkalâde gelişmiş olan hayal gücü sayesinde onun düşüncesini ortaya koyarken şairane bir üslûp kullanarak sık sık mecaz ve istiareye başvurması da anlama konusunda bir başka güçlük doğurmaktadır.

Bu hususlardan başka İbnü'l-Arabî'nin çeşitli din, felsefe ve kültürlerden derlediği zengin malzemeyi kendi sistemine uygulamasının ve böylece seçmeci bir felsefe kurmasının beraberinde getirdiği güçlükler de buna eklenince üslûp daha da ağırlaşmaktadır. Bu sebeple felsefe ve kültür tarihinden haberdar olmayan biri için İbnü'l-Arabî gerçekten anlaşılması zor bir müelliftir. Ayrıca buna, vahdet-i vücûda dair düşüncelerini belli bir eserde veya eserinin bir bölümünde derli toplu olarak temellendirmeyip genellikle dağınık bir halde satır aralarına serpiştirmesi de eklenince anlaşılması daha da güçleşmekte ve bu sebeple okuyucu onu ya reddetmekte ya da anlaşılabilir ve aşılabilir bir otorite sanarak her söylediğini doğru kabul etmektedir. Gerçi her iki grup da onun eserlerinde kendi görüşünü destekleyici metinler bulmakta güçlük çekmez. Birisinin İslâm'a aykırı bulup reddettiği te'villeri öbürü, “Zâhir ehli bunu anlayamaz, o hâtemü'l-evliyâ olup her sözü keşif ve ilhama dayanmaktadır” diyerek kabullenebilir. Böyle düşünenler için gerekçe çoktur; meselâ Hz. Peygamber İbnü'l-Arabî'nin rüyasına girer ve ona bir kitap uzatarak, “Bu *Fuşûşü'l-hikem*'dir bunu al, insanların istifade etmeleri için yay” der (*a.g.e.*, s. 47). Bu durum karşısında Resûl-i Ekrem eliyle sunulup takdis edildiğine inanan ve gnostizmin cazibesine kapılmış olan bir okuyucuya, bu kitaptaki bazı bilgilerin İslâm'la bağdaşmadığını anlatmak farklı fikirde olan biri için gerçekten zordur.

İbnü'l-Arabî'den sonra, başta onun felsefesinin esasını oluşturan vahdet-i vücûd öğretisi olmak üzere ulûhiyyet, nübüvvet, velâyet, hayır, şer, âhret ahvâli

ve din telakkisine ilişkin görüşleri tarih boyunca tartışılmamıştır. İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştiriler için de en büyük payın vahdet-i vücûd telakkisine ait olduğu şüphesizdir. Onun bu telakkisinin panteist bir nitelik taşımadığı kanaatine sahip olanların yanında (yk. bk.) Ebû'l-Alâ el-Affî gibi konunun uzmanı sayılan bazı âlimler, vahdet-i vücûd öğretisinin bir panteizm, İslâm'ın meşrû olmayan bir uzantısı olduğunu ileri sürmüşlerdir (*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 75). Yalnız bu konuda İbnü'l-Arabî'nin birbirinden farklı o kadar çok ifadesi vardır ki yorumcular bunun materialist veya idealist bir panteizm olduğu ya da panteizmle hiç ilgisinin bulunmayıp bir monizm sayılması gerektiği hususunda değişik düşünceler ortaya koymuşlardır. Affî bunu mânevî ve idealist bir panteizm diye niteler ve varlığı, yüce bir hakikatin kendini gölge şeklinde dışa vurması olarak yorumlar (*et-Taşavvuf*, s. 196). Ancak İbnü'l-Arabî, bir ile çok (Allah-âlem) arasındaki ilişkiyi bazan materialist panteizmi hatırlatan benzetmelere başvurarak anlatır ve, "İlâhî zât cisim, çokluk onun organları veya O sayıların kendisinden çıkıp çoğaldığı bir yahut O, birçok görüntüyü (sûret) yansıtan ayna ya da O kabaran deniz, duyu algıları ise O'nun dalgalarıdır" der (İbrâhim Beyyûmî Medkûr, s. 371).

Vahdet-i vücûd teorisi üzerinde ne kadar iyimser yorum yapılırsa yapılsın sonuçta yaratılan arasındaki farkı bu dereceye indirgeyen böyle bir anlayışta bir "tanrı insan" kavramı ortaya çıkacak ve bu durum hak-bâtıl, sevap-günah, dindar-dinsiz, hatta din farkının ortadan kalkmasına ve peygamberlik kurumunun anlamsız olduğu fikrine yol açacaktır. İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştiriler de en çok bu nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim geleneksel Batı görüşüne göre de o İslâm panteizminin ya da monizminin temsilcisidir ve bu gibi monistik kuramlar ile İslâm'daki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıkmış, gerçek İslâm dinsel hayatının çökmesinde büyük etkisi olmuştur" (Schimmel, s. 230). İbnü'l-Arabî'nin yaşantısında ve dinî emirlere olan bağlılığında hiçbir sapma ve gevşeme görülmezken öteden beri zındıkça fikirlerin ve dinî hayatta görülen lâuballiliklerin genellikle onun felsefesinden beslendiği gerçeği de bunu doğrulamaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin kurup idealize ettiği vahdet-i vücûd felsefesi ve geriye bırak-

tığı yüzlerce eseriyle İslâm toplumunun dinî, ahlâkî ve içtimâî hayatına ışık tutacak fazla bir şey verdiği söylenemezse de evliya ve kerâmet kavramlarını bir kült haline getiren menkıbelerle Hz. Peygamber'i aşırı derecede idealize edip onu beşer üstü bir varlık sayma hatasına düşenlere ve bu arada şairlere zengin bir malzeme bıraktığında şüphe yoktur. Gerçekten de metafiziğe nâmütenâhi açık olan bu idealist felsefe özellikle şairlerin arayış da bulamadığı bir hazine gibidir. İslâm milletlerinin dinî-tasavvufî edebiyat alanında ortaya koyduğu başarılarında bu felsefenin payı büyüktür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 253-361; II, 51-54, 206-210; III, 196-224; a.mlf., *Fuşûş* (Affî), tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 18-19; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, III, 25-28; IV, 107-117, 120, 153, 178, 180, 190, 221-222; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 58-59, 110-111; Plotinus, *Tâsü'âtü'l-Eflûtin* (trc. Ferîd Cebr), Beyrut 1997, s. 407, 444, 457-459, 481-494; Ebû'l-Alâ el-Affî, *et-Taşavvuf: Şevretün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 196-197; a.mlf., *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), İstanbul 1998, s. 75, 182-186; Abdülkâdir Mahmûd, *el-Felsefetü's-şüfiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1946, s. 494-521; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 329; Yahyâ Hüveydî, *Târîhu felsefeti'l-İslâm fi'l-kâretü'l-İfrîkiyye*, Kahire 1965, s. 320; İbrâhim Beyyûmî Medkûr, "Vahdetü'l-vücûd beyne İbn 'Arabî ve İsbînüzâ", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn b. 'Arabî*, Kahire 1969, s. 367-380; İbrâhim Hilâl, *Naẓariyyetü'l-ma'rîfeti'l-İsrâkiyye*, Kahire 1977, I, 66-73; a.mlf., *et-Taşavvufü'l-İslâmî beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, Kahire 1979, s. 145-231; Cemâl Merzûkî, *el-Vücûd ve'l-adem fi felsefeti İbn 'Arabîyi's-şüfiyye*, Kahire 1979; M. Asin Palacios, *İbnü'l-Arabî, hayâtühû ve mezhebüh* (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1979, s. 274; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 230; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl; Dirâse fi te'vîli'l-Kur'an 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*, Beyrut 1983.

MAHMUT KAYA

İBNÜ'L-ARİF (ابن العريف)

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ b. Atâillâh es-Sanhâcî (ö. 536/1141)

Meĥâsinü'l-mecâlis adlı eseriyile tanınan Endülüslü sûfî.

481'de (1088) Meriye'de (Almeria) doğdu. Aslen Yemen'den Kuzey Afrika'ya göç eden bir Arap kabilesine mensuptur. Tanca'da doğup büyüyen babası Muhammed b. Mûsâ, burada gece bekçilerinin başı

olarak görev yaptığından Arif İakabıyla tanınmış, oğluna da bu sebeple İbnü'l-Arif denilmiştir. Babası, İbnü'l-Arif'in doğumundan bir yıl önce Endülüs'e geçerek Meriye şehrinde hüküm süren Sumâdîhiyye Devleti'nin hizmetine girmiş, ancak bu devletin yıkılmasını takip eden yıllarda giderek geçim sıkıntısına düşmüş, oğlunu bir terzinin yanına çırak olarak vermişti. İbnü'l-Arif, babasının bütün işrarlarına rağmen bu işten ayrılıp çeşitli hocalardan ders almaya başladı. Meriye, Mürsiye (Murcia) ve Kurtuba'da (Cordoba) Ebû'l-Hasan el-Bercî, Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Karevî, İbnü'l-Fasîh Ebû Ca'fer el-Hazrecî gibi âlimlerden kıraat, hadis, fıkıh ve dil ilimlerini tahsil etti; hadis âlimi Ebû Hâlid b. Yezîd'den hadis rivayet etme icâzeti aldı. İbn Beşkûvâl de hayatını hayra adanmış, son derece faziletli ve dindar bir kişi olarak tanıttığı İbnü'l-Arif'e *eş-Şıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs* adlı eserinin icâzetini verdiğini, kendisinin de ondan icâzet aldığını ifade eder.

Sarakusta (Saragossa) ve Belensiye (Valencia) gibi şehirlerde tanınmaya başlayan İbnü'l-Arif, muhtemelen 520 (1126) yılından önce Belensiye'ye muhtesip olarak tayin edildi. Bu görevinin yanında ilmî faaliyetlerini de sürdürmeye çalıştı. Tasavvufa ne zaman ve nasıl yöneldiği konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun yetiştiği dönemde Meriye'nin Endülüs'te önemli bir tasavvuf merkezi olduğu ve ölümü üzerinden iki yüzyıl geçmesine rağmen İbn Meserre'nin irfanî görüşlerinin hâlâ etkisini sürdürdüğü bilinmektedir. Zehebî, İbnü'l-Arif'in Ebû Ömer et-Talemkî'nin mensuplarından Ebû Bekir Abdülbâkî b. Muhammed b. Büryâl'den hırka giydiğini söyler (*A'lâmü'n-nübelâ*, XX, 113).

İbnü'l-Arif, şöhretinin giderek yayılmasından rahatsız olan Meriye Kadısı İbnü'l-Esved tarafından o dönemde bölgede hüküm süren Murâbit Sultanı Ali b. Yûsuf et-Tâşfin'e şikâyet edildi. Şehirdeki diğer ulemânın da İbnü'l-Esved'i desteklemesi üzerine sultan onun Meriye'ye getirilmesini emretti (İbnü'z-Zeyyât et-Tâdelî, s. 97). Bazı kaynaklarda, İbnü'l-Arif'in çevresinde çok sayıda insanın toplandığını gören sultanın kendisine karşı bir isyana girişeceğinden endişeye kapılarak onu Meriye'ye getirmeye karar verdiği zikredilmektedir. Ancak mektuplarından oluşan ve *Miftâhu's-sa'âde* adı altında toplanan eserinden onun böyle bir düşünceyi olmadığı, aksine sultana itaat edilmesi

gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arif ile birlikte iki yakın dostu kelâmci, müfessir ve sûfî İbn Berrecân İşbiliye'den (Sevilla), Hüseyin el-Mayorkî de Girnata'dan (Granada) Merakeş'e getirildiler. İbnü'l-Arif'in hayatının bundan sonraki safhasına dair bilgiler oldukça karışıktır. İbn Zeyyât'ın verdiği bilgiye göre İbnü'l-Arif, Merakeş'e gelince sultanın onun hakkındaki kanaati değişmiş, kendisine saygı göstererek istediği yere gitmesine izin vermiş, ancak şehirden ayrılaacağı günlerde İbnü'l-Esved tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Bu cinayeti öğrenen sultan İbnü'l-Esved'i Sûsülaksâ'ya sürmüştür, İbnü'l-Esved de orada zehirlenerek öldürülmüştür. Bazı kaynaklarda zehirlenme olayından söz edilmeksizin İbnü'l-Arif'in Merakeş'e ulaşmadan öldüğü kaydedilirse de Merakeş'te öldüğü ve buraya defnedildiği kesindir. Buna rağmen mensuplarından Ebû Abdullah el-Gazzâl'in, Merakeş'e gelirken Septe (Ceuta) Limanı'nda öldüğünü söylemesinin sebebi anlaşıl原因amamaktadır. Çağdaş araştırmacılardan Endülüs tarihi uzmanı Angel Gonzales Palencia, İbnü'l-Arif'in ölümüyle mensuplarından Ebû'l-Kâsım İbn Kasî'nin Murâbıtlar'a karşı başlattığı, Müridiye adıyla anılan isyan hareketi arasında bir irtibat olduğunu ileri sürmüştür (*Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, s. 371). İbnü'l-Arif, Sultan Ali b. Yûsuf et-Tâşfîn'in de katıldığı büyük bir törenle Merakeş'te toprağa verilmiş (23 Safer 536/27 Eylül 1141), daha sonra vefat eden dostu İbn Berrecân da onun yanına defnedilmiştir. Makkarî 1010 (1601) yılında onun mezarını ziyaret ettiğini (*Nefhu't-îb*, IV, 331), burasının bir ziyaretgâh olduğunu söyler. İbnü'l-Arif'in mezarı 1869'da Vali Abdülâh el-Hayhî tarafından yeniden yaptırılmış, vefat edince kendisi de oraya defnedilmiştir.

İbnü'l-Arif, Endülüs'te yetişen önemli sûfilardan biri olup *eş-Şıla* müellifi İbn Beşkûvâl, *el-Fehrese* müellifi İbn Hayr gibi âlimlerin hocasıdır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinden Ebû Abdullah el-Gazzâl onun mürididir. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde İbnü'l-Arif'in bazı sözlerini nakletmiştir. Abdurrahman-ı Câmî, onun İbnü'l-Arabî ile görüşüğünü söylerse de (*Nefehât*, s. 530) bu bilgi yanlıştır. Çünkü İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Arif'in ölümünden yirmi dört yıl sonra (560/1165) dünyaya gelmiştir. Câmî, İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinden olan bir başka Endülüslü sûfî Ebû'l-Abbâs el-Arifî ile onu karıştırmış olmalıdır (*DMBİ*, IV, 286).

İbnü'l-Arif'in Kâdî İyâz ile mektuplaştığını söyleyen İbn Hallikân bu mektupların mahiyeti hakkında bilgi vermemiştir. Kaynaklarda ayrıca onun yedi hat çeşidi icat ettiği ve yazdığı kaydedilmektedir. Ancak bu yazılar günümüze ulaşmadığından nitelikleri hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.

Kaynaklarda İbnü'l-Arif'e Arifiyye adlı bir tarikat nisbet edilir. Harîrizâde, bu tarikatın İbnü'l-Arif'e ulaşan beş ayrı silsilesini kaydederse de Doğu İslâm dünyasında bile henüz klasik anlamda tarikatların teşekkül etmediği bir dönemde yaşayan İbnü'l-Arif'in tarikat kurucusu olarak gösterilmesi, Cüneyd-i Bağdâdî veya Bâyezîd-i Bistâmî'ye tarikat nisbet edilmesi gibi ancak sembolik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Eserleri. Zehebî'nin kaydettiğine göre İbn Müsdî, İbnü'l-Arif'in çeşitli eserler kaleme aldığını, fakat bunları Meriye'den Merakeş'e gemiyle getirirken denize atarak yok ettiğini söylemiştir (*A'lâmü'n-nûbelâ*, XX, 113). Günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. *Meḥâsinü'l-mecâlis*. Eserin on bir bölümünde mârifet ve ilim, irade, zühd, tevekkül, sabr, hüzün, havf, recâ, şükür, muhabbet ve şevk kavramları havas düzeyinde ele alınmış; son iki bölümde de bunlar "Menâzilü'l-hâssa" ve "en-Nazaru ilallah" başlıkları altında değerlendirilmiştir. Miguel Asin Palacios tarafından bir giriş ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanan kitabı (*Kitab Maḥâsin al-Mağâlis*, Paris 1933; Malogo 1987) Bruna Halff, Herevî'nin *Menâzilü's-sa'irîn*'i ve *İlelü'l-makâmât*'i ile karşılaştırarak değerlendirmiştir (bk. bibl.). Eser Nihâd Hayyâta tarafından da neşredilmiştir (*el-Mevrid*, IX/4 [1981], s. 687-706). İbnü'l-Hatîb, Endülüslü İbn Dihak'ın bu esere bir şerh yazdığını kaydeder (*el-İhâta*, I, 334). 2. *Miftâhu's-sa'ade ve tahkîku tarîkı's-sa'ade*. İbnü'l-Arif'in mensuplarından Ebû Bekir Atîk b. Mü'min tarafından bu başlıkla derlenmişse de Rabat Melik Hasan Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 1562) yazma nüshanın ilk sayfasından eserin ismi *Kitâbü Miftâhi's-sa'ade ve tahkîku tarîkı'l-irâde* şeklinde geçer. İbnü'l-Arif'in duaları, münâcât-ları ve bazı sözleriyle çeşitli kişilere yazdığı 150 kadar mektuptan oluşan eser, İsmet Abdüllatif Dendeş tarafından müellif hakkında bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1993).

Kaynaklarda İbnü'l-Arif'in şiiplerinden örnekler nakledilir (Dabbî, s. 155; İbnü'z-

Zeyyât et-Tâdelî, s. 118-122; İbn Hallikân I, 169; Makkarî, VII, 497-499). Onun şiiplerinden oluşan bir mecmua Berlin Staatsbibliothek'te bulunmaktadır (Ahlward, nr. 7685). Bağdatlı İsmâil Paşa'nın zikrettiği *Meḥâli'u'l-envâr ve menâbi'u'l-esrâr* adlı eser (*Hediyetü'l-ârifin*, I, 83), İbnü'l-Arif'in Hz. Peygamber için yazdığı, Makkarî tarafından iktibas edilen bir kasideden ibarettir. Ayrıca Bağdat Evkaf Kütüphanesi'nde onun adına kayıtlı *Meḥâsinü'l-kelâm* adlı bir eser bulunduğu zikredilmektedir (Muhammed Es'ad Tales, s. 294). Mensuplarından Abbas b. İbrâhim el-Merrâkûşî *Tercümetü Ebi'l-'Abbâs İbn 'Atâ'illâh eş-Şanhâcî* adlı bir risâle kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Arif, *Miftâhu's-sa'ade ve tahkîku tarîkı's-sa'ade* (haz. Ebû Bekir Atîk b. Mü'min, nşr. İsmet Abdüllatif Dendeş), Beyrut 1993; a.mlf., *Kitâbü'n-Nefâ'is ve meḥâsinü'l-mecâlis* (nşr. Nihâd Hayyâta, *el-Mevrid* içinde), IX/4, Bağdad 1401/1981, neşredenin girişi, s. 681-686; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 46; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 136-137; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, s. 154-155; İbnü'z-Zeyyât et-Tâdelî, *et-Teşevvüf ilâ ricâlil-taşavvuf* (nşr. Ahmed et-Tevfik), Rabat 1404/1984, s. 97, 118-123; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, Bulak 1293, I, 119, 227, 297; II, 128, 421, 811; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 113, 168, 169; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, XX, 111-114; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 133; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, Kahire 1375/1955, I, 334; Câmî, *Nefehât*, s. 530-531; Makkarî, *Nefhu't-îb*, III, 229; IV, 331; VII, 497-499; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1591, 1609; Zebîdî, *İkç*, s. 81; a.mlf., *İlhâfû'l-aşfiyâ*, s. 231; Harîrizâde, *Tibyân*, II, vr. 272'-273'; Ahlwardt, *Verzeichnis*, nr. 7685; Brockelmann, *GAL*, I, 434; *Suppl.*, I, 726; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 83; Muhammed Es'ad Tales, *el-Keşşaf 'ân maḥtûâtî hazâ'ini'l-kütûbi'l-evkâf*, Bağdad 1372/1953, s. 294; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 369-371; Abbas b. İbrâhim, *el-İlâm*, II, 19, 21-23; Tahsîn Ahmed Mekki, *Dirâsât Endelüsiyye fi'l-edeb ve'l-târîh ve'l-felsefe*, Kahire 1980, s. 383-401; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Magribi'l-Arabî*, Rabat 1403/1983, III, 231-239; P. Nwyia, "Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barraĵân", *Hesperis*, sy. 43, Rabat 1956, s. 217-221; a.mlf., "Resâ'ilü İbni'l-'Arif ilâ aşhâbi şevretî'l-mürîdîn fi'l-Endelüs", *el-Ebhâs*, XXVII, Beyrut 1978-79, s. 43-56; A. J. Arberry, "Notes on the Maḥâsin al-majâlis of Ibn al-'Arif", *BSOAS*, XII/3-4 [1948], s. 524-532; Bruna Halff, "Le Maḥâsin al-Mağâlis d'Ibn al-'Arif et l'œuvre du soufi Hanbalite al-Anşârî", *REI*, XXXIX/2 (1971), s. 321-335; M'hammad Benaboud - İbrahim al-Qâdiri, "Education During the Period of the Murâbitûn in the Light of Ibn Al-'Arif's Letter to Ibn Al-Abbân", *Isl.*, LXVIII/1 (1991), s. 108-114; A. Faure, "Ibn al-'Arif", *EP* (İng.), III, 712-713; Hüseyin Lâşey, "İbn 'Arif", *DMBİ*, IV, 286-287.



NİHAT AZAMAT

İBNÜ'L-AVVÂM

(ابن العوام)

Ebû Zekeriyâ Yahyâ
b. Muhammed b. Ahmed el-İşbîlî
(ö. VI./XII. yüzyıl)

Kitâbü'l-Filâha adlı eseriyle tanınan
Endülüslü botanik âlimi.

İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Hayatı hakkında bilgi yoktur; VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı, ziraat yanında tıp ve eczacılık konusunda da uzman olduğu anlaşılmaktadır. *Kitâbü'l-Filâha*, tarım ve hayvancılık üzerine o güne kadar yazılmış en kapsamlı eser olup sadece İslâm dünyasının değil bütün Ortaçağ ilim âleminin en göze çarpıcı çalışması olarak kabul edilmektedir. Bunun sebebi, İbnü'l-Avvâm'ın daha önceki bilgileri çeşitli kaynaklardan derleyerek bir araya getirirken uyguladığı teknik ve metotla herkesin faydalanabileceği sistematik bir eser ortaya koyması, ayrıca verdiği bilgileri kendi gözlemlerinin de katkısıyla kuru bilimsellikten çıkarıp canlılığa kavuşturmasıdır.

Otuz beş bölüm halinde düzenlenen eserin ilk otuz bölümü bitkilerin, beş bölümü ise evcil hayvanların yetiştirilmesine ayrılmıştır. Tarımla ilgili kısımda elli beşi meyve ağacı olmak üzere 585 bitki tanımlanmakta ve aşu yapma tekniği, toprağın yapısal özellikleri, gübreleme usulleri, ağaç ve üzüm kütüklerine âriz olan çeşitli hastalıkların belirti ve görünüşleriyle bunların tedavi yolları gibi konular açıklanmaktadır. Kitabın derlendiği kaynakların başında İbn Vahşiyye'ye nisbet edilen *el-Filâhatü'n-Naba'iyye* gelir. İbn Haldûn kitabın, İbn Vahşiyye'nin eserinin ilm-i nücum ve sihirle ilgili kısımları atılarak meydana getirilmiş bir muhtasarı olduğunu söylemekteyse de bu iki eser karşılaştırıldığında söz konusu iddianın doğru olmadığı görülmektedir. Kitabın diğer başlıca kaynakları arasında Ebû Ömer İbn Haccâc el-İşbîlî, Ebû'l-Hayr el-İşbîlî, İbn Bessâl, Arîb b. Sa'd, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Câhiz, İbn Ahî Hizâm gibi âlimlerin eserleri bulunmaktadır.

Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eserin tamamı ilk önce iki defa Türkçe'ye (998'de [1590], Muhammed b. Mustafa b. Lutfullah, *Tercemetü'l-Filâhatü't-tâmme*, İÜ Ktp., TY, nr. 1691; Beyazıt Devlet Ktp. Veliyyüddin Efendi, nr. 1065 [1655], 2534; Bursa Müze Ktp., nr. E 32), daha sonra da sırasıyla İspanyolca (Josef Antonio Banqueri, *Libro de agricul-*

tura su author et doctor excelente Abu Zacaria Iahia Aben Mohamed Ben Ahmed Ebn al-Awwâm, I-II, Madrid 1802 [Arapça metniyle birlikte], 1988), Fransızca (J. J. Clement - Mullet, *Le livre de l'agriculture d'Ibn al-Awwâm*, I-III, Paris 1864-1867) ve Urduca'ya (Mevlevî Seyyid Muhammed Hâşim Nedvî, I-II, A'zam Kadh 1345-1350/1926-1932) çevrilmiştir. İspanyolca tercümenin bir özeti de D. C. Boutelou tarafından yapılmıştır (*Libro de agricultura*, I-II, Madrid 1878). Ayrıca kitabın üzüm yetiştirmeyle ilgili bölümünü "Risâle fi terbiyeti'l-kerm" Carlo Crispo Moncada *Sul taglio della vite di Ibn al-Awwâm* adıyla yayımlamış (*Actes du 8^e congrès international des orientalistes*, Stockholm 1889, II, 215-257), bir başka bölümünü de Philip Lord *Moorish Calendar* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (Wantage 1979). *Kitâbü'l-Filâha*, Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniye tarafından taş baskısı olarak yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1927).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1173; Serkis, *Mu'cem*, I, 194; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 85; Brockelmann, *GAL*, I, 651-652; *Suppl.*, I, 903; Sarton, *Introduction*, I, 766; Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften*, s. 447-448; Juan Vernet, "İbn al-Awwâm", *DSB*, I, 350-351; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paris 1984, II, 300-306; Ali Abdullah ed-Difâ', *Ishâmü 'ulemâ'l-'Arab ve'l-müslimîn fi 'ilmi'n-nebât*, Beyrut 1405/1985, s. 242-252; Abdüllatif Ubeyd, "el-Medresetü'l-filâhiyye bi'l-Endelüs fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdis li'l-hicre", *Ishâmâtü'l-'Arab fi 'ilmi'l-filâha*, Küveyt 1408/1988, s. 403-425; Mohd. Abdur Rahman Khan, "Further Elucidation of Technical Matters Discussed in Ibn al-Awwâm's Kitâb al-Filâha", *IC*, XXIV (1950), s. 200-217, 285-299; XXVIII (1954), s. 389-395; XXIX (1955), s. 275-282; XXX (1956), s. 51-69; Nihal Erk, "Study of the Veterinary Section in Ibn al-Awwâm's Kitâb al-Filâha", *Veterinarian*, XXI/1, Michigan 1960, s. 41-44; Abdülhalim Muntasir, "İbnü'l-Avvâm", *MMLA*, XXIX (1392/1972), s. 50-56; J. Ruska, "İbnü'l-Avvâm", *IA*, V/2, s. 845; G. S. Colin, "Filâha", *EP* (İng.), II, 902.

CEVAT İZGİ

İBNÜ'L-BÂĞANDİ

(ابن الباغندي)

Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed
b. Süleymân el-Vâsîf
(ö. 312/925)

Hadis hâfızı.

Muhtemelen 212'de (827) Vâst'a bağlı, Bâgand köyünde doğdu. Bâgandî nisbesiyle anılan babası Ebû Bekir Muhammed b. Süleyman ile kardeşi Ebû Abdullah

Muhammed de muhaddisti. Temel dinî bilgileri ve ilk hadis derslerini babasından aldı. Fıkıh ve hadis tahsili amacıyla 227'de (842) Vâsî'ta gitti; Bağdat, Basra, Kûfe, Şam ve Mısır gibi ilim ve kültür merkezlerinde hadis tahsilini sürdürdü. Ahmed b. Ebû'l-Havârî, İbn Nümejr, Ali b. Medîni, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ebû'l-Hasan b. Ebû Şeybe, Duhaym ve Hişâm b. Ammâr'dan ders aldı. Daha sonra ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşti ve hayatı boyunca hadis ilmiyle meşgul oldu. Hüseyin b. İsmâil el-Mehâmilî, İbn Ukde, Taberânî, Ebû Bekir el-İsmâîlî, Hâkim el-Kebîr ve İbn Şâhin gibi muhaddisler kendisinden hadis rivayet ettiler. Hadis öğreniminde yazmak yerine ezberlemeyi tercih eden ve çok miktarda hadis ezberleyen, aynı zamanda kıraat ilmine de vâkıf olduğu belirtilen İbnü'l-Bâgandî 20 Zilhicce 312'de (19 Mart 925) Bağdat'ta vefat etti.

Pek çok âlimin Irak bölgesinin hâfızı kabul ettiği ve bazı hadis münekkitlerinin sika olarak değerlendirdiği İbnü'l-Bâgandî, isnadda bilerek tedlis ve hadis metinlerinde bazan tashif yapmakla suçlanmış, hadisleri birbirine karıştırdığı ileri sürülmüştür. İbn Adî, İbrâhim el-İsfahânî'nin onu yalancı saydığını söylemiş, talebesi Ebû Bekir el-İsmâîlî de İbnü'l-Bâgandî'yi kasten yalan söylemekle itham etmediğini, fakat onun tedlis ve tashif yaptığını belirtmiştir. İbnü'l-Bâgandî'nin oğlu Ebû Zer Ahmed de Dârekutnî ve İbn Şâhin gibi muhaddisler hocalık yapan ve hadis konusunda babasından ileride olduğu söylenen bir hadis hâfızı idi.

Eserleri. 1. *Müsnedü Emîri'l-mü'minin 'Ömer b. 'Abdül'aziz*. Ömer b. Abdülazîz tarafından rivayet edilen hadislerin bir araya getirildiği, bir hadisin âlî isnadını göstermek için senesinde Ömer b. Abdülazîz'in bulunmadığı bazı rivayetlerin de yer aldığı eser (İbnü'l-Bâgandî, s. 93-94, 95, 96 vd.) altmış yedi rivayeti ihtiva etmekte olup ilk defa Hindistan'da neşredilmiş (Mülten 1340), daha sonra Muhammed Avvâme (Halep 1397; Dımaşk-Beyrut 1404/1984; Beyrut 1407) ve Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Kahire 1406/1986) tarafından yayımlanmıştır. 2. *Mâ ravâhü'l-ekâbir 'ani'l-eşâgir mine'l-muhaddişin mine'l-efrâd*. Birinci cüzü Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Mecmua, nr. 109, vr. 220^a-227^a). 3. *Emâli fi'l-hadis* (Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, Teymûr, Hadis, nr. 150, 34 varak). 4. *Hadîşü Şeybân b. Ferrûh ve gayruhû*. Altıncı cüzü Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 115, vr. 182^a-195^a).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Bâgandî, *Müsnedü Emîri'l-mü'minîn* 'Ömer b. 'Abdi'l-azîz (nşr. Muhammed Avvâme), Dimaşk-Beyrut 1404/1984, s. 93-94, 95, 96 vd.; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 2302; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 209-213; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârdî), I, 262; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 193-194; a.m.f., *ed-Du'afâ*, III, 97; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 326; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, I, 111; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 26-27; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 383-388; a.m.f., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 736-737; Safedî, *el-Vâfi*, I, 99; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XI, 152; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 240; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 360-362; a.m.f., *Ta'rifü ehli't-takdis bi-merâtibü'l-mevşûfîn bi't-tedlîs* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1413/1993, s. 150-151; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 265; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 259; Sezgin, *GAS*, I, 172-173; Elbâni, *Mahtûtât*, s. 27.



SALİH KARACABEY

İBNÜ'L-BÂKILLÂNİ

(bk. BÂKILLÂNİ).

İBNÜ'L-BÂRİZİ

(ابن البارزى)

Ebü'l-Kâsim Şerefüddin Hibetullah
b. Abdirrahîm b. İbrâhîm
el-Cühenî el-Hamevî
(ö. 738/1338)

Kıraat ve hadis âlimi,
Şâfiî fakihî.

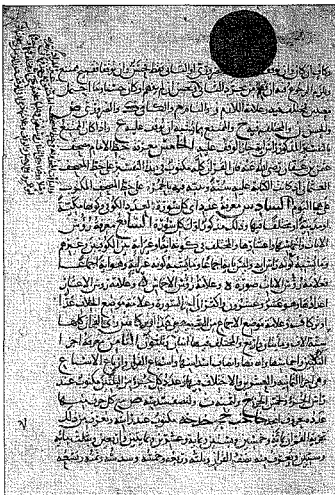
Ramazan 645'te (Ocak 1248) Hama'da dünyaya geldi. Doğum günü için kaynaklarda 5, 6 ve 25 Ramazan gibi farklı tarihler zikredilmiştir. Bir fıkıh âlimi ve Hama kadısı olan babası Necmeddin İbnü'l-Bârizî gibi (İsnevî, I, 279-282) o da Bağdat'ta bir mahalle (Bâbü Ebrez) adına nisbetle İbnü'l-Bârizî diye anıldı. Bedreddin Muham-

med b. Eyyüb et-Tâzeffî'den kıraat okudu. Babasından fıkıh, nahiv ve usul dersleri aldı. Babası ile dedesinden, İzzeddin el-Fârûsî ve Cemâleddin b. Mâlik'ten hadis dinledi. İbn Mâlik'ten ayrıca nahiv öğrendi. Kendisinden Ebû Şârne, Birzâfî ve Zehebî gibi âlimler hadis ilminde faydalandılar. Zehebî, İbnü'l-Bârizî'den hadis derslerini Hama ve Dimaşk'ta aldığı söylemiştir (*Ma'rifetü'l-kurrâ*, III, 1487).

İbnü'l-Bârizî fıkıh ilminde üstün bir seviye kazanmış, güçlü zekâsı, disiplini ve gayretli çalışması, ahlâkı ve tevazuu ile tanınmıştır. Hama'da kırk yıl süreyle herhangi bir ücret almadan kadılık yapan ve birkaç defa Mısır kadılığına tayin edildiği halde bu görevi kabul etmeyen İbnü'l-Bârizî defalarca hacca gitmiştir. Ömrünün sonlarına doğru gözleri görmez olmuş ve bu dönemde yerini torunu Necmeddin Abdürrahîm b. İbrâhîm'e bırakarak kadılık görevinden ayrılmışsa da bu makamla ilgisini sürdürmüştür. İbnü'l-Bârizî Allah'ın sıfatları konusunda tartışmaya girmekten sakınmış, Selef ulemasıyla Eş'arî kelâmcılarından herhangi birinin tarafını tercih etmeyip her iki ekol hakkında da olumlu bir tavır sergilemiştir. Hayatı boyunca kitap biriktiren ve zengin kütüphanesini vakfeden İbnü'l-Bârizî 20 Zilkade 738'de (9 Haziran 1338) Hama'da vefat etti.

Eserleri. İbn Kâdî Şühbe, İbnü'l-Bârizî'nin kırktan fazla eseri olduğunu söylerken Dâvûdî bu sayıyı doksan küsur olarak zikretmektedir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: 1. *Nâsihu'l-Kur'ânî'l-azîz ve mensûhu*. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin'in tahkiğiyle *Mecelletü Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî*'de neşredilmiştir (XXXIII [Bağdat 1402/1982], s. 265-317), ayrıca aynı muhakkik tarafından *Erba'atü kütübü'n-*

nâsih ve'l-mensûh adıyla yayımlanan (Beyrut 1409/1989) eserde dördüncü risâle olarak yer almıştır. 2. *el-Ferîdetü'l-Bâriziyye fi halli'l-Kaşidi's-Şâtibiyye*. Şâtîbî'nin *Hürzü'l-emânî* adlı kasidesinin şerhidir (yazma nüshaları için bk. Salâh M. el-Hiyemî, I, 417-418; *el-Fihrisü's-şâmil*, s. 148). 3. *Kitâbü'l-Bustân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kur'an tefsiri olan eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 113). 4. *Ravzâtü cennâti'l-muhibbîn fi tenzîli'l-ülûmi'l-Kitâbi'l-mübîn* (*Ravzâtü'l-cinân fi tefsiri'l-Kur'ân*, *Kitâbü'r-Rauza fi tefsiri'l-Kur'ân*). Eserin III. cildinin bir nüshası (Meryem sûresinin başından Saffât sûresinin sonuna kadar olan kısım) Süleymaniye Kütüphanesi'nde olup (Fâtih, nr. 273) bu nüshanın tamamının dört cilt olduğu anlaşılmaktadır. İsrâ ve Kehf sûrelerinin tefsirini ihtiva eden bölümü Berlin'de bulunan eserin (Ahlwardt, I, 367) diğer bir nüshasının Furkân sûresinin başından Kur'ân-ı Kerim'in sonuna kadar olan kısmını ihtiva eden III. cildi Kütahya'da (Vahtîd Paşa Ktp., nr. 2490), Kenus sûresinin tefsirinden bir kısım da Tenuf's'ta (el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 2438) bulunmaktadır. 5. *Tecridü (Muhtasarü'l)uşul fi ehâdîşi'r-Resûl*. İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-üşul li-ehâdîşi'r-Resûl* adlı eserinin muhtasarı olup pek çok yazma nüshası mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 55, Hamidiye, nr. 221, Lâleli, nr. 411, Yenicami, nr. 173, 277, Hacı Beşir Ağa, nr. 168, Şehid Ali Paşa, nr. 378; Nuruosmaniye Ktp., nr. 545; Râgib Paşa Ktp., nr. 246; İÜ Ktp., AY, nr. 39; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 510; Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 257; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 510; TSMK, III. Ahmed, nr. 307; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 151; ayrıca bk. *DMBİ*, III, 88). 6. *el-Müctebâ fi ehâdîşi'l-Muştafâ*. Bu eser de İbnü'l-Esîr'in adı geçen kitabının başka bir tertiple yapılmış muhtasarı olup yazma nüshaları Rabat'ta (a.g.e., a.y.) ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 534). İbnü'l-Bârizî'nin bu eserini Hama Kadısı Alemüddin Süleyman b. Avşar et-Türkmânî, İbnü'l-Esîr'in tertibiyle yeniden düzenlemiş, *et-Teyşir fi hadîsi'l-beşiri'n-nezîr* adını verdiği bu çalışmasına Ebû Hanîfe'nin müsnedlerinden seçtiği hadisleri de ilâve etmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 180; Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 84). 7. *el-Mişbâh*. Begavî'nin *Meşâbîhu's-sünne* adlı eserinin muhtasarı olup Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbih* adlı



İbnü'l-Bârizî'nin
Kitâbü'l-Bustân
fi 'Ulûmi'l-Kur'ân
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(TSMK, III. Ahmed,
nr. 113)

eserinin tertibi dikkate alınarak düzenlenmiştir. Eserin bir nüshası Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de bulunmaktadır (Fuâd Seyyid, III, 65-66). **8. Rumûzü'l-künûz.** Fıkıhla ilgili bir manzume olup bir nüshası Râmpûr Kütüphanesi'ndedir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 101). **9. Kitâbü'l-Muğni fi'htişâri't-Tenbîh ve izhâri fetâvîh.** Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *et-Tenbîh* adlı eserinin muhtasarı olup bir nüshası Berlin'dedir (Ahlwardt, IV, 66). **10. ez-Zübde (ez-Zübde fi'l-fıkḥ).** Eserin 970 beyitlik eksik bir nüshası Gotha'da bulunmaktadır (Pertsch, II, 194-195). **11. Tahlîlü (Tahallülü'l-ḥâ'iz mine'l-ihrâm.** Bir nüshası Kudüs'te Hâlidiyye Kütüphanesi'ndeki (nr. 37) bir mecmuanın içinde (Salâhaddin el-Müneccid, s. 23), diğer bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Yenicami, nr. 1185). Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de *Mes'ele fi tavâfi'l-mer'eti ve hiye ḥâ'iz* adıyla kayıtlı bulunan (nr. 10367) ve İbnü'l-Bârizî'ye aidiyetinden söz edilen risâlenin de aynı eser olduğu anlaşılmaktadır (M. Mutî' el-Hâfiz, II, 167). **12. İzhârü (Teystrü)'l-fetâvî min tahrîri'l-Ḥâvî.** Necmeddin Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvî'nin *el-Ḥâvî's-şagîr fi'l-fetâvî* adlı eserinin şerhi olup bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 840; diğer nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 679). **13. Tevşîku 'ura'l-îmân fi tafzîli (fezâ'ili) ḥabîbi'r-raḥmân.** Kadî İyâz'ın *eş-Şifâ'* adlı eserinin muhtasarı olup dört bab üzere düzenlenmiştir (Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 2046; Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 173; ayrıca bk. *DMBİ*, III, 88). Eser, İbn Karâ Şehâbeddin Ahmed b. Ömer el-Hârizmî tarafından *Nuḥbetü'n-nuḥab el-mûşl ilâ a'le'r-rüteb* adıyla ihtisar edilmiş olup bu muhtasarın bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Sîre, nr. 37). **14. İttihâzü'n-nuşḥ fi icâdi's-şulḥ** (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 86, vr. 1-3). **15. ed-Dirâye li-aḥkâmî'r-Ri'âye.** Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-hukûk-killâh* adlı eserinin muhtasarı olan İzzeddin b. Abdüsselâm'ın *Maḳâşidü'r-Ri'âye'si* üzerine yapılmış bir ihtisar çalışmasıdır. Esere ayrıca Muhâsibî'nin diğer kitaplarından seçilmiş on bahis ilâve edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 945/5, vr. 443^b-462^a; Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, nr. 5481). **16. Manzûme fi şerḥi Müşelleşâti Kuṭrub** (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3767, vr. 258^b-260^a). İbnü'l-Bârizî'nin kaynaklarda ayrıca *el-Esâs fi ma'rifeti ilâhi'n-nâs*, *Kitâbü'l-Arâz*, *el-Verâfâ' fi eḥâdişi'l-Muştafâ*, *Kitâbü'l-Me-*

nâsik, *ed-Dürre fi şifâti'l-ḥacci ve'l-'umre*, *Zabtu ğaribi'l-ḥadiş* gibi eserlerinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Bârizî, *Nâsiḥu'l-Ḳur'âni'l-'azîz ve men-sûḥuh* (MMİr. içinde, nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, XXXIII, 1402/1982), neşreden giriş, s. 265-273; Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûḥ: Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, II, 356-357; a.m.f., *el-Mu'cemü'l-muḥtas bi'l-muḥaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 291-292; a.m.f., *Ma'rifetü'l-ḳurrâ'* (Altıkulaç), III, 1487; Safedî, *Nektü'l-himyân* (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 302-304; Sübkî, *Ṭabakât* (Tanâhî), X, 387-391; İsnevî, *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 279-282; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 182; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, II, 351-352; İbn Hacer, *ed-Düerü'l-kâmine*, IV, 401-402; Süyûtî, *Lübbü'l-Lübâb fi tahrîri'l-ensâb* (nşr. M. Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1411/1991, I, 92; *Keşfü'z-zunûn*, I, 74-75, 626-627; Pertsch, *Gotha*, II, 194-195; *Hedyyetü'l-'ârîfin*, II, 507; Brockelmann, *GAL*, I, 357-358; II, 86-87; *Suppl.*, I, 608, 679; II, 101; Zirikî, *el-A'lâm*, IX, 60; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mû'ellifin*, XIII, 139-140; Yüsof el-Uş, *Fihrisü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye*, Dimaşk 1947, s. 56; Fuâd Seyyid, *Fihrisü'l-maḥtûât*, Kahire 1383/1963, III, 65-66; Ramazan Şeşen, *Nevâdirü'l-maḥtûâtü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1975, I, 38; M. Riyâd el-Mâlih, *Fihrisü maḥtûâtü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: et-Taşavvuf*, Dimaşk 1398/1978, I, 523-524; M. Mutî' el-Hâfiz, *Fihrisü maḥtûâtü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: el-Fıkḥü'l-Haneḫi*, Dimaşk 1401/1981, II, 167; Selâhaddin el-Müneccid, *el-Maḥtûâtü'l-'Arabiyye fi Filistin*, Beyrut 1982, s. 23; Yâsîn M. es-Sewâs, *Fihrisü maḥtûâtü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: el-Mecâmi'*, Dimaşk 1403/1983, I, 49; Salâh M. el-Hiyemî, *Fihrisü maḥtûâtü Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye: 'Ulümü'l-Ḳur'âni'l-Kerim*, Dimaşk 1403/1983, I, 417-418; Ahlwardt, *Verzeichnis*, I, 367; IV, 66; *el-Fihrisü's-şâmil: Maḥtûâtü't-tefsîr*, Amman 1989, I, 374-375; a.e.: *'Ulümü'l-Ḳur'ân, maḥtûâtü'l-ḳur'ât*, Amman 1415/1994, s. 148; Cezzâr, *Medâḫilü'l-mû'ellifin*, I, 131; M. Âsaf Fikret, "İbn Bârizî", *DMBİ*, III, 87-88.

▲ TAYYAR ALTIKULAÇ

İBNÜ'L-BAYTÂR

(ابن البيطار)

Ebû Muhammed Ziyâüddîn Abdullâh b. Ahmed el-Aşşâb el-Mâleki (ö. 646/1248)

Botanik âlimi.

Endülüs'ün Mâleka (Malaga) şehrinde, yetiştirdiği âlimlerle tanınan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; İbnü'l-Baytâr lakabını babasının veterinerliğinden dolayı almıştır. Doğum tarihi hakkında 575 (1179), 585 (1189), 593 (1197) ve 596 (1200) yılları gösterilir. İlk öğrenimini babasından gördüğü, dinî ve naklî ilimleri okuduktan sonra botaniğe merak sardı-

ğı anlaşılmaktadır. Onun botanikçi (aşşâb) olmasındaki en önemli pay yirmi yaşına kadar birlikte çalıştığı, daha çok İbnü'r-Rûmiyye diye tanınan İsbîliyyeli (Sevilla) Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed en-Nebâtî'ye aittir. İbnü'l-Baytâr, Nebâtî ile dostluğu süresince Endülüs bölgesinde yetişen tıbbî bitkileri ve bunların özelliklerini, yetiştikleri yerleri, ilmî ve mahallî adlarını öğrendi. Belki de hocasının ilmî araştırmalar yapmak amacıyla Doğu'ya gitmesi üzerine, Muvahhidler'in başşehri İsbîliyye'de dönemin ünlü eczacılarından Abdullah b. Sâlih el-Kütâmî ile İbn Haccâc el-İşbîlî'nin yanında çalışmalarına devam etti. Bu sırada bir yandan Dioskorides ve Câlînûs'un basit ilâçlar hakkındaki eserlerini okuyor, bir yandan da Endülüs'ün çeşitli kesimlerindeki araştırmalarını sürdürerek malzeme topluyordu. 617'de (1220) hocası Ebü'l-Abbas'ı örnek alarak Akdeniz havzasındaki ülkelerde araştırma yapmak amacıyla uzun sürecek bir yolculuğa çıktı. Önce Bicâye (Bougie), Kostantîne, Berka ve Trablusgarp gibi Kuzey Afrika şehirleriyle civarlarını dolaşarak yazmak istediği eserler için zengin malzeme topladı. 620 (1223) yılının sonlarına doğru Anadolu'ya ulaşıp Selçuklu ve Bizans hâkimiyetindeki bölgeleri gezerek tıp, eczacılık ve botanik âlimleriyle tanıştı (İbn Ebû Usaybia, s. 601). Seyahatinin bu bölümünde Makedonya ve Ege adalarını da ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Limni adasında bir cins topraktan teke kanyla yoğrularak "tînü'l-mahtûm" (bk. AKRÂS) yapıldığını ve oradaki Artemis tapınağının bakımını üstlenen bir kadının bu ilâç tabletlerini yapışına bizzat şahit olduğunu söyler.

Seyahat dönüşü artık çağının en büyük botanikçisi kabul edilen İbnü'l-Baytâr topladığı zengin bitki koleksiyonuyla İskenderiyye'ye gitti. Mısır Eyyübî hânenanından el-Melikü'l-Kâmil Muhammed kendisine büyük itibar göstererek Mısır botanikçileri başkanı (reisülâşşâbîn) unvanını verdi ve hâkimiyeti altındaki Suriye'ye her gidişinde onu da beraberinde götürdü. el-Melikü'l-Kâmil'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb döneminde de Eyyübî sarayındaki mevkiini koruyan İbnü'l-Baytâr, bu dönemde tekrar Doğu İslâm coğrafyasına seyahate çıktı. Lucien Leclerc, *Kitâbü'l-Câmi*'deki bitki adlarından hareketle onun Diyarbakır, Urfa, Musul, Lübnan, Kudüs ve Hicaz bölgelerini gezerek malzeme topladığını belirtir (*Histoire*, II, 225-237). İbnü'l-Baytâr'ın Kahire ve Di-

maşk'ta bulunduğu sırada ders verdiği birçok öğrencisi olmuştur. Bunların başında, Dimaşk'ta 633 (1235) yılında kendisinden *el-İbâne ve'l-i'lâm bimâ fi'l-Minhâc mine'l-halel ve'l-evhâm* adlı kitabı ile Dioskorides, Câfînûs ve Ahmed b. Muhammed el-Gâfîkî'nin basit ilaçlar hakkındaki eserlerini okuyan 'Uyûnü'l-*enbâ*' müellifi İbn Ebû Usaybia gelmektedir. Diğer bir Dimaşklı öğrencisi de Ebû İshak İzzeddin İbnû's-Süveydî'dir.

İbnü'l-Baytâr Doğu ve Batı Ortaçağı'nda da bilgi, görgü ve tecrübesini arttırmak ve yazacağı eserlere malzeme toplamak için üç kıtayı gezen ender müelliflerden biridir. Ayrıca topladığı, tabâbette kullanılan bitki türlerinden ve besin maddelerinden oluşan malzemeyi bütün özellikleriyle tanıtmış, adlarını Arapça, Berberice, Latince, Grekçe ve Farsça olarak yazıp karışıklığa yer vermemek için hareketlemiştir. Bilhassa öğrencisi İbn Ebû Usaybia'nın anlattıklarından hareketle onun alanında çağının en büyük âlimi olduğu kabul edilmektedir. İbnü'l-Baytâr Dimaşk'ta ansızın ölmüştür.

Eserleri. 1. el-Müfredât* (*el-Câmi' li-müfredâti'l-edviye ve'l-ağziye*). Basit ilaçlar konusundaki Arapça kitapların en önemlisi ve en güvenilir olanıdır. Müellifin hayatının sonlarına doğru yazdığı bu alfabetik eserde 2353 madde yer alır. Bi-

ri XIV. yüzyılda Aydınöğlü Umur Bey adına (İÜ Ktp., TY, nr. 1204), diğeri 1681'de hekim Mehmed Rindânî tarafından (İstanbul Tıp Fak. Deontoloji Anabilim Dalı Ktp., nr. 4118) olmak üzere iki defa Türkçe'ye çevrilmiş, Avrupa'da XV. yüzyılın sonlarında ilgi çekmeye başlayan eser Latince, İspanyolca, Almanca ve Lucien Leclerc tarafından Fransızca'ya (I-III, Paris 1877-1883) tercüme edilmiştir. Eser İslâm dünyasında ilk defa Bulak'ta basılmış (I-IV, 1291; Bağdat 1384/1964; Beyrut 1992) ve üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. 2. *Tefsîru Kitâbi Diyâşkürîdûs (Dışkürîdis)*. Arapça literatürde *Kitâbü'l-Haşâ'îş* ve *Kitâbü Hams makâlât* adlarıyla bilinen Dioskorides'in beş bölümlü *Materia Medica*'sına yapılmış bir tefsirdir. Katalog mahiyetindeki eserde 550 ilâç alfabetik sırayla ve kısa açıklamalarla tanıtılmış, bu arada önceki kaynaklarda yanlış tesbit edilen Grekçe bitki ve ilâç adları da düzeltilmiştir. Kitabın ilmî neşrini Hilmi Abdülvâhid Hadra (Kahire 1986) ve İbrâhim b. Merâd (Beyrut 1989; Tunus 1990) gerçekleştirmiş, Albert Dietrich de Arapça metinle birlikte Almanca tercüme ve şerhini neşretmiştir (Göttingen 1991). 3. *el-İbâne ve'l-i'lâm bimâ fi'l-Minhâc mine'l-halel ve'l-evhâm* (Mektebetü'l-Haremî'l-Mekkî, Tıp, nr. 36). Basit ilaçlar katalogu olup Ebû Ali İbn Cezle'nin aynı konudaki *Minhâcü'l-beyân fimâ yestâmilühü'l-insân* adlı kitabını eleştirmek amacıyla yazılmıştır. Bu eserin 131 maddesini kapsayan eleştiriler, ilâç isimlerinin ve terimlerin birbirleriyle karıştırılmış olmasına, ilâçların yanlış tanıtılmasına ve faydalarına dair verilen bilgilerin gerçeği yansıtmadığına ilişkindir. 4. *el-Muğni fi'l-edviyeti'l-müfreda*. Baş, göz, kulak, ağız, göğüs, mide, bağırsak, üreme organları, hamilelik ve eklem hastalıkları ile yara, tümör ve zehirlenmeler için kullanılan ilâçları ve tıbbın âciz kaldığı durumlarda halkın başvurduğu kocakarı ilâçlarını içeren yirmi bölümden ibaret bir basit ilâçlar katalogudur. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin'e ithaf edilen kitabın çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır; bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Fâtih, nr. 3633) müellifin vefatından sekiz yıl önce istinsah edilmiştir. Mehmed b. Ahmed b. İbrâhim ed-Edirnevî eseri *Levâmi'u'l-hikme* adıyla Türkçe'ye çevirmiş ve şerhini yapmıştır (Adivar, s. 118). 5. *Mizânü't-tabîb (tıb)*. Emîr Şehâbeddin Ahmed b. İsbâ'nın isteği üzerine kaleme alınan kitap seksen babdan oluşmakta-

dır; bilinen tek nüshası Uppsala Kütüphanesi'ndedir (nr. 58). 6. *el-Ef'âlü'l-garîbe ve'l-havâssü'l-âcibe* (İbn Ebû Usaybia, s. 602). 7. *Risâle fi tedâvi's-sümûm* (Brockelmann, I, 648).

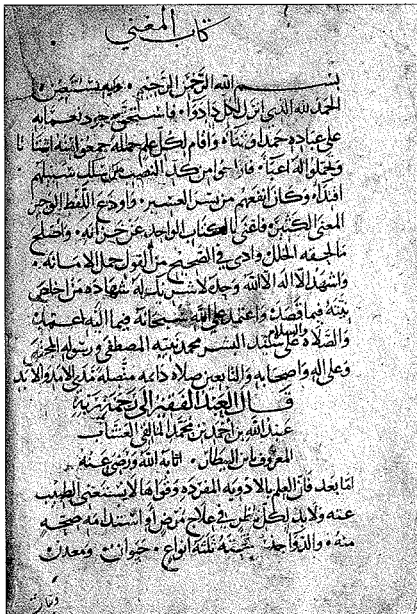
BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Baytâr. *Tefsîru Kitâbi Diyâşkürîdûs* (nşr. İbrâhim b. Merâd), Beyrut 1989, neşredinin girişi, s. 17-41; İbn Ebû Usaybia, 'Uyûnü'l-*enbâ*', s. 601-602; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 159-160; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 542; Makkarî, *Nefhu't-ğib*, II, 691-692; *Keşfü'z-zunûn*, I, 283, 574; L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris 1876, II, 225-237; Brockelmann, *GAL*, I, 647-648; Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 118; Ullmann, *Die Medizin*, s. 280-284; Sarton, *Introduction*, II/2, s. 663-664; Ali Abdullah ed-Difâ, *Ishâmü 'ulemâ'l-'Arab ve'l-müslimîn fi 'ilmi'n-nebât*, Beyrut 1405/1985, s. 253-273; a.m.f., *Ishâmü 'ulemâ'l-'Arab ve'l-müslimîn fi 'ilmi'l-hayevân*, Beyrut 1406/1986, s. 329-368; Turhan Baytop, *Türk Eczacılık Tarihi*, İstanbul 1985, s. 43-45; İbrâhim b. Merâd, *Dirâsât fi'l-mu'cemi'l-'Arabî*, Beyrut 1987, s. 271-293; a.m.f., "el-Meşâdirü't-Tûnisîyye fi Kitâbi'l-Câmi' li'bni'l-Baytâr", *el-Hayâtü's-sekâfiyye*, V/8, Tunus 1400/1980, s. 117-148; Ana Maria Cabo Gonzalez, "İbn al-Baytar et son influence sur la pharmacologie occidentale du XIV^{ème} siècle", *L'occident musulman et l'occident chrétien au moyen âge* (ed. Mohammed Hammam), Riyad 1995, s. 283-290; Mustafa eş-Şihâbî, "Tefsîru Kitâbi Dışkürîdis li'bni'l-Baytâr", *MMMA*, III/2 (1957), s. 105-112; J. Vernet, "İbn al-Baytâr", *EP* (İng.), III, 737; a.m.f., "İbn al-Baytâr", *DSB*, I, 538-539; Hüsgeng A'lem, "İbn Baytâr", *DMBİ*, III, 145-147; a.m.f., "Ebn al-Baytâr", *Elr.*, VIII, 6-8; Muhammed Zühayr el-Bâbâ, "İbnü'l-Baytâr", *Mevsû'atü'l-hadâretü'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 191-197.



MAHMUT KAYA

İbnü'l-Baytâr'ın el-Muğni fi'l-edviyeti'l-müfreda adlı eserinin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3633)



İBNÜ'L-BÂZİŞ, Ebû Ca'fer (أبو جعفر ابن الباذش)

Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed
b. Halef el-Ensârî el-Girnâfî
(ö. 540/1145)

Kıraat âlimi.

Rebîülevvel 491'de (Şubat 1098) Gırnata'da (Granada) doğdu. Aslen Ceyyânî (Jaen) bir aileden olup babası gibi o da ailenin lakabı olan Bâziş'e nisbetle İbnü'l-Bâziş diye meşhur oldu. Yetişme döneminde çevredeki bazı ilim merkezlerine seyahatler yapmakla birlikte hayatı Gırnata'da geçti. Henüz yedi yaşında iken, kıraat ilminde ilk hocası olan babası Ebû'l-Hasan İbnü'l-Bâziş'ten İmam Nâfi'in râvisi Kâlûn'un rivayeti üzerine dört hatim indirdi (*el-İknâ*, I, 60). Bu arada Kur'an'ı ezberledi ve babasından fıkıh başta olmak üzere çeşitli ilimlerde faydalandı. Kurtuba'da (Cordoba) Ebû'l-Kâsım Halef

b. İbrâhîm b. Nehhâs, İşbîliye'de (Sevilla) Ebû Bekir Ayyâş b. Halef ve Ebû'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî'den kıraat okudu. Hocaları arasında Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Ceyyânî, Ebû'l-Kâsım Fazlullah b. Muhammed el-Ensârî gibi âlimler de bulunmaktadır. Kıraat ilminde 300 tariki öğrenerek uzmanlaştı (a.g.e., I, 123). Ebû Ali el-Gassânî ve Ebû Ali es-Sadefî'den icâzet aldı. Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Hakem el-Girnâtî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Hacri, Ebû Hâlid Yezîd b. Muhammed b. Yezîd b. Rifâa el-Lahmî ve kendi oğlu Ebû Muhammed Abdülmün'im gibi şahsiyetler onun talebelerinden bazılarıdır.

Fıkıh, hadis, cerh ve ta'dîl, dil ve edebiyat gibi alanlarda da kendini yetiştiren İbnü'l-Bâziş kıraat konusuna özel bir ilgi gösterdi ve bu alanda derinleşerek zamanın önde gelen âlimleri arasında yer aldı. İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, kıraat tariklerini ondan daha titiz bir şekilde ele alan ve bu konuda daha isabetli seçim yapan bir âlim bulunmadığını söylerken (İbnü'l-Hatîb, I, 195) Zehebî Arap dilinde de önde olduğunu, İbnü'l-Cezerî ise aynı zamanda sika bir muhaddis sayıldığını zikretmiştir. Öğretim ve telif çalışmaları yanında Gırnata hatipliği görevini de yürüten İbnü'l-Bâziş 2 Cemâziyelâhîr 540'ta (20 Kasım 1145) Gırnata'da vefat etti. Ölüm tarihi 542 olarak da kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. *el-İknâ' fi'l-kırâ'âti's-seb'.* Müellifin belirttiğine göre (*el-İknâ'*, I, 48 vd.) Mekki b. Ebû Tâlib'in *et-Tebsıra fi'l-kırâ'âti's-seb'* ve Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'* adlı kitapları esas alınarak yapılmış bir çalışmaya olup Abdülmecîd Katâmiş'in tahkikiyle iki cilt halinde neşredilmiştir (Dımaşk 1403). İbnü'l-Bâziş eserine yeni bablar eklemiş, yer yer şerhler yapmış ve ona yeni bir düzen vermiştir. **2.** *e't-Turuğu'l-mütedâvele.* İbnü'l-Hatîb'in övgü ile sözünü ettiği bu çalışma müellifin vefatı sebebiyle tamamlanamamıştır. **3.** *Kitâbü't-Tekbîr.* Müellif bu kitabından *el-İknâ'* adlı eserinde bahsetmektedir (II, 819). **4.** *el-Fihris.* İbn Hayr'ın zikrettiği bu eserde müellif babasının şeyhlerini bir araya getirmiştir. **5.** *el-Gâye fi'l-kırâ'ât 'alâ tarîkı İbn Mih-rân.*

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ'*, I, 48 vd., 60, 123; II, 819; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-26; *Tâcü'l-'arûs*, "bzş" md.; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 437; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 200; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), III, 1045-

1046; İbn Ferhûn. *ed-Dibâcü'l-müzheb*, I, 190-191; İbnü'l-Hatîb, *el-lhâta*, I, 194-196; Fîrûzâbâdî, *el-Bûlğa fi terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luğa* (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 60; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 83; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 338; *Keşfü'z-zunûn*, I, 140; II, 1192; *Hediyetü'l-'arîfin*, I, 84; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 132; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 723; Zehrâ Hüsrevî, "İbn Bâziş", *DMBİ*, III, 85-86.



TAYYAR ALTIKULAÇ

İBNÜ'L-BÂZİŞ, Ebû'l-Hasan

(أبو الحسن ابن الباذئ)

Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Halef
b. el-Bâziş el-Ensârî el-Girnâtî
(ö. 528/1133)

Nahiv âlimi.

444 (1052) yılında Gırnata'da (Granada) doğdu. Adındaki "Bâziş" kelimesinin aslı, Farsça "piyâde"nin Arapçalaşmış şekli olan "beyzak"tır. Babası Ahmed b. Halef Ceyyân (Jaen) asıllıdır. Gırnata'da Ebû'l-Kâsım İbn Ni'm Halef b. Muhammed el-Ensârî'den Nâfi' kıraatini okuyan İbnü'l-Bâziş diğer kıraatleri Ebû Ali es-Sadefî, Ebû Dâvûd, Ali b. Abdurrahman İbnü'd-Devş, Yahyâ b. İbrâhîm el-Levâtî ve Hüseyin b. Ubeydullah b. Saîd'den öğrendi. İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Hâlid Abdullâh b. Ebû Zemenîn, Ebû Ca'fer İbn Rızk, Muhammed b. Sâbık es-Sıkkîlî gibi hocalardan Arap dili ve edebiyatı, lugat, nahiv, kıraat ve hadis dersleri aldı. 473'te (1080) Gırnata'da tanıştığı hadis, kıraat, Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Ali el-Gassânî'nin derslerine uzun yıllar devam etti; Mürsiye (Murcia) ve Kurtuba'da da (Cordoba) hocasının derslerini dinledi. Kurtuba'da onun aracılığı ile Ebû Bekir el-Mushaffî ve Ebû Mervân b. Serrâc'dan ders aldı (İbnü'l-Ebbâr, s. 274).

İbnü'l-Bâziş Arap dili ve edebiyatı ile kıraat, hadis ricâli ve râvileri sahalârında zamanın ileri gelen âlimlerindedir. Endülüs'ün üç büyük nahiv âliminden biri olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir. Ayrıca onun, zamanında *Kitâbü Sîbeveyhi*'yi ezberleyen sayılı dilcilerden biri olduğu kaydedilmektedir (Dabbî, II, 546). Gırnata Ulucamii'nde imamlık yapan İbnü'l-Bâziş çeşitli eserler kaleme alarak güzel hattı ile bunları istinsah etmiş ve öğrenci yetiştirmekle meşgul olmuştur. Öğrencileri arasında oğlu Ebû Ca'fer İbnü'l-Bâziş, damadı Ebû Abdullâh en-Nümeyrî ile Ebû'l-Kâsım İbn Beşkûvâl, Kâdî Hasan b. Hânî el-Lahmî, Ebû'l-Vefid İbnü'd-Debbâğ, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Fezârî, Muhammed b. Ahmed el-

Cübbâî, Ebû Hâlid Yezîd b. Muhammed b. Rifâa, Ali b. Halef el-Girnâtî, İbn Kay-sar gibi âlimler zikredilebilir. İbnü'l-Bâziş 13 Muharrem 528 (13 Kasım 1133) tarihinde vefat etti ve Bâbülbîre Mezarlığı'na defnedildi.

Oğlu Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Bâziş de kendisi gibi kıraat, Arap dili ve edebiyatı âlimi olup kıraat-i seb'aya dair yazdığı *el-İknâ'* adlı eseriyile tanınır. Onun da İbnü'l-Bâziş adıyla şöhret bulması sebebiyle sonraki kaynaklar ikisini birbirinden ayırmak için baba Ebû'l-Hasan'ı İbnü'l-Bâziş el-Evvel, oğlu Ebû Ca'fer'i de İbnü'l-Bâziş es-Sânî olarak kaydetmişlerdir.

Eserleri. 1. *Şerhu'l-Cümel.* Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin *el-Cümelü'l-kübrâ* adlı eserinin şerhi olup bir nüshası Kahire'dedir (Dârü'l-kütübü'l-Mısrıyye, Tal'at, nahiv nr. 567). Ebû Hayyân, bu şerhe İbnü'l-Bâziş'in öğrencisi Ali b. Mûsâ b. Hammâd'ın bir ta'lik yazdığını, bu ta'likin Endülüs nahiv âlimleri arasında şöhret bulduğunu söyler (*Tezkiretü'n-nühât*, s. 551). **2.** *el-Bernâmeec.* Hocalarının kısa biyografileriyle onlardan okuduğu kitap ve derslere, aldığı icâzetlere dair olan eserin bazı bölümleri İbnü'l-Ebbâr'ın *el-Mu'cem*'inde yer almaktadır (s. 286).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Şerhu'l-Kâfi fi'n-nahv* (İbnü'l-Hatîb, IV, 101), *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, *Şerhu Kitâbi'l-Muktedâb min kelâmü'l-'Arab li'bn Cinnî*, *Şerhu'l-Uşûl li'bnî's-Serrâc*, *Şerhu Kitâbi'l-İzâh li-Ebî 'Alî el-Fârisî*. Aynı zamanda şair olan İbnü'l-Bâziş'in Ebû Ali el-Fârisî'nin nahve dair *el-İzâh* adlı eserini öven didaktik bir manzumesi (Kasîde-i Hâiyye) kaynaklarda nakledilmektedir (Silefî, s. 39-40; İbnü'l-Kiftî, II, 227).

BİBLİYOGRAFYA :

Zeccâcî, *el-Cümel fi'n-nahv* (nşr. Ali Tevfik el-Hamed), İrbid 1408/1988, neşredenin girişi, s. 26; Silefî, *Mu'cemü's-sefer* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1414/1993, s. 39-40; İbn Beşkûvâl, *eş-Sıla*, II, 425-426; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis* (Ebyârî), II, 546-547; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhû'r-ruvât*, II, 227; İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, Beyrut, ts. (Dâru sâdir), s. 274-277, 286; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tezkiretü'n-nühât* (nşr. Afîf Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, s. 551-552; İbnü'l-Hatîb, *el-lhâta*, II, 315, 521; IV, 100-101, 175; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, II, 107-108; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, s. 518-519; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 142-143; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1793; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), VII, 403-404; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 131; Sezgin, *GAS*, IX, 60, 79, 84, 91; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1983, I, 223; Zehrâ Hüsrevî, "İbn Bâziş", *DMBİ*, III, 86-87.



MUHARREM ÇELEBİ

İBNÜ'İ-BELHÎ

(ابن البلخي)

(ö. VI./XII. yüzyıl)

Fars bölgesinin tarih ve coğrafyasına dair *Fârsnâme* adlı eseriyle tanınan müellif.

Tam adı bilinmeyen, ancak aslen Belhli olduğu anlaşılan İbnü'l-Belhî'nin dedesi, Büyük Selçuklu Hükümdarı Berkıyaruk devrinde (1092-1104) Fars Valisi Atabeg Humârtegin'in müstevfisi idi. İbnü'l-Belhî de tahsilini Fars'ta tamamlamış, Dîvân-ı İstifâ'da dedesinin yanında çalışmış ve bu sırada Fars'ın coğrafi ve siyasî durumu hakkında bilgi edinmiştir. Onun bu bilgisinden haberdar olan Berkıyaruk'un kardeşi Sultan Muhammed Tapar'ın emriyle *Fârsnâme*'yi yazan İbnü'l-Belhî, Taberî ve Hamza el-İsfahânî'nin tarihleriyle diğer Arapça ve Farsça kaynaklardan istifade etmiştir. Sağlam kaynaklara dayanılarak yazılmış olması kitabın bu alandaki önemli eserler arasında yer almasını sağlamıştır.

Fârsnâme'nin hangi tarihte tamamlandığı kesin olarak bilinmemekle beraber Muhammed Tapar'ın tahta geçtiği 498 (1105) ile eserde çok sık zikredilen Fars Valisi Atabeg Çavlı'nın öldüğü 510 (1116) yılları arasında telif edildiği söylenebilir. Eserin İslâm öncesi İran tarihiyle müslüman Araplar'ın Fars'ı fethine kadar olan üçte ikilik bölümü Hamza el-İsfahânî'nin eserine dayanmaktadır. Geri kalan bölümde ise bölgenin özellikleri ve topografyası hakkında coğrafi bilgilerin yanı sıra İslâm'dan önce İran'da hüküm süren Pişdâdî, Keyânî, Eşkânî ve Sâsânî hânedanları ile Hz. Ali devrine (656-661) kadar gerçekleştirilen İslâm fetihleri, bölgede yaşayan kabileler, burada görev yapan kadılar ve emîrler hakkında bilgi verilir. Daha sonra Fars'ın yüzey şekillerinin tasvir edildiği eserde bölgedeki şehirler, kaleler, nehirler, göller ve denizlerden, ayrıca aynı bölgede hüküm süren Büveyhî ve Selçuklu hükümdarlarıyla ilgili olaylardan söz edilmektedir. Eser Fars'ın malî durumu hakkında da önemli bir kaynaktır. Hamdullah el-Müstevfî *Nûzhetü'l-kulûb* adlı eserini yazarken *Fârsnâme*'den geniş ölçüde faydalanmıştır.

Sade bir üslûpla kaleme alınan *Fârsnâme*'yi ilk defa Guy Le Strange ve Reynold Alleyne Nicholson neşretmiş (London 1921, 1962), eser daha sonra Celâ-

leddin Tahrânî (Tahran 1313 hş.), Ali Nakî Behrûzî (Şîraz 1343 hş.) ve İbrâhim Vahîd Dâmegânî (Tahran, ts.) tarafından yayımlanmıştır. Eserin Fars'ın coğrafyasıyla ilgili bölümü British Museum'daki yazma nüsha esas alınarak "Description of Province of Fars in Persia" adıyla Strange tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (JRAS [1912], s. 1-30, 311-339, 865-889).

İbnü'l-Belhî'nin eserinden başka *Fârsnâme* adını taşıyan iki eser daha vardır. Bunlardan biri, Kaçar hânedanından Muhammed Şah'ın saltanatı döneminde (1834-1848) Mirza Ca'fer Han Harmûcî tarafından yazılmış ve Tebriz'de basılmıştır. İkincisi de Mirza Hasan-ı Fesâ'i-yi Şîrazî'nin Nâsirüddin Şah'ın (1848-1896) emriyle yazdığı *Fârsnâme-i Nâsirî* olup Tahran'da yayımlanmıştır (I-II, 1312-1313 hş., 1340 hş.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Belhî, *Fârsnâme* (nşr. G. Le Strange – R. A. Nicholson), London 1962, Önsöz, s. X-XI; *Ferheng-i Fârsî*, II, 1823; IV, 1291; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1215; Storey, *Persian Literature*, I, 350-351; Rypka, *HIL*, s. 447; Neffîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, I, 125-126; Hânâbâ, *Fihrist*, III, 3637-3638; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihûn*, Beyrut 1980, s. 397-398; Safâ, *Edebiyyât*, II, 926-928; Zehrâ-yi Hânlerî, *Ferheng-i Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1348 hş., s. 11-12, 366; C. E. Bosworth, "Ibn al-Balkhî", *El² Suppl.* (İng.), s. 382; a.mlf., "Ebn al-Balkhî", *EI²*, VIII, 4; Kâzım Bergnîsî, "İbn Belhî", *DMBİ*, III, 135.



TAHSİN YAZICI

İBNÜ'İ-BENNÂ el-BAĞDÂDÎ

(ابن البنا البغدادي)

Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdillâh b. el-Bennâ el-Bağdâdî (ö. 471/1079)

Hanbelî fakihî, kıraat ve hadis âlimi.

396 (1005) yılında Bağdat'ta doğdu. Birçok âlimin yetiştiği bir aileye mensuptur. Hanbelî mezhebinin gelişmesine eserleri ve mücadelesiyle büyük katkıda bulunan Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ile Kâdî Ebû Ali İbn Ebû Mûsâ el-Hâşimî, Ebû'l-Fazl Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî, Ebû'l-Hüseyn İbn Bişrân, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Hamâmî, Hilâl b. Muhammed el-Haffâr, Ebû Muhammed es-Sükkerî, Ebû'l-Feth İbn Ebû'l-Fevâris, Ebû'l-Kâsim İbn Şebbân, Ebû'l-Hasan İbn Razkûye, Ebû Ali İbn Şâzân el-Bağdâdî ve Ebû'l-Ferrec Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müslime gibi âlimlerden ders okudu. Hocalarının çoğu Hanbelî olmakla birlikte arala-

rında diğer fıkıh mezheplerine mensup âlimler de vardı. İyi bir eğitim alan ve başta fıkıh, hadis ve kıraat olmak üzere dinî ilimlerin birçok dalında derinleşen İbnü'l-Bennâ, Câmiu'l-kasr ve Câmiu'l-Mansûr'daki ders halkalarında birçok öğrenci yetiştirdi; ayrıca vaazları ile de tanındı. Öğrencileri arasında başta oğulları Ebû Gâlib Ahmed, Ebû Abdullah Yahyâ ve Ebû Nasr Muhammed olmak üzere Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Debbâs, Ebû Gâlib es-Sühreverdî, Ebû Mansûr el-Kazzâz, Ebû'l-İz Muhammed b. Hüseyin el-Kalânîsî, İbn Ebû Ya'lâ, Ebû Bekir Kâdî'l-Mâristân ve Muhammed b. Fütûh el-Humeydî gibi şahsiyetler bulunmaktadır (hocaları ve öğrencilerinin bir listesi için bk. *el-Muknî*⁶, neşreden giriş, I, 97-117). İbnü'l-Bennâ 5 Receb 471'de (11 Ocak 1079) Bağdat'ta vefat etti. Ders verdiği Câmiu'l-kasr ve Câmiu'l-Mansûr'da ayrı ayrı kılınan iki cenaze namazından sonra Bâbü Harb Mezarlığı'na defnedildi.

Çağdaşları tarafından iyi ahlâk sahibi ve zâhid bir kimse, şair ve edip, hadis ve fıkıhta otorite, döneminde Hanbelî fıkıhının şeyhi olarak tanıtılan İbnü'l-Bennâ, Hanbelî geleneğine uygun şekilde akaid konusunda Selefî bir tavır ortaya koyarak bid'atlarla mücadele etmiş, sünnetin mü-

İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî'nin *et-Târîh* adlı eserinin müellifi hattı nüshasının ilk sayfası (Şam Dâri'l-kütübî z-Zahiriyye, Mecmû', nr. 17)



dafaasını yapmıştır. Herhalde hocalarının arasında yer alan Şâfiî fakihlerinin etkisiyle zaman zaman Şâfiîler'le Hanbelîler'i telif eden görüşler ileri sürdüğü de olmuştur (İbn Receb, I, 33).

Eserleri. İbnü'l-Bennâ'nın 150, 200, 300, hatta 500 kadar eser yazdığı ve müellifin kendini döneminde en çok eser telif eden kimse olarak tanıttığı nakledilmekle beraber kaynaklarda çoğu risâle hâminde elliye yakın kitabının adı zikredilir; bunlardan da çok azı günümüze ulaşmıştır. 1. *el-Muknî' fi şerhi Muhtaşari'l-Hırakî*. Hanbelî mezhebinin temel kaynaklarından olan Hırakî'nin eseri üzerine yazılmış bir şerh olup Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî tarafından neşredilmiştir (I-IV, Riyad 1414/1993). 2. *et-Târîh (Müzekkire)*. İbnü'l-Bennâ'nın 461 (1068) yılında tuttuğu günlük notlardan meydana gelen yaklaşık on altı varaklık bu eseri George Makdisî İngilizce'ye tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.). 3. *Kitâbü Beyânî'l-uyûb elletî yecibü en yectenibehe'l-kurrâ' ve izâhu'l-edevât elletî büniye 'aleyhe'l-ıkrâ* (nşr. Gânim Kudûrî Hamed, MMA, XXXI/1 [Küveyt 1407/1987], s. 7-58). Bunların yanı sıra *er-Risâletü'l-muğniyye fi's-sükût ve lüzûmî'l-büyût* (nşr. Abdülâh b. Yûsuf el-Cedî', Riyad 1409/1989); *Fazlü't-tehlîl ve şevâbühü'l-cezil* (nşr. Abdülâh b. Yûsuf el-Cedî', Riyad 1409/1989); *el-Muhtâr fi' usûlî's-sünne* (nşr. Abdürrezzâk b. Abdülmuhsin el-Abbâd el-Bedr, Medine 1413); *Şerhu'l-İzâh* (Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-İzâh fi'n-naḥw* adlı eserinin şerhidir [Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. 17]) ve *er-Red 'ale'l-mütedîfa* (Şam'da Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de baş tarafından eksik bir nüshası, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de de mikrofilmi [Mektebetü'l-mahtûtât, nr. 1629] mevcuttur) İbnü'l-Bennâ'nın bugüne ulaşan eserlerindendir.

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: *Âdâbü'l-âlim ve'l-müte'allim, Aḥbârü'l-evliyâ' ve'l-ubbâd bi-Mekke, Aḥbârü'l-Kâdî Ebî Ya'lâ, Şenâ'ü Aḥmed 'ale's-Şâfi'i ve şenâ'ü's-Şâfi'i 'alâ Aḥmed, Şerhu kaşideti İbn Ebî Dâvûd fi's-sünne, Şerfû aḥâbî'l-ḥadîs, Ṭabakâtü'l-fukahâ', Aḥâbühü'l-e'immeti'l-ḥamse, Fezâ'ilü's-Şâfi'i, Fezâ'ilü Şâ'bân, el-Kâfi'l-mücedded şerhu'l-Mücerred, el-Kâmil fi'l-fıkh, Kitâbü'z-Zekât ve İḳâbü men ferâṭa fihâ, Kitâbü'l-Libâs, Muhtaşaru Ğaribi'l-ḥadîs li-Ebî 'Ubeyd, el-Meşûl ve'l-mevsûl fi kitâ-*

billâh, Menâkıbü Aḥmed, İ'tikâdü'l-İmâm Aḥmed, Nüzhetü't-ṭâlib fi tecridi'l-mezâhib, et-Tecrid fi't-tecvîd, el-Vücûh ve'n-nezâ'ir, Turuku ḥadîsi İbn 'Abbâs 'ani'n-nebiyyi "Ra'eytü Rabbî 'azze ve celle", Kitâb fi aḥbârî'l-Mesîhi'd-Deccâl.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî, *el-Muknî' fi şerhi Muhtaşari'l-Hırakî* (nşr. Abdülazîz Süleyman el-Baîmî), Riyad 1414/1993, neşredenin girişi, I, 95-145; İbn Ebû Ya'lâ, *Ṭabakâtü'l-Ḥanâbile*, II, 243-244; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam* (Atâ), XVI, 200-201; a.m.f., *Menâkıbü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel* (nşr. Abdülâh b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali M. Ömer), Kahire 1399/1979, s. 630; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebe'â*, VII, 265-269; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 112; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, I, 276-277; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1176-1177; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 380-382; a.m.f., *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), II, 822-823; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 381-383; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cennân*, III, 100; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Ṭabakâti'l-Ḥanâbile*, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 32-37; İbnü'l-Cezerî, *Ġāyetü'n-Nihāye*, I, 206; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 195-196; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 107; Burhâneddin İbn Müflih, *el-Makşadü'l-ersed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, s. 44; Süyûtî, *Buğyetü'l-u'at*, I, 495-496; Ebû'l-Yümm el-Ueymî, *el-Menhecü'l-aḥmed* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 165-167; *Keşfü'z-zunûn*, I, 212, 892; II, 1105, 2001; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 306, 307; G. Makdisî, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Bağhdâd", *BSOAS*, XVIII/1-2 (1956), s. 9-31, 239-260; XIX/1-2 (1957), s. 13-48, 281-303, 426-443; a.m.f., "İbn al-Bannâ", *El'* (İng.), III, 730-731; M. Âsaf Fikret, "İbn Bennâ", *DMBİ*, III, 138-139.

 KEMAL YILDIZ

İBNÜ'L-BENNÂ el-MERRÂKÜŞÎ (ابن البنا المرکشی)

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed
b. Osmân el-Merrâküşî
el-Ezdî el-Adedî
(ö. 721/1321)

Matematikçiliğiyle tanınan
çok yönlü âlim.

9 Zilhicce 654 (28 Aralık 1256) tarihinde Merakeş'te doğdu; ailesi Gırnata (Granada) kökenlidir. Babası yapı ustası olduğundan "İbnü'l-Bennâ" künyesiyle, matematikteki şöhretinden dolayı da "Ade-dî" nisbesiyle anılır. Merakeş'te Ebû Abdullah Muhammed b. Mübeşşir el-Merrâküşî ile Ali el-Ahdeb'den Kur'an ilimleri, Ebû İmrân Mûsâ b. Ebû Ali ez-Zenâtî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdurrahman el-Megilî ve Ebû'l-Velîd Ali b. Ebû Bekir'den fıkıh, Ebû Abdullah İbn Abdül-

melik'ten hadis ve Ebû İshak İbrâhim b. Abdüsselâm es-Sanhâcî el-Attâr'dan Arap dili ve edebiyatı okudu. İbn Kunfüz'e göre İbnü'l-Bennâ'nın süfî eğilimleri, Merakeş'teki hocaları arasında bulunan Ebû Abdullah el-Hezmîrî ile kardeşi Ebû Zeyd Abdurrahman el-Hezmîrî'den kaynaklanmaktadır; onun aritmetik eserlerinde görülen sihirli karelerle matematiksel Hurûflüğün kaynağı da Ebû Zeyd el-Hezmîrî'dir. Yine Merakeş'teki hocalarından Ebû Bekir Muhammed b. İdrîs el-Fe'r el-Kallûsî de onu özellikle rasyonel sayılar konusuna yönlendirmiştir. Daha sonra Fas'a geçerek tahsilini tamamlayan İbnü'l-Bennâ bu şehirde İbn Hacele er-Riyâzî'den matematik, tıp ve astronomi, Kadî Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şerif'ten nahiv ve matematik (özellikle geometri), Ebû Abdullah Muhammed b. Mahlûf es-Sicilmâsî'den astronomi okudu. Kaynaklar onun ayrıca Mirrîh adlı bir hekimden tıp tahsil ettiğini yazmaktadır. İbnü'l-Bennâ'nın matematik sahasındaki fikirlerinin oluşmasında ve zihniyetinin şekillenmesinde Fas'taki hocalarının etkisi büyük olmuştur. Öğrenimini bitirdikten sonra ders vermeye başlayan İbnü'l-Bennâ'nın en ünlü öğrencileri filozof Muhammed b. İbrâhim el-Abûlî, müctehid fakihlerden kabul edilen ve İbnü'l-İmâm diye şöhret bulan Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed et-Tilimsânî ile kardeşi Ebû Mûsâ İsâ, İbnü'l-Hâc el-Billîfîkî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Süleyman el-Lecâî ve İbnü'n-Neccâr et-Tilimsânî'dir. İbnü'l-Bennâ hakkındaki birçok bilginin kaynağı olan İbn Kunfüz onun defalarca Fas'a gittiğini, Merînî sultanları ile sıkı ilişkisi bulunduğu halde resmî görev almadığını ve 5 Receb 721'de (31 Temmuz 1321) ölünceye kadar Merakeş'te öğretimle uğraştığını bildirmektedir (*Ref'u'l-ḥicâb*, neşredenin girişi, s. 44). İbnü'l-Bennâ'nın Fas halkı arasında "Sîdî Bulibennâ" lakabıyla tanınmasının ve mezarının bugün dahi ziyaret edilmesinin sebebi onun dini bütün örnek bir şahsiyet ve ayrıca bir mutasavvıf olmasıdır.

Telif ve tedris üslûbu öğrencileri tarafından yaygınlaştırılan İbnü'l-Bennâ'nın eserlerine ders kitabı olarak okutuldukları için çok sayıda şerh yazılmıştır. Böylece Mağrib'de bir İbnü'l-Bennâ okulu oluşmuş ve IX. (XV.) yüzyılın sonlarına, yani bu geleneğin içerisinde yetişmiş Kalesâdî'nin eserleriyle üslûbunun yerleşip yaygınlaşmasına kadar canlılığını korumuştur. İbnü'l-Bennâ'nın üslûbundaki en belirgin özellik basitleştirme ve gereksiz

tekrarlardan kaçınma şeklinde özetlenebilir. Ancak bu usul İbn Haldûn ve bazı Mağribli matematikçiler tarafından eleştirilmiştir. Bu okulun sürekliliğine ve tesisinin kalıcılığına en büyük delil İbnü'l-Bennâ'dan sonra gelen İbn Haydûr, İbn Kunfûz, Kalesâdî, İbnü'l-Hâim ve İbnü'l-Mecdî gibi matematikçilerin onun eserlerini şerhetmesidir.

İbnü'l-Bennâ, amelî ve nazarî diye ikiye ayırdığı hesap ilmini ilke olarak nazarî ilimlerden kabul eder. Bu tasnifin Meşşâî felsefesinin etkisini taşıdığı açıktır; çünkü felsefî tasnifte bilimin konusu yanında gayesi de dikkate alınmaktadır. Matematikçiler kendi anlayışları açısından bu tasnife her zaman uymadıkları için İbnü'l-Bennâ da *Telhîşu a'mâlî'l-hisâb*'da ortaya koyduğu aritmetiği konusuna bakmadan sırf maksadı açısından amelî ilim saymıştır ve ona göre burada esas olan katma yani toplama ve çarpma ile ayırma yani çıkarma ve bölmedir. Diğer taraftan bu hesap türü muâmelâtta ve ferâizde de kullanılmaktadır (a.g.e., neşredenin girişi, s. 202). *Telhîş*'i şerhedenlerden birçoğu bu metodu benimserken İbn Haydûr, *Tuhfetü't-tullâb* adlı şerhinde buna karşı çıkmış ve Meşşâî felsefesi açısından bütün bir hesabın nazarî olduğunu söylemiştir; çünkü İbn Haydûr, İbnü'l-Bennâ'nın aksine hesap ilminde konuya bakılması gerektiğini, amacın önemli olmadığını vurgular. İbnü'l-Bennâ'nın hesap ilmine yaklaşımında göze çarpan en önemli özellik, rasyonel sayılar konusunda Doğu İslâm matematiğine göre ileri bir seviye göstermesidir. Diğer bir önemli husus da irrasyonel sayıların yaklaşık karekökünün tesbitinde kaydettiği başarıdır. Mağrib matematiğinde onun başlattığı bu çalışma öğrencileri ve şârihleri tarafından sürdürülmüş, özellikle Kalesâdî ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Sayının tarifi ve sonsuzluk kavramı gibi konularda İbnü'l-Bennâ'nın ileri sürdüğü fikirler, matematik tarihi ve felsefesi yanında genel felsefe tarihini de ilgilendirmektedir. Sayılar teorisinde ise İbnü'l-Bennâ özellikle *Ref'u'l-hicâb* adlı eserinde ortaya, daha önce Kerecî ile bazı sözlük yazarlarının örneklerini verdikleri ve Kemâleddin el-Fârisî'nin geniş bir şekilde ele alıp incelediği kombinatör analiz konusunda çalışmalar ortaya koymuş, ayrıca bu çalışmalarını salt sözel ifadeyle bırakmayıp matematik formülasyon şekline de getirmiştir. Bu formülasyon daha

sonra "Pascal üçgeni" adıyla anılacak olan "el-müsellesü'l-hisâbî"yi kullandığı görülür. Öte yandan işlemlerini yürütürken tümevarımın çeşitli yollarına başvurduğu gibi bu bağlamda sayısal dizilerle de ilgilenmiştir. İbnü'l-Bennâ'nın sayı kavramını tanımlaması *el-Makâlât fi 'ilmi'l-hisâb* gibi ilk eserlerinde, eski Mısır matematiğinden gelip Pisagor-Öklid geleneğinde son şeklini alan ve hem Doğu hem Batı İslâm dünyasında yaygınlıkla kullanılan "birliklerin bir araya gelmesinden oluşan çokluk" tanımına uygun iken daha sonra *Telhîş* ve *Ref'u'l-hicâb*'da İbn Sînâ'nın fikirlerinin de etkisiyle "birliklerin birleşmesinden oluşan şey (tekil)" haline dönüşmüştür. Ancak İbnü'l-Bennâ, sayının tarifinin mantık değil matematik açısından ele alınması gerektiğini ileri sürer. Çünkü sayı matematiğin bir aracıdır ve tabiatı da ona uygundur; dolayısıyla aslında tavsifî değil ancak tersimî, yani sözlerle nitelendirilmesi değil gözle görülebilir biçimde şekil ve çizimlerle tanıtılması mümkündür (a.g.e., neşredenin girişi, s. 207).

Klasik gelenekte bir, sayıların ilkesi sayıldığından sayı kabul edilmez; çünkü ilke ilkesi olduğu şeyle aynı kategoriye konulamaz. İbnü'l-Bennâ'ya göre ise birin işlemlerde kullanılmasının yanı sıra bütün matematik kurallarına uyması onun da diğerleri gibi sayı olduğunu gösterir (a.g.e., neşredenin girişi, s. 208). İbnü'l-Bennâ'nın bu kabulünün başka bir gerekçesi de birin tekil sayılardan olması, fakat aynı zamanda belirli bir çokluğa delâlet etmesidir. Bundan dolayı sayı ile saymayı birbirinden ayırmak zorunda kalmıştır. Bu ayırma göre sayı zihni bir tabiata sahiptir, soyuttur; temel öğesini meydana getiren birlikleri de birbirine eşittir. Sayma ise dış dünyadaki sayılabilen nesnelere gösterir; birlikleri eşit olabilir yahut olmayabilir, çünkü sayma maddeye ilişkindir. Bu açıdan sayma sonludur ve kendisine delâlet eden birlikler de sayılardır (a.g.e., neşredenin girişi, s. 223).

İbnü'l-Bennâ, zihni seviyedeki soyut sayıların sonsuzluğu ile maddî ve sonlu sahalardaki uygulamaları arasında bir ayırma gitmiştir. Çünkü onun için matematik, varlığın hakikatini araştıran belirli bir yöntem olup salt pratik bir ilim değildir. Dolayısıyla sonsuzluk kavramını da matematiğin tabiatı açısından ele alır. Meselâ *Şerhu merâsimi't-tarîka* adlı eserinde sonsuzluk kavramına varlık açısından bir anlam verir. Buna göre sonsuzluk sıfat

değil bir yargıdır ve bu açıdan zihnidir; nesnel bir gerçeklik sayılamaz. Bu sebeple İbnü'l-Bennâ'ya göre ilim varlıktan daha geniş bir kavramdır; dolayısıyla sayı zihni mânadaki sonsuzluk anlayışına göre sonsuz biçimde artar. Buna paralel olarak sayılar birler, onlar ve yüzler denilen üç mertebe ile sınırlandırılır. Her mertebeye dokuz sayı vardır ve bunun sebebi, âlemin bir cevher ve dokuz araz olmak üzere onlu bir varlık planına sahip bulunmasıdır. Bu durum sayıların "her onlukta bir" niçin devrettiğini de açıklar (a.g.e., neşredenin girişi, s. 211-212). İbnü'l-Bennâ *Ref'u'l-hicâb*'da, kavramsal ile fiziksel arasında yaptığı eşleştirmeyi daha da ileri götürerek tahlîl ve terkîp gibi matematik işlemleriyle oluş ve bozulmuş karşılaştırır ve matematikle fizik bilimini mukayese eder. Onun bu tavrı, klasik Pisagorcu-Eflâtuncu riyâziyye geleneğiyle Aristocu fizik geleneği arasında birbirine paralel giden karşılıklar bulması anlamına gelir. Böylece İbnü'l-Bennâ, bütün varlığı sayısal ve geometrik yapılarla indirgeyen gelenekle ikisini tamamen ayıran gelenek arasında uyum sağlamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, onun matematiğin amelî kullanımından hareketle ulaştığı bir sonuçtur. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Bennâ, zihni varlıkla dış dünyadaki varlık arasında ilişki kurmaya çabalamış ve görüşlerini izah ederken Sünnî tasavvuf geleneğinden de faydalanmıştır.

İbnü'l-Bennâ kesri, "parça konumunda olan iki sayı arasındaki oran" şeklinde tanımlar. Bu tarif bir bakıma Mağrib geleneğindeki kesir tarifine yöneltilmiş bir eleştiridir. Onun *Ref'u'l-hicâb*'da dil, matematik, felsefe ve amelî fıkıhtan getirdiği delillerle temellendirmeye çalıştığı düşüncesine göre kesir aslında, "birbirine izâfet yoluyla bağlı bulunan pozitif tam sayılar üzerinde işlem yapmaktır". Böylece yarım, bir ile iki arasında kurulan bir izâfet ilişkisidir; bu ilişki diğer sayılar için de geçerli olduğundan küllîdir ve bu çerçevede her sayı diğer bir sayının parçası yahut parçalarıdır. Kesri izâfetin diğer bir ismi olarak gören İbnü'l-Bennâ, sonsuzluk kavramının ortaya çıkardığı zorluklardan dolayı bu nisbetin nazarî ve tatbikî tarafı arasında ayırım yapma ihtiyacını da duymuş ve atomcu kelâmcılarla Meşşâîler arasındaki cismin sonsuz biçimde bölünüp bölünemeyeceği tartışmasını germeden cismin dış dünyada, ayrışma yoluyla değil birleşme yoluyla meydana geldiğini belirtmekle yetinmiştir.



İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin *Telhişu a'mâlî'l-hisâb* adlı eserinin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1006/1)

Eserleri. A) Matematik. 1. *Telhişu a'mâlî'l-hisâb* (*et-Telhiş fi'l-hisâb*). İslâm matematik tarihi açısından en önemli eseridir. Daha sonraki matematikçiler tarafından verilen adı, herhangi bir kitabın telhisi olmasından değil aritmetik işlemlerini ayrıntılardan arındırarak özetle vermesinden, yani hesap ilminin kısa ve özlü bir derlemesi olmasından dolayıdır. Kitap saf amelî kaygılarla telif edilmiştir ve dolayısıyla nazarî bir çerçeveye sahip değildir; çünkü medenî ortam düşünülerek kaleme alınmıştır. Bu açıdan zekât ve miras konuları dahil muâmelât hesabına ilişkin birçok meseleyi inceler. Eser, ihtiva ettiği teknik bilgiler kadar matematiğin usulüne ilişkin açıkladığı bazı ilmî ve felsefî görüşlerle ilimler tasnifi, sayının tarifi, bir ve sonsuzluk kavramlarına dair ileri sürdüğü düşüncelerden dolayı da önem kazanmıştır. Bundan dolayı en çok şerh edilen eserlerden biridir; hatta VIII. (XIV.) yüzyıl Batı İslâm matematiğinden günümüze gelen kaynakların büyük çoğunluğu ona yazılan şerhlerdir denilebilir. İbnü'l-Bennâ'nın *Ref'u'l-hicâb*'i da bu kitabın şerhi niteliğindedir. İki cüzden oluşan eserin birinci cüzü bilinenlerin hesabını konu edinir ve üç kısımdır; bunların birincisi pozitif tam sayıların, ikincisi pozitif rasyonel sayıların, üçüncüsü kareköklerin hesabını içerir. İkinci cüz bilinen-

lerden hareketle bilinmeyenlerin tesbiti hakkındadır ve ilki dört orantılı sayı ile çift yanlış hesabı, ikincisi geniş olarak cebir ve mukabeleyi konu alan iki kısımdan meydana gelir; en sona eklenen tekmiilede ise üç adet çözülmüş problem verilir. *Telhiş*'in en önemli özelliği ispatsız olmasıdır. Bunun yanında ikiye katlama, ikiye bölme ve küpkök hesabı yoktur. Dikkati çeken diğer bir nokta da içinde rakamların ve rakamlarla kesirler için kullanılan sembollerin bulunmamasıdır. Eserin, ikinci özel anlamıyla bir şerh olmasa da bizzat İbnü'l-Bennâ tarafından kaleme alınan *Ref'u'l-hicâb*'in teşkil ettiği pek çok şerhi vardır. Bunların başlıcalarını yazan müellifler şunlardır: Abdülazîz b. Ali b. Dâvûd el-Hevârî (İbnü'l-Bennâ'nın öğrencisi olduğu için şerhi şifâhî sayılabilir), İbn Haydûr, Ebû Abdullah el-Hafid (önce recez kalıbında nazma çekmiş, sonra şerhetmiştir), İbn Kunfûz, Ya'kûb b. Eyyûb, Kadî Ebû Osman el-Akbânî, Muhammed el-Habbâk el-Farazî, Ebû'l-Hasan el-Kalesâdî (biri küçük, diğeri büyük olmak üzere iki şerh yazmıştır), İbn Gâzî (önce bazı ilâvelerle nazma çekmiş, ardından şerhetmiştir), İbnü'l-Mecdî, Muhammed b. Ebû'l-Feth es-Sûfî ve İbrâhim el-Halebî (Râgıb Paşa hocası). Kitabı ihtisar edenlerin en önde geleni İbnü'l-Hâim'dir. Eseri ilk defa, Kalesâdî şerhinin küb dizileriyle ilgili kısmını yayımlayan (JA, I [1863], s. 58-62) ve 1864'te İbnü'l-Mecdî'nin şerhinden hareketle aynı konuda müstakil bir kitap yazan (*Passages relatifs à des sommations de séries de cubes*, Roma 1864) Franz Woepcke ilim âlemine tanıtmıştır. Aynı yıl Aristide Marre eseri *Le Talkhys d'Ibn al-Bannâ* adıyla Fransızca'ya tercüme etmiş (*Extrait des Atti dell'Accademia pontificia de Nuovi Lincei*, XIX, Rome 1864) ve 1865'te bu tercümeyi yine Roma'da Arapça aslıyla birlikte yayımlamıştır. Ancak tercüme edebî bir dille yapıldığından kitabın içeriği dikkat çekmemiştir. Yakın dönemde ise Muhammed Süveysî eserin Fransızca tercümesiyle birlikte tahkiki neşrini yapmış, ayrıca kitabın içeriğini İslâm matematik tarihi açısından değerlendirmiştir (Tunus 1969). **2. *Ref'u'l-hicâb 'an vüçûhi a'mâlî'l-hisâb*.** Önsözünde İbnü'l-Bennâ amelî sayı sanatının mâlum ve meçhul kısımlarını *Telhiş*'te ele aldığı, bunları açıklamak ve temellendirmek, dayandıkları ilkeleri göstermek için de bu eseri yazdığını belirtir. 701 (1302) yılında tamamlanan kitap aslında *Telhiş*'in tam bir şerhi değildir; çünkü müellif bazı konulara hiç değinmemiş, yeni eklemeler

yapmış, çeşitli yerlerde takdim ve tehir yoluna gitmiştir. Ayrıca daha önce saf matematik çerçevesinde ortaya koyduğu meseleleri burada felsefî açıdan değerlendirmiş, böylece benimsediği felsefî ve kelâmî yönelimi açıklama fırsatını elde etmiştir. *Ref'u'l-hicâb*'in bilinen tek şerhi *Telhiş*'e de şerh yazmış olan İbn Haydûr'a aittir. Eser Muhammed Ebellâğ tarafından yayımlanmış, ayrıca bu çalışmada muhtevâsi matematik ve felsefî açılardan tahlil edilip *Telhiş*'inki ile karşılaştırılmıştır (Rabat 1994). **3. *el-Mağâlât fi 'ilmi'l-hisâb*.** Kaynaklarda başta *Risâle fi 'ilmi'l-hisâb* olmak üzere değişik isimlerle geçer. Hesâb-ı Hindî'nin Mağrib matematiğinde aldığı şekli temsil etmesi bakımından önemlidir. Dört makaleden oluşmuş, bunların birincisinde sayının tanımı ve adları, Hint rakamları, ondalık sistem, dört işlem vb., ikincisinde pozitif rasyonel sayıların hesabı, üçüncüsünde pozitif rasyonel sayıların tam karekökü, irrasyonel sayıların yaklaşık karekökü, rasyonel sayıların kök hesabı, köklerde dört aritmetik işlem vb., dördüncüsünde ise dört orantılı sayı ve muâmelât hesabı vb. ele alınmıştır. Hesâb-ı Hindî üzerine olduğu halde işlemleri Hint rakamlarıyla vermeyip kelimelerle açıklaması dikkat çekicidir ve bu hususun hesâb-ı Hindî ile hesâb-ı hevâî arasında ayırım yapmayan Endülüs-Mağrib geleneğiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Eser Ahmed Selim Saîdân tarafından yayımlanmıştır (Amman 1984). **4. *Kitâbü'l-Uşûl ve'l-muqâdeme fi'l-cebr ve'l-muqâbele*.** İbnü'l-Bennâ'nın bu eseri, Ebû'l-Kâsım el-Kureşî'nin Ebû Kâmil el-Misrî'nin cebir kitabına yaptığı şerhten faydalanarak yazdığı, hatta onu ihtisar ettiği söyleniyorsa da kitap aslında Ebû Kâmil'in cebrinin, dolayısıyla klasik cebrin Mağrib cebri açısından yeniden -ve bildiği kadarıyla son olarak- ele alınışdır. İki cüzden oluşan eserin ilk cüzünün birinci kısmında temel aritmetik işlemleri (dört işlem), ikinci kısmında bilinmeyen nicelikler (meçhûlât) arasındaki çarpma, bölme ve kök alma işlemleri, üçüncü kısmında ise temel denklemler ve çözümleri incelenir. İkinci cüz ise iki kısımdır ve bunların birincisinde rasyonel, ikincisinde irrasyonel çözüm veren cebir problemleri üzerinde durulmuştur. Eser, *Kitâbü'l-Cebr ve'l-muqâbele* adıyla Ahmed Selim Saîdân tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1986, II, 498-585, *Târîhu 'ilmi'l-cebr fi'l-âlemi'l-Arabî* içinde). **5. *Muhtâşar fi'l-eşkâli'l-misâhiyye*.** Başlangıç seviyesindekiler için hazırlan-

miş, önce geometrik şekillerin tariflerini veren, sonra da bunlar üzerinde yapılması mümkün sayısal işlemleri gösteren bir çalışma olup Muhammed Süveysî ("el-Eş-kâlû'l-misâhiyye li-Ebi'l-'Abbâs Aḥmed İbnü'l-Bennâ", *Mecelletü Ma'hedi'l-maḥ-tûṭâti'l-'Arabiyye*, XXVIII/2 [Küveyt 1984], s. 491-520) ve Muhammed el-Arabî el-Hattâbî ("Risâletân fi 'ilmi'l-misâḥa li'bn Raḳkâm ve İbnü'l-Bennâ", *Mecelletü Da'veti'l-Haḳ*, sy. 256 [Rabat 1986], s. 39-47) tarafından yayımlanmıştır. İbnü'l-Bennâ'nın ayrıca kaynaklarda zikredilen birçok matematik eseri vardır ve bunların en önemlileri şunlardır: *Kitâb fi zevâti'l-esmâ' ve'l-munfaşilât*, *Kitâbü'l-Fuşûl fi'l-ferâ'iz*, *Muḳaddime 'alâ Öklîdis*, *el-Ḳavânîn fi'l-'aded*, *el-İktidâb fi'l-'amel bi'r-Rûmî fi'l-'hisâb*, *Tenbîhü'l-elbâb 'alâ mesâ'ili'l-'hisâb*, *et-Temhîd ve't-teysîr fi kavâ'id-i't-teksîr* dir.

B) Astronomi. 1. *Minhâcüt-tâlib li-tâ'dili'l-kevâkib*. Müellifin mukaddimede Ebü'l-Abbâs et-Tûnisî yöntemine göre kaleme aldığını belirttiği bir zîc olup Juan Vernet tarafından zeylindeki almış cetvel hariç olmak üzere İspanyolca'ya çevrilmiştir (*Contribución al estudio de la labor astronómica de Ibn Al-Bannâ*, Tetuán 1952). Eserin bir de İbn Kunfüz'ün yaptığı şerhi bulunmaktadır. 2. *Kitâbü'l-Envâ'*. Endülüs'ün geleneksel zirâi takvimiyle çevre şartlarını inceler ve bunlara tesir eden astronomik-meteorolojik sebepleri açıklar. H. P. J. Renaud tarafından *Le calendrier d'Ibn Bannâ de Marrakech* adıyla yayımlanmıştır (Paris 1948). 3. *Kitâbü'l-Menâḥ*. Takvimle ilgili bu eserin en önemli özelliği "menâḥ" kelimesini ilk defa takvim anlamında kullanılmasıdır. Daha sonra bu kelime Avrupa dillerine "almanak" şeklinde geçmiştir (Sarton, II/2, s. 999). 4. *el-Yesâre fi ta'dili'l-kevâkibi's-seyyâre* (*el-Yesâre fi takvimi'l-kevâkibi's-seyyâre*). Bizzat İbnü'l-Bennâ tarafından ihtisar edilmiştir. Kitabı adı bilinmeyen bir müellif *Teshîlü'l-'İbâre fi tekmîli mâ naḳaşa mine'l-Yesâre*, Ahmed b. Hamîde el-Matrafi de *el-Maḳşadü'l-esnâ fi halli muḳaffeli Yesâreti İbni'l-Bennâ* adıyla (yazma nüshaları için bk. Abdülvehhâb b. Mansûr, s. 266) şerhetmiştir. 5. *Ḳânûn fi ma'rifeti'l-evḳât bi'l-'hisâb*. Küçük bir eser olup Muhammed el-Arabî el-Hattâbî tarafından *İlmü'l-mevâkîit: Uşûlühü ve menâhicühü* adlı çalışması içinde yayımlanmıştır (Muhammediye 1407/1986, s. 86-99). 6. *Risâle 'ale's-Şafihati'z-Zerkâliyyeti'l-Câmî'a* (*eş-Şafihatü's-sekkâ-*

ziyye). Ünlü astronom İbnü'z-Zerkâle'nin *eş-Şafihâ* adlı usturlap cinsi alet hakkında yazmış olduğu eserin yirmi üç bablık muhtasarıdır. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî tarafından *Mecelletü Da'veti'l-Haḳ*'ta tahkik edilmiş (sy. 241 [Rabat 1985], s. 20-25; sy. 242 [Rabat 1985], s. 19-24), sonra yine *İlmü'l-mevâkîit* içerisinde yayımlanmıştır (s. 136-174).

C) Dinî İlimler. 1. *'Uvnânü'd-delîl min mersûmi ḥattî't-Tenzîl*. Hz. Osman muhafının yazımında esas alınan hat üzerinedir. Bu eserde İbnü'l-Bennâ, felsefe birikimini de kullanarak Kur'an yazısının ontolojisini yapmaya çalışmıştır. Ona göre imam mushafta anlamın tezahür ettiği yazı (resm), o sırada meydana gelen bir uzlaşma ve tesadüf ürünü değildir; burada anlamın yazıda belirgen varlığı söz konusudur. Yine görme ve işitme duyularımızla yazının görülebilir, lafzın işitilebilir olması arasında tesadüfe dayanmayan bir alâka vardır ve bu tür bir alâka harflerin ve varlıkların durumları arasında da düşünülmemelidir. Zerkeşî, bu eserin büyük bir kısmını bazı farklılıklarla *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*'ına almış, kendi düşünceleriyle İbnü'l-Bennâ'ninkileri kaynaştırmıştır. Aynı şeyi Süyûtî'nin de *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*'da tekrarladığı görülür. Hind Şelebî kitabın tahkikli neşirini yapmıştır (Beyrut 1990). 2. *Tefsîrül-ism min besmele*. Muhammed b. Abdülazîz ed-Debbâğ tarafından *Mecelletü Da'veti'l-Haḳ* dergisinde yayımlanmıştır (sy. 262 [Rabat 1407/1987]). Müellifin kaynaklarda zikredilen dinî ilimler sahasındaki diğer eserleri de şunlardır: *İhtisarü'l-Keşşâf li-Zemahşerî*, *Hâşiye 'alâ Kitâbi'l-Keşşâf li-Zemahşerî*, *Kitâb Tesmiyeti'l-hurûf ve ḥâşşiyeti vücûdihâ fi evâ'ili's-süver*, *Tefsîru sûreti'l-Kevşer*, *Tefsîru sûreti'l-'Aşr*, *Risâle fi'l-farḳ beyne'l-havâriki's-selâse el-mu'cize ve'l-kerâme ve's-sihr*, *Muḥtaşarü'l-İhyâ' li'l-Gazzâlî*, *el-İktidâb ve't-tebyîn fi 'ilmi usûli'd-dîn*.

D) Dil, Edebiyat ve Felsefe. 1. *er-Ravzû'l-merî' fi şinâ'ati'l-bedî'*. Bedî', beyân ve belâgata dair sanatlarla ilim arasındaki ilişki üzerinde duran eser, Aristo mantığının tesirinde gelişen Mağrib belâgat geleneğinin bir devamı niteliğinde olup kaynakları arasında mantıkçı, usûl-i fikhî, kelâmcı ve dilciler bulunmaktadır; Ridvân b. Şakrûn tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Dârülbeyzâ 1985). 2. *Merâsimü't-ṭarîḳa fi fehmi'l-haḳîka min halli'l-halîka*. Müellif tarafından *Şerḥu Merâsimi't-ṭarîḳa* (Rabat, el-Hizânetü'l-

âmme, nr. 2378D) adıyla şerhedilen eser, İslâm felsefe geleneğinde nefis ve bilgi teorisine ilişkin temel kavramları ele almaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1702/4, vr. 89^b-93^b; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1601, vr. 1^a-11^b). İbnü'l-Bennâ'nın bunlardan başka kaynaklarda *Külliyât fi'l-'Arabiyye*, *Maḳâle fi 'uyûbi's-şî'r*, *Ḳânûn fi'l-farḳ beyne'l-ḥikme ve's-şî'r*, *el-Ḳânûnü'l-küllî fi'l-mantîḳ*, *Risâle fi'l-cedel*, *Tenbîhü'l-fehûm 'alâ medâriki'l-'ulûm* gibi eserlerinin de adları geçmektedir. Ayrıca kaynaklarda anılmayan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki (AY, nr. 132) *Taşrîfi ḥâleyi'l-vasa'at* adlı bir risâle de ona nisbet edilmektedir. Muhammed Süveysî'nin İbnü'l-Bennâ'nın adıyla yayımladığı *Risâle fi'l-'adâdi't-tâm ve'z-zâ'id ve'n-nâḳış ve'l-'adâdi'l-müteḥâbbe*'nin ise (*Havliyyâtü'l-Câmî'ati't-Tûnisîyye*, sy. 13 [1976]) *Telhîş*'in şarihlerinden biri tarafından esere sonradan eklenen bir bölüm olduğu gösterilmiştir (*Ref'u'l-ḥicâb*, neşredeninin girişi, s. 27-28). Sâlih Zeki'ye göre söz konusu risâle Kalesâdi'ye aittir ve onu büyük şerhine hâtîme olarak yazmıştır (*Âsar-ı Bâkiye*, II, 275).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, *Ref'u'l-ḥicâb 'an vücûhi a'mâli'l-'hisâb* (nşr. Muhammed Ebellâğ), Rabat 1994, neşredeninin girişi, s. 7-193, 207, 208, 211-212, 218, 223; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, III, 1128; İbn Hacer, *el-Dürerü'l-kâmine*, I, 278-279; İbnü'l-Kâdi, *Cezvetü'l-iktibâs*, I, 148-152; a.mlf., *Dürretü'l-ḥicâl*, I, 14; Ahmed Bâbâ et-Tinbûktî, *Neytül-ibtihâc*, Kahire 1351, s. 65-67; Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Kahire 1939-42, II, 352; III, 23; a.mlf., *Nefḥü't-ṭîb*, II, 215; III, 310; V, 248-249, 267; *Keşfü'z-zunûn*, I, 113, 472; II, 949, 1174, 1411; Suter, *Die Mathematiker*, s. 162-164; Sâlih Zeki, *Âsar-ı Bâkiye*, İstanbul 1913, II, 274-276; Brockelmann, *GAL*, II, 255; *Suppl.*, II, 363-364; *İzâhu'l-meknûn*, I, 161, 167, 323, 578, 608; II, 331, 359; Sarton, *Introduction*, II/2, s. 998-1000; Abdülvehhâb b. Mansûr, *A'lâmü'l-Mağribi'l-'Arabî*, Rabat 1986, IV, 261-269; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 237-239; Ramazan Şeşen, *Muḥtarât mine'l-maḥtûṭâti'l-'Arabiyyeti'n-nâdire fi mektebâti Tûrkiyâ*, İstanbul 1997, s. 24-25; Muhammed el-Fâsî, "İbnü'l-Bennâ el-'Adedî el-Merrâküşî", *Şaḥîfetü Ma'hedi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye fi Madrid*, VI/1-2, Madrid 1378/1958, s. 1-9; a.mlf., "İbnü'l-Bennâ el-'Adedî el-Merrâküşî", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islâmicos*, VI/1-2, Madrid 1958, s. 1-9; Ridvân b. Şakrûn, "Bâbü't-teşbîh min Kitâbi'r-Ravzi'l-merî' fi şinâ'ati'l-bedî' li'bnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *el-Menâhil*, XII/32, Rabat 1406/1985, s. 185-205; a.mlf., "Mü'elleftü İbni'l-Bennâ ve ṭarîkatühü fi'l-kitâbe", a.e., XI/33, Rabat 1406/1985, s. 207-229; a.mlf., "ed-Delâle, el-belâğ, el-feşâḥa, faşl min Kitâbi'r-Ravzi'l-merî' fi şinâ'ati'l-bedî' li'bnü'l-Bennâ el-Merrâküşî el-

'Adedi', *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye*, sy. 8, Dârülbeyzâ 1406/1986, s. 161-169; Abdullah Kennûn, "İbnü'l-Bennâ el-'Adedi", *el-Baḥşü'l-ilmî*, sy. 11-12, Rabat 1967, s. 89-105; J. Vernet, "İbn al-Bannâ al-Marrâküşî", *DSB*, I, 437-438; H. Suter – M. Ben Cheneb, "İbnülbennâ", *IA*, V/2, s. 846-847; a.mlf., "İbn al-Bannâ al-Marrâküşî", *El²* (İng.), III, 731; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, "İbnü'l-Bennâ", *Ma'lemetü'l-Mağrib*, Rabat 1992, V, 1470-1472.



İHSAN FAZLIOĞLU

İBNÜ'L-BEVVÂB

(ابن البواب)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Âli b. Hilâl
el-Kâtib el-Bağdâdî
(ö. 413/1022)

Aklâm-ı sittenin teşekkülünde
İbn Mukle'den sonra
en büyük rolü oynayan hattat.

IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası, Büveyhîler'in Bağdat'taki hâkimiyeti sırasında saray kapıcısı olduğundan İbnü'l-Bevvâb ve İbnü's-Sitrî künyeleriyle anılır. Hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçiren İbnü'l-Bevvâb dinî ilimleri İbn Sem'un'dan, kıraat ilmini Ubeydullah el-Merzûbânî'den, edebî ilimleri Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî'den öğrendi. Hat sanatını Muhammed b. Esed ve Muhammed b. Simsimânî'den (Simsimî) meşketti. Bağdat'ta Mansûr Camii'nde bir müddet vâizlik, ayrıca ressamlık, nakkaşlık, ciltçilik, müzehhiplik ve hattatlık yaparak geçimini sağlayan İbnü'l-Bevvâb Bağdat'ta vefat etti. Bâbü'lharb Kabristanı'nda Ahmed b. Hanbel'in türbesi yanına defnedildi. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 423 (1032) olarak kaydedilmektedir.

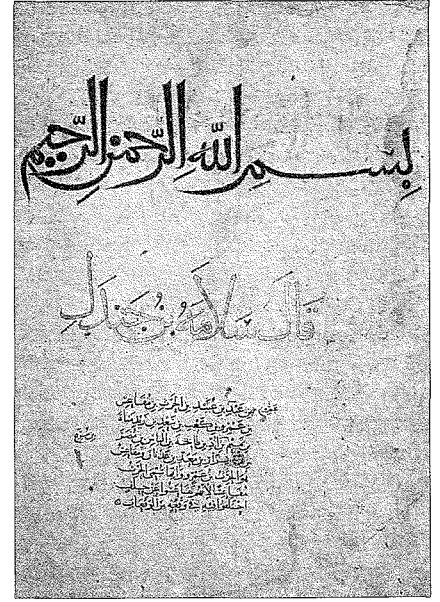
İbnü'l-Bevvâb, Büveyhî vezirlerinden Fahrülmülk Ebü Gâlib Muhammed b. Halef'in yakın dostuydu. Muhammed b. Halef Irak valisi olunca nedimleri arasına girdi ve onun aracılığıyla Bahâüddeve'nin Şîraz'daki kütüphanesine müdür tayin edildi. Burada çalışırken bulunduğu, İbn Mukle tarafından yazılmış mushafın ek-sik cüzünü orijinalinden ayırt edilemeyecek şekilde yazıp tamamladıktan sonra cildini de yaptı. Bu başarısı karşılığında kendisine 100 dinar verildiği, ancak onun kütüphanede bulunan eski Semerkant ve Çin kâğıtlarından Çin'de yapılanları almayı tercih ettiği rivayet edilmektedir.

Hat sanatının en büyük üstatlardan biri olan İbnü'l-Bevvâb'ın almış dört mushaf yazdığı kaydedilmektedir. Bunlardan zamanımıza ulaşan ve ona aidiyeti kesin

olan en güzel mushaf Dublin'de Chester Beatty Library'de bulunmaktadır (nr. 1431). 391'de (1001) Bağdat'ta istinsah edilen bu mushaf, 17,7 × 13,7 cm. ebadında ve 286 varaktan ibaret olup her sayfada on beş satır vardır. Süreler rey-hânî, sûre başları tevkî hatla yazılmıştır. Âyet sonları mavi renkli üç nokta ile belirtilmiş, her beş âyette bir, beş rakamının ebced karşılığı olan "he" harfini temsil eden damla şekli konmuştur. Her on âyeti gösteren aşır işareti sürelerin içinde ve kenarda iki madalyon şeklindedir. Ferâğ kaydında müzehhibi belirtilmemiş olmakla beraber İbnü'l-Bevvâb'ın aynı zamanda müzehhip olması, bu mushafın onun tarafından tezhip edilmiş olduğu ihtimalini arttırmaktadır. David Storm Rice, rey-hânî yazıdaki gelişmeyi belgelemesi yanında devrinin mushaf yazma usullerini, terkip ve tezhibini göstermesi bakımından da önemli bir örnek olan bu mushaf üzerinde yaptığı çalışmaları bir kitap halinde yayımlayarak mushafın sanat dünyasında tanınmasını sağlamıştır (bk. bibl.).

İbnü'l-Bevvâb'ın hattıyla günümüze ulaşan diğer bir eser Câhiliye devri şairlerinden Selâme b. Cendel'in divanıdır (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 125). 42 × 31 cm. ebadında, âharlı otuz dört varaktan ibaret olan bu divanın ketebe sayfasında İbnü'l-Bevvâb'ın imzası vardır. Ketebe sayfası dört satır rey-hânîden sonra bir satır sülüs, tekrar beş satır rey-hânînin altında iki satır tevkî hatla ve altınla yazılmış olup harflerin etrafı siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Ketebe kaydından Ramazan 408'de (Şubat 1018) Bağdat'ta yazıldığı anlaşılan divanın cildi ve tezhibi de muhtemelen aynı tarihlerde yapılmıştır. Baş tarafında Yavuz Sultan Selim'in mührünün bulunması yazmanın Yavuz'un özel kütüphanesine ait bir nüsha olduğunu göstermektedir.

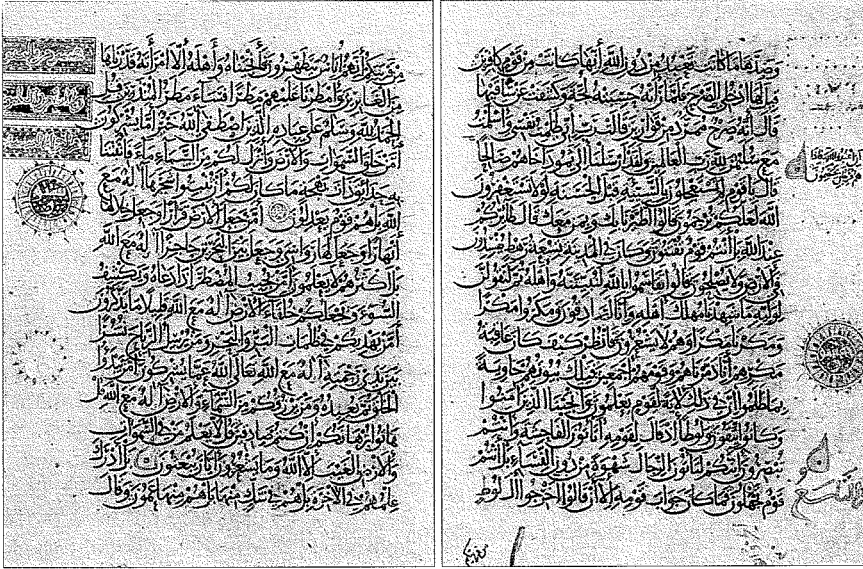
Selâme b. Cendel divanın İbnü'l-Bevvâb hattıyla yukarıdaki nüshayla aynı tarihte yazılmış diğer bir nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde yıpranmış ebru ciltli bir mecmuanın (nr. 2015) sonunda bulunmaktadır. Baş tarafı eksik olan divan 28,5 × 38 cm. ebadında olup otuz beş varaktır. Nohudî, kalın âharlı kâğıda yazılmış, metnin etrafı altınla cetvel-lenmiştir. Varak 1'b'de Sultan Mahmud'un vakıf kaydı ve mührü vardır. "Evd'e-ş-şebâbü hamden zü't-teâcibi" mısra ile başlayan bu nüshanın her sayfası, uzun tutulan muhakkak-sülüs satırdan sonra üç satır rey-hânî, bir satır muhakkak, altı sa-



İbnü'l-Bevvâb'ın muhakkak ve rey-hânî hatla yazdığı Selâme b. Cendel divanından bir sayfa (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 125, vr. 2^b)

tır rey-hânî hatlarla yazılmıştır. Koltuklarda yuvarlak veya damla şeklinde münhanî motifleri, içi yuvarlak bir rozet içinde ise altın zeminde tahrirli nebâtî motifler yer alır. Muhakkak hatla yazılmış satırların bitiminde mısralar mâil olarak ve sürh mürekkeple yazılmıştır. Ketebe sayfası dört satır rey-hânî, bir satır sülüs, beş satır rey-hânî ile yazılmış olup satır araları tezhiplidir. İki satırlık ketebe altınla ve tevkî hatla yazılmış, harflerin etrafı siyah mürekkeple tahrirlenmiştir. Tezhibinin devrine ait olduğu tahmin edilen mecmuanın başında *Kitâbü Büzûğî'l-hilâl fi'l-ḥişâli'l-mûcibe li'z-zılâl* adlı bir eser bulunmaktadır. Krem rengi kalın âharlı kâğıda nesih hatla Eşref b. Nasr Kayıtbay'ın özel kütüphanesi için istinsah edilmiş olan bu eser bazı müellifler tarafından İbnü'l-Bevvâb'a atfedilmişse de eser Süyûtî'ye aittir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 242). Yazının üslûbu da İbnü'l-Bevvâb'ın hattına benzemektedir. Mecmua içinde yer alan *Kelimâtü Emîri'l-Mü'minîn 'Alî* adlı diğer eser, Yâkût el-Müsta'simî'nin hattından naklen Hattat Yûsuf Şah el-He-revî tarafından yazılmıştır.

Selâme b. Cendel'in divanının her iki nüshası da hat üslûbu, sayfaların tertibi ve tezhibi bakımından birbirine benzemektedir. İbnü'l-Bevvâb'ın istinsah ettiği bu divanlarla Chester Beatty Library'-



İbnü'l-Bewvâb'ın reyhânî hatla yazdığı Kur'an-ı Kerim'den iki sayfa (Chester Beatty Library, MS, nr. 1431)

de bulunan mushaf, aklâm-ı sittenin bilhassa muhakkak ve reyhânî türlerindeki gelişmeyi gösteren en güvenilir örneklerdir. İbnü'l-Bewvâb mektebinde muhakkak ile reyhânînin harf ve bağlantıları yanında kelimeler de satır düzeninde klasik nisbet ve âhengini bulmuştur. Ancak bu yazılar asıl tekâmülünü Yâkût ekolünde tamamlamıştır. Sülûs ve nesih ise Osmanlı mektebinde gelişmiş, en güzel örnekleri bu dönemde yazılmıştır.

İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 2014) İbnü'l-Bewvâb'ın imzasını taşıyan *Risâletü Ebi 'Osman 'Amri' bni Bahr el-Câhiz fi medhi'l-kütübi ve'l-ḥub 'alâ Câmi' 'ijhâ* adlı bir risâle bulunmaktadır. 17 x 25 cm. ebadında yirmi altı varaktan ibaret olan risâle açık samanî ve kirli yeşil âharlı kalınca kâğıda sülûs hattıyla, sūrh mürekkeple yazılmıştır. Miklebli ve ebru ciltlidir. İçinde (vr. 26^b) İbnü'l-Bewvâb'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'dan alınan hal tercümesinin yer aldığı bu risâle büyük bir ihtimalle başka bir hattat tarafından yazılmıştır. Ketebedeki imza ise taklittir. İbnü'l-Bewvâb'ın istinsah ettiği diğer bir risâle Münih Staatsbibliothek'te (nr. 791) bulunmaktadır. *Kitâbü'l-Belâga* adlı kırk altı varaklık bu risâle Ramazan Abdüttevâb tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1965).

İbnü'l-Bewvâb, İbn Mukle'den sonra ikinci büyük hat üstadı olarak kabul edilir. İbn Mukle, mevzun hatlar arasında ka-

rakter ve özellikleri birbirine yakın olanları telif ederek sınıflandırmış ve harflerin daire esasına göre geometrik nisbetleriyle kaidelerini ortaya koymuş, böylece mensûb hatların (aklâm-ı sitte) belirmesinde ilk önemli islahatı yapmıştır. İbnü'l-Bewvâb ise onun aklâm-ı sittede tesbit ettiği bu estetik kuralları daha ince geometrik nisbetlere bağlayarak üslûbunu güzelleştirmiştir. Benzer üslûpların ortak özelliklerini belirleyip sınıflandırarak kalemilerin sayısını sekize indirmiş, böylece aklâm-ı sittenin teşekkülünde büyük bir yenilik yapmıştır. Hat sanatı alanında ortaya koyduğu güzel örnekler daha sonra yetişen hattatları etkilemiş, yazı üslûbu İslâm dünyasında üç asra yakın hâkim olmuştur.

Şiirle de ilgilenen İbnü'l-Bewvâb'ın bu alanda günümüze ulaşan önemli bir eseri de hat sanatına dair yirmi sekiz beyitlik "Kasîde-i Râiyye"sidir. İbn Haldûn'un *Muḳaddime*'sinde yirmi iki beytini zikrettiği bu kasidenin pek çok şerhi yapılmıştır. Kaside, Süheyl Ünver'in İbnü'l-Bewvâb'la ilgili eserinin Arapça tercümesine (bk. bibl.) mütercim tarafından eklenmiş, daha sonra Muhammed b. Hasan et-Tîbî'nin *Câmi'ü meḥâsini kitâbeti'l-küttâb 'alâ tariḳati İbni'l-Bewvâb*'i içinde yayımlanmış (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1962), İbnü'l-Vahîd ve İbnü'l-Basîs'in şerhleriyle birlikte Hilâl Nâcî tarafından da neşredilmiştir (bk. bibl.).

İbnü'l-Bewvâb'ın yazı üslûbu Yâkût el-Müsta'simî'ye kadar hattatlara örnek olmuş, bu üslûbu takip edenler ona yaklaşılabildikleri nisbette büyük sanatkâr sayılmıştır. Bunlardan İbnü'l-Hâzin künyesiyle bilinen Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî (ö. 518/1124) daha çok rikâ' ve tevki' yazılarını geliştirmiştir. Şühde el-Kâtibe lakabıyla tanınan hadîsci Zeyneb bint Ahmed b. Ebü'l-Ferec el-İberî el-Bağdâdî, Emînüddin Yâkût el-Mevsilî el-Melikî, öğrencisi Veliyyüddin b. Zengî el-Acemî, mûsikîşinas Safiyyüddin Abdülmü'min el-Urmevî, İbnü'l-Bewvâb mektebini temsil eden ve devam ettiren büyük sanatkârlar arasında zikredilmektedir. Yetiştirdiği öğrencilerden yalnız Muhammed b. Mansûr b. Abdülmelik'in adı tesbit edilebilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müberraed, *el-Belâga* (nşr. Ramazan Abdüttevâb), Kahire 1965, s. 55; Ebüverdi, *el-Müstedrek fi'l-muhtelif ve'l-mü'telif* (İbnü's-Sâbûnî, *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl* içinde, nşr. Mustafa Cevâd), Beyrut 1406/1986, s. 459-461; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 10; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XV, 120-134; İbnü's-Sâbûnî, *Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl* (nşr. Mustafa Cevâd), Beyrut 1406/1986, s. 240; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 342-344; V, 117; VI, 119, 121; VII, 322; İbnü'l-Vahîd, *Râ'iyyetü İbni'l-Bewvâb* (nşr. Hilâl Nâcî), Tunus 1967; İbnü's-Sâiğ, *Tuḥfetü üli'l-elbâb fi şinâ'ati'l-ḥat ve'l-kitâb* (nşr. Hilâl Nâcî), Tunus 1967, s. 50-53; İbn Haldûn, *Muḳaddime-i İbn Haldûn* (trc. Pîrizâde Mehmed Sâhib Efendi), İstanbul 1275/1858, II, 338; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, III, 12; Kâdî Ahmed, *Gülistân-ı Hüner* (nşr. Ahmed Süheylî Hânsârî), Tahran 1352, s. 18; Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, s. 17, 23; *Gülzâr-ı Savâb*, s. 43; Keşfü'z-zunûn, I, 242; Suyûcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 82; Müstakimzâde, *Tuḥfe*, s. 331; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 44; Habîbullah Fezâilî, *Ta'lim-i Ḥat*, Tahran 1366, s. 72; D. S. Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library*, Dublin 1955; A. Süheyl Ünver, *Hattat Ali Bin Hilâl: Hayatı ve Yazıları*, İstanbul 1958; a.e.: *el-Ḥaḫḫâtü'l-Bağdâdî: 'Alî b. Hilâl el-meşhûr bi'bni'l-Bewvâb* (trc. M. Behcet el-Eserî - Azîz Sâmi), Bağdad 1377/1958; A. J. Arberry, *The Koran Illuminated*, Dublin 1967; Martin Lings, *The Qur'anic Art of Calligraphy and Illumination*, London 1976, s. 54, 55, 99, 115; David James, *Qur'ans and Bindings from the Chester Beatty Library* (ed. Leonard Harrow), London 1980, s. 32-34; "Risâle fi'l-kitâbeti'l-mensûbe", *MMMA* (Kahire), I (1955), s. 123; "Şerhu'l-Manzûmeti'l-müsteḫḫâbe fi 'ilmi'l-kitâbe" (nşr. Hilâl Nâcî), *el-Mevrid*, XV/4 (Bağdad 1407/1986), s. 259-270; Cl. Huart, "İbnü'l-Bewvâb", *IA*, V/2, s. 847; J. Sourdel-Thomine, "Ibn al-Bawwab", *EP* (İng.), III, 736-737.



MUHİTTİN SERİN

İBNÜ'L-BİTRİK

(bk. SAİD b. BİTRİK).

İBNÜ'İ-BİRZÂLÎ

(bk. BİRZÂLÎ).

İBNÜ'İ-BULKİNÎ

(bk. BULKİNÎ, Abdurrahman b. Ömer).

İBNÜ'İ-BURHÂN

(ابن البرهان)

Ebû Hâşim Şihâbüddin Ahmed
b. Muhammed b. İsmâil el-Mısrî
(ö. 808/1405)

Fıkıh âlimi.

Rebîülevvel 754'te (Nisan 1353) eski Kahire ile (Mısır) Kahire arasındaki bir mahallede doğdu ve Kahire'de büyüdü. İbnü'l-Burhân lakabını, babasının mahkemede üstlendiği bir nevi noterlik görevi (adl) sebebiyle almış olması muhtemeldir. Şâfiî mezhebine göre fıkıh tahsilî yaparken bir yandan da hadis meclislerine devam etti ve hadis ilmine karşı özel bir ilgi duydu. Bu sırada Zâhirî mezhebine mensup Saîd es-Suhûlî adlı bir kişiyle arkadaş oldu, onun etkisinde kalarak İbn Hazm'ın eserlerini okudu ve Zâhirî mezhebine meylecti. Bir müddet sonra da eserlerini okumaya başladığı İbn Teymiyye'nin görüşlerinden etkilendi. Zâhirî temayülü sebebiyle halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini savunduğundan el-Melikü'z-Zâhir Berkuk, Mısır'da Çerkez Memlûkleri'nin hâkimiyetini sağlayıp idareyi ele geçirdiği zaman (784/1382) ona karşı tavrı aldı. 785 (1383) yılında Şam ve Irak'ı dolaşan İbnü'l-Burhân insanları Allah'ın kitabına, resulünün sünnetine sarılmaya çağırırdı ve idarenin Kureyş kabilesine mensup bir kimsede bulunması gerektiği düşüncesini ısrarla yaymaya çalıştı. Bu amaçla Halep'e kadar gitti. Ardından tekrar Şam'a döndü ve çabaları sonunda çok sayıda insanın kendi düşüncesini kabul etmesini sağladı. Özellikle Horasan civarından gelen birçok kişi onun etrafında toplandı. Bunda o dönemde haksızlık, rüşvet ve yolsuzlukların toplumda bir hayli yaygınlaşmış olmasının da rolü vardır. Şam'da Ahmed ez-Zâhirî olarak tanınan İbnü'l-Burhân, buradaki yöneticilerle arası açılınca çok geçmeden faaliyetleri el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'a ulaştırıldı. Berkuk onu yakalayıp Kahire'ye getirterek iddialarını bizzat kendisinden diledi. İbnü'l-Burhân, Berkuk'un huzurunda

Kureyş kabilesine mensup olmayan bir kişinin ve dolayısıyla kendisinin idareciliğinin câiz sayılmadığını belirtti ve ayrıca meşrû olmayan bazı uygulamalarından söz ederek onu eleştirdi. Bunun üzerine Berkuk, İbnü'l-Burhân'a dayak attırdı ve onu hapis cezasına çarptırdı (788/1386). Birkaç yıl hapis yattıktan sonra 791'de (1389) hapisten çıktı; 26 Cemâziyelevvel 808 (19 Kasım 1405) tarihinde vefat edinceye kadar Kahire'de yalnızlık ve yoksulluk içinde yaşadı.

Tabakat müellifleri ve özellikle biyografisine geniş yer veren dostu Takıyyüddin el-Makrîzî İbnü'l-Burhân'ı şahsiyetli, hoşsohbet, zühd ve takvâ sahibi, doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen, savunduğu görüşlere taassup derecesinde bağlı bir âlim olarak tanıtır. Çağdaşı İbn Hacer ise onun yöneticilikte gözü olduğunu fakat buna imkân bulmadığını, Sehâvî de Berkuk'a ve diğer yöneticilere karşı tavrı almasında bu arzusunun etkisinin bulunduğunu söylerse de faaliyetleri ve yaşadığı hayat tarzı bu konuda şahsî arzusunun çok fikirlerinin etkili olduğunu göstermektedir. Mezheplerin delillerine vâkîf, hâfızası kuvvetli ve geniş tarih bilgisine sahip bir âlim olan İbnü'l-Burhân, özellikle Zâhirîler'in diğer mezheplere muhalefet ettiği konuları iyi bilir ve bu mezhebi onlara karşı savunurdu. Şam, Bağdat ve Halep'te bulunduğu sırada bazı âlimlerden hadis dinlemekle birlikte hadis rivayetiyle meşgul olmamıştır. Kaynaklarda, İbnü'l-Burhân'ın hapiste iken ezberinden *Mes'elelü ref'î'l-yedeyn fi's-sûcûd*, *Vağ'u'l-yümnâ 'ale'l-yüsrâ fi's-salât ve Risâle fi'l-imâme* adlı eserleri yazdığını belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Makrîzî, *Dürrü'l-ukûdi'l-feride* (nşr. Adnân Dervîş – Muhammed el-Mısrî), Dimaşk 1995, II, 44-55; a.mlf., *es-Sülûk*, VIII, 554; X, 23; İbn Kâdî Şühbe, *Târîh* (nşr. Adnân Dervîş), Dimaşk 1977, I, 186-188, 191, 229, 268; İbn Hacer, *İnbâ'u'l-gumr*, V, 316-318; a.mlf., *Zeylû'd-Dürrü'l-kâmine* (nşr. Adnân Dervîş), Kahire 1412/1992, s. 167-170; a.mlf., *el-Mecma'u'l-mü'es-ses* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marâşlî), Beyrut 1994, III, 73-74; Takıyyüddin İbn Fehd, *Lağzû'l-elhâz* (*Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî* içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dimaşk 1347, s. 174-175, 328-329; İbn Tağrıberdî, *el-Menheli's-sâfi*, II, 87-89; a.mlf., *ed-Delilü's-Sâfi 'ale'l-Menheli's-sâfi* (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), Kahire, ts., I, 74; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, II, 96-98; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), IX, 110-111; Şevkânî, *el-Bedrü'l-tâli*, I, 99-101; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1975, s. 158; I. Goldziher, *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 155.



EBUBEKİR SİFİL

İBNÜ'İ-BÜHLÛL

(ابن البهلول)

Ebû Ca'fer Ahmed b. İshâk
b. el-Bühlûl et-Tenûhî el-Enbârî
(ö. 318/930)

Hanefî kadısı, dil âlimi, edip ve şair.

231 Muharreminde (Eylül 845) Enbâr'da doğdu. Hadis hâfızı olan babası İshâk, Ebû Ya'kûb ed-Devrakî, Muhammed b. Zünbür el-Mekkî, Eşec el-Kindî, Saîd b. Yahyâ el-Ümevî, Abdurrahman b. Yûnus er-Rakkî, Muhammed b. Müsennâ el-Anezî, İbrâhim b. Saîd el-Cevherî gibi âlimlerden ders aldı, hadis rivayet etti. 255'te (869) kardeşi Bühlûl ile birlikte Bağdat'a gitti ve orada nahiv âlimi Sa'leb ile hocası Muhammed b. Kâdim'in derslerini takip etti. 276 (889) yılından itibaren Abbâsî halifeleri Mu'temid -Alellah, Mu'tazid -Billâh, Müktefi -Billâh ve Muktedir -Billâh dönemlerinde Enbâr, Hîf, Ânât, Rahbe, Karkısiyâ, Medînetü'l-Mansûr (eş-Şarkıyye), Kutrabbûl ve Meskîn gibi yerlerde kadılık yaptı. 306'da (918) Muhammed b. Halef el-Vekî' vefat edince onun kadılık yaptığı Ahvaz ve çevresi de İbnü'l-Bühlûl'ün görev alanına dahil edildi. Başkadılık veya bölge kadılığı niteliğindeki bu görevine Rebîülâhîr 316 (Haziran 928) yahut 317 (929) tarihine kadar devam etti. Kaynaklarda Medînetü'l-Mansûr'daki kadılığının yirmi yıl (908-928) sürdüğünü belirtilir. Yaşlanıp hâfızası zayıflayınca 10 Rebîülâhîr 316'da (2 Haziran 928) görevden alındı ve yerine Ebû'l-Hüseyn Ömer b. Hasan el-Üşnânî getirildi. Üşnânî'nin üç gün sonra görevinden uzaklaştırılması üzerine tekrar kadılık teklif edilirse de kabul etmedi. İbnü'l-Bühlûl 318'de (930) Bağdat'ta vefat etti. Ölüm tarihi olarak bazı kaynaklarda 310 (922) veya 317 (929) yılları da zikredilmekle birlikte genellikle ilk rivayet daha doğru kabul edilmektedir.

İyi bir eğitim alan İbnü'l-Bühlûl İmam Ebû Hanîfe ve talebelerinin mezhebini benimsemiş, çok az meselede onlara muhalefet etmiştir. Hadis ilminde güvenilir olduğu belirtilmiş, Dârekutnî, Ebû Hafs İbn Şâhin, Muhammed b. İsmâil el-Verâk, Ebû'l-Hasan el-Cerrâhî, torunu Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed et-Tenûhî ve daha pek çok kimse kendisinden hadis rivayet etmiştir. Tefsir, siyer, tarih, nahiv ilimlerinde söz sahibi, hitabeti etkili ve yazısı güzel biri kimse olarak temayüz etmiştir. Nahivde Küfe ekolünü benimseyen İbnü'l-Bühlûl'ün özellikle lugat ilminde uzman olduğu belirtilmiştir.

İbnü'l-Bühlül ileri görüşlü, hoşgörülü ve doğru bildiğini savunmaktan geri durmayan bir kişiliğe sahipti. Muktedir-Billâh döneminde vezir İbnü'l-Furât, selefi İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsâ'nın Abbâsîler'e isyan eden Karâmita'ya karşı takip ettiği politikayı gündeme getirerek onu karalamak isteyince İbnü'l-Bühlül eski veziri desteklemiş ve yaptıklarının doğru olduğunu ifade etmiştir (Yâkût, II, 144-147). Yine Muktedir zamanında kadıklık görevini yürütürken halifenin annesi, satın aldığı bir vakıf arazinin Dîvân-ı Kazâ'da bulunan vakıf senedini getirmesini kendisinden istemişti. İbnü'l-Bühlül, onun senedi imha ederek araziye sahiplenmek niyetinde olduğunu anlayınca bu görevde bulunduğu sürece böyle bir şeye izin vermeyeceğini, bunda ısrar edilmesi halinde kendisinin görevden alınması gerektiğini söyledi. Annesinin şikâyeti üzerine konuyu araştıran halife, İbnü'l-Bühlül'ün işini ciddiyletme yapan değerli bir kimse olduğunu, görevinde kalması gerektiğini ve söz konusu talebinin yerine getirilmesinin mümkün bulunmadığını annesine bildirdi. Bunun üzerine isteğinden vazgeçen halifenin annesi cesaret ve doğruluğu sebebiyle İbnü'l-Bühlül'e teşekkür etti (Tenûhî, I, 244).

İbnü'l-Bühlül'ün adı kaynaklarda Hallâc davası münasebetiyle sıkça geçer. Abbâsî veziri Hâmid b. Abbas, Hallâc'ın durumunu Bağdat'ın doğu ve batı yakalarının kadıları olan Ebû Ömer el-Kâdî ile İbnü'l-Bühlül'e sordu. Ebû Ömer katlinin vâcip olduğuna hükmetti; İbnü'l-Bühlül ise iddia edilen hususlara inandığını ikrar etmedikçe katlinin gerekmediğini belirtti. Ancak uygulamada Ebû Ömer'in fetvası esas alındı. Kaynaklarda İbnü'l-Bühlül'ün *Nâsihu'l-hadis ve mensûhuh*, *Kitâbu'd-Du'â*, *Edebü'l-kâdî* ve *Kitâb fi'n-naḥv 'alâ mezhebi'l-Küfiyyin* adlı eserlerinden söz edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Vekî, *Aḥbârü'l-kuḍât*, III, 285; Arîb b. Sa'd, *Şilatü't-Târîhi't-Ṭaberî* (Taberî, *Târîh* [Ebû'l-Fazl] içinde), XI, 36, 70, 79, 120; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luḡaviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl), Kahire 1984, s. 138, 187; Tenûhî, *Nişvârü'l-muḥâdara ve aḥbârü'l-müzâkere* (nşr. Abbûd eş-Şâleci), Beyrut 1391/1971, I, 47, 163, 242-244, 255-259; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 30-34; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elîbâ* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Zerkâ 1405/1985, s. 188-191; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XIII, 292-295; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, I, 87-91; II, 138-161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 223; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 497-500; a.mif., *el-İber*, I, 476-477; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 235-237; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 165; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍiyye*, I, 137-142; III, 20; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim* (nşr. İbrâhîm Sâlih), Beyrut

1412/1992, s. 32-34; Süyûtî, *Buḡyetü'l-vu'ât*, I, 295-296; Temîmî, *Ṭabakâtü's-seniyye*, I, 271-276; *Keşfü'z-zunûn*, I, 46; II, 1417, 1920; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 276; H. Laust, "İbn Buhlül", *El²* (İng.), III, 739; M. Âsaf Fikret, "İbn Buhlül", *DMBİ*, III, 142-143.

EBUBEKİR SİFİL

İBNÜ'L-CÂRÛD

(ابن الجارود)

Ebû Muhammed Abdullah
b. Alî b. el-Cârûd en-Nisâbüri
(ö. 307/919-20)

Hadis hâfızı ve fakih.

230 (845) yılı civarında Nişâbur'da doğdu. Hayatını Mekke'de mücâvir olarak geçirdi. Ya'kûb b. İbrâhîm ed-Devrakî, Eşec el-Kindî, Zühî ve Za'ferânî'den hadis dinledi, bu arada İbn Huzeyme'den de faydalandı. Zehebî, Hâkim en-Nisâbüri'nin İbn Râhûye, Ali b. Hucre ve Ahmed b. Menî gibi âlimleri de onun hocaları arasında saydığını, ancak *el-Müntekâ*'sında bunu doğrulayacak bir rivayete rastlayamadığını belirtmektedir (*A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 240). Kız kardeşinin oğlu Yahyâ b. Mansûr el-Kâdî başta olmak üzere İbnü's-Şarkî, Da'lec b. Ahmed ve Taberânî onun talebelerinden bazılarıdır. Hadis münakitlerinin kendisinden övgüyle söz ettikleri İbnü'l-Cârûd Mekke'de vefat etti.

İbnü'l-Cârûd'un günümüze ulaşan tek kitabı *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnede 'an Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem* adını taşımaktadır. 1114 ahkâm hadisinin fıkıh konularına göre tasnif edildiği eser hakkında Zehebî, "Hadis münekitlerinin ihtihad farklılıkları sebebiyle tenkit ettikleri pek azı müstesna içindeki hadislerin tamamı sahihtir ve hasen derecesinin altına kesinlikle düşmez" demektedir (a.g.e., XIV, 239). Önce Hindistan'da basılan eser (Haydarâbâd 1309/1891, 1315/1897), Abdullah Hâşim el-Yemânî el-Medenî'nin *Teysîrürü'l-fettâhi'l-vedûd fi tahrîci'l-Müntekâ li'bni'l-Cârûd* adlı çalışmasıyla birlikte neşredilmiştir (Kahire 1382/1962). Daha sonra bir heyet tarafından hadislerin önemli kaynaklardaki yerlerini gösteren dipnot ilâvesiyle yayımlanan eseri (Beyrut 1407/1987) Abdullah Ömer el-Bârûdî sonuna alfabetik hadis fihristi koyarak yeniden neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, *Kitâbu Gavsi'l-mekdûd bi-tahrîci Müntekâ İbni'l-Cârûd* adıyla üç ciltlik (iki mücellled) bir tahrîc çalışması yapmıştır (Beyrut 1408/1988).

Kaynaklarda İbnü'l-Cârûd'un *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl* adlı bir kitabı ile yedi cüz tutarında *el-Âḥâd fi esmâ'i's-şahâbe* (İbn Hayr, s. 215) ve Hatîb el-Bağdâdî'nin kaynak olarak kullandığı (*Târîhu Bağdâd*, XIV, 298) *el-Esmâ' ve'l-künâ* adlı iki biyografî çalışmasından söz edilmektedir. Ayrıca Zehebî, Kâdî İyâz'ın İbnü'l-Cârûd'u İmam Mâlik'in hayatına dair eser verileri arasında saydığını söylemişse de (*A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 82), *Tertîbü'l-medârik*'te böyle bir kayda rastlanmamakta, ancak anılan eserde onun İmam Mâlik'in hadislerinde görülen garîb kelimeleri açıklamak üzere bir çalışmasının bulunduğundan söz edilmektedir (I, 199).

BİBLİYOGRAFYA :

Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 298; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 199; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 215; İbn Abdülhâdî, *'Ulemâ'ü'l-hadis*, II, 468-469; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 794; a.mif., *A'lâmü'n-nübelâ*, VIII, 82; XIV, 239-240; a.mif., *Târîhu'l-İslâm: sene 301-320*, s. 212-213; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 323; *İzâhu'l-meknûn*, II, 270; *Hediyetü'l-'arifin*, I, 444; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 17-18, 259; Serkis, *Mu'cem*, I, 61; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, II/2, s. 356-357; Ali Refî, "İbn Cârûd", *DMBİ*, III, 200.

ALİ OSMAN KOÇKUZU

İBNÜ'L-CEBBÂB

(ابن الجباب)

Ebû Ömer (Amr) Ahmed b. Hâlid
b. Yezîd b. el-Cebbâb el-Kurtubî
(ö. 322/934)

Hadis hâfızı ve Mâlikî fakih.

246'da (860) Ceyyân'da (Jaen) doğdu. Bu şehre nisbetle Ceyyânî diye anılmış, Mağrib Arapçası'nda "hazır elbise veya cübbe satan kimse" anlamında Cebbâb lakabını taşıyan babasına izâfetle İbnü'l-Cebbâb diye meşhur olmuştur. Sem'ânî ve İbnü'l-Esîr Cebbâb kelimesini yanlış olarak Cibâb şeklinde okumuşlardır. Daha sonra Kurtuba'ya yerleşen İbnü'l-Cebbâb küçük yaşta tahsile başladı; İmam Şâfiî'nin fikhî görüşlerini ilk defa Endülüs'te tanıtan Kâsım b. Muhammed el-Beyyânî vasıtasıyla bilhassa Mâlikî fikhına ve hadis ilmine vâkıf oldu. Bakî b. Mahled, İbn Vaddâh Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî onun Endülüs'teki hocalarından bazılarıdır. Endülüs'te tahsilini tamamladıktan sonra haccetmek ve hadis öğrenmek için Mekke'ye gitti; burada Ali b. Abdülazîz el-Begavî, Muhammed b. Ali es-Sâîğ ve Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Mekki'den hadis dinledi. Ardından Yemen'e geçerek Abdürrezzâk'ın eserlerinin râvisi İshak b. İbrâhîm ed-Deberî ve Ubeydul-

lah b. Muhammed el-Kişverî gibi âlimlerden hadis öğrenimini sürdürdü. Tahsil amacıyla Girit, Kuzey Afrika ve Mısır'a da gittiği, Mısır'da Allâf diye anılan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Eyyûb'dan hadis dinlediği nakledilmektedir (İbn Ferhûn, s. 34).

Endülüs'e döndükten sonra burada öğretimle meşgul olduğu anlaşılan İbnü'l-Cebbâb'ın talebeleri arasında başta oğlu Muhammed olmak üzere hadis hâfızı Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Bâcî, Muhammed b. Muhammed b. Ebû Düleym ve İbnü'l-Medîni diye tanınan Muhammed b. Hazm et-Tenûhî gibi şahsiyetler bulunmaktadır. İbnü'l-Cebbâb 15 Cemâziyelâhir 322'de (2 Haziran 934) Kurtuba'da vefat etti. İbn Hazm, İbnü'l-Cebbâb'ın gafletinin fazla olduğunu söylerken (İbn Hacer, I, 147) İbn Abdülber ve Kâdî İyâz onun hadis yanında Mâlikî fıkhında da önde gelen bir âlim olduğunu belirtirler. Kaynaklarda İbnü'l-Cebbâb'ın *Müsnedü Mâlik b. Enes, Kitâbü'l-İmân, Kitâbü's-Şalât, Kitâbü Kışâş'ı-enbiyâ', Kitâbü Fezâ'ili'l-vuğû', Kitâbü Hamdilâh ve ħavfih* adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs* (nşr. Seyyid İzzeddin el-Attâr el-Hüseynî), Kahire 1373/1954, I, 30, 42; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, II, 138; Humeydi, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 192-193; Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 170-171; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, I, 253; Zehebî, *Tezkiretü'l-ĥuffâz*, III, 815-816; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 240-241; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 371; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzhheb*, s. 34-35; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 147; Süyûtî, *Ĥabakâtü'l-ĥuffâz* (Lecne), s. 341; Makkarî, *Nefĥu't-ĥib*, II, 150; Muhammed Hâdî Müezzîn-i Câmî, "İbn Cebbâb", *DMBİ*, III, 203-204.



ALİ OSMAN KOÇKUZU

İBNÜ'L-CELLÂ

(ابن الجلاء)

Ebû Abdillâh Ahmed
b. Yahyâ el-Cellâ
(ö. 306/918)

Fakr ve tevekkül konusundaki görüşleriyle tanınan sûfi.

Bağdat'ta doğdu. Bazı kaynaklarda adı Muhammed olarak da kaydedilmektedir. Ma'rûf-i Kerhî, Bişr el-Hâfî gibi sûfilerin sohbetlerinde bulunan sûfi Yahyâ el-Cellâ'nın oğludur. Kendisi, paslı gönülleri aydınlattığı için babasına "Cellâ" unvanının verildiğini söyler. Babasına bu unvanın Zünnûn el-Misrî tarafından verildiği de kaydedilmektedir. İbnü'l-Cellâ çocuklu-

ğunda Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Zünnûn el-Misrî gibi ünlü sûfilere hizmet etti. Daha sonra Bağdat'tan ayrılarak Filistin'e gidip bugün Yafa-Kudüs yolu üzerinde bulunan Remle kasabasında ikamet etmeye başladı. Ardından Hicaz'a giden İbnü'l-Cellâ, Serrâc'ın verdiği bilgiye göre on sekiz yıl Mekke'de kaldı (*el-Lüma'*, s. 169). Ancak bu bilgiye diğer eserlerde rastlanmamaktadır. Kaynaklarda nakledilen bir sözünden, onun Kuzey Afrika'ya geçtiği ve Kayrevan'a kadar giderek bölgedeki sûfilerle görüştüğü anlaşılmaktadır. Bişr el-Hâfî ve Zünnûn el-Misrî'ye hizmet etmekle birlikte İbnü'l-Cellâ'nın esas mürşidi Dimaşk'ta iken tanıştığı Ebû Türâb en-Naĥşebî'dir. Kendisi 600 şeyhlerle görüştüğünü, bunlar arasında en çok Zünnûn el-Misrî'yi, babasını ve Ebû Türâb'ı beğendiğini söyler. Ebû Bekir Muhammed b. Dâvûd ed-Dükkî, Muhammed b. Süleyman el-Lebbân, Muhammed b. Hasan el-Yaktîni gibi sûfiler yetiştiren İbnü'l-Cellâ 12 Receb 306'da (19 Aralık 918) Dimaşk'ta vefat etti. Öldüğünde doksan sekiz yaşında olduğu kaydedilmektedir.

İbnü'l-Cellâ'nın tasavvuf anlayışı fakr, tevekkül ve tecrid esasına dayanır. Kendisine fakrın ne olduğu sorulduğunda üzerindeki 4 akçeyi sadaka olarak verdikten sonra fakrı tarif etmiş ve üzerinde para varken bu konuda söz söylemeye utandığını belirtmişti. Sâlikin kendi varlığından tamamen geçmesi olarak anladığı fakrı "sebeplerden kendini soyutlamak" diye tarif eden İbnü'l-Cellâ, takvâ sahibi olmayan fakirlerin kendilerini haramlardan koruyamayacaklarına dikkat çekmiş, rızık kaygısı çekmenin insanı Hak'tan uzaklaştırıp halka muhtaç edeceğini söylemiştir. Ona göre övülmekle yerilmeyi bir tutan zâhid, farzları ilk vaktinde eda eden âbid, bütün fiilleri Allah'tan gören muvâhid yani sûfidir. Ârifler Hak'tan başkasının kaygısını taşımazlar (Sülemî, s. 177, 179; Kuşeyrî, s. 114). İbnü'l-Cellâ kul hakkına büyük önem vermiş ve Allah'ın hakkına riayet etmeyenlerin kulların haklarını da gözetmeyeceğini söylemiş, insanlara iyilik yapamayanlara hiç değilse kötülük yapmalarını tavsiye etmiştir (Sülemî, s. 177). İbnü'l-Cellâ tasavvufun şekil (resm) değil hakikat olduğunu söyleyen ilk sûfilere dendir. Ona göre tasavvufun Hak'a yönelik tarafı hakikat, halka yönelik tarafı şekildir. Asıl tasavvuf Hak ile kul arasındaki bağıdır. Kuşeyrî, onun tasavvufu ruhuna nasıl sindirdiğini anlatmak için vücudundaki bir damarın "lillâh" kelimesinin yazılış şekli gibi bir görünümüne girdiğini kaydeder.

Babasının da sûfi olması dolayısıyla bazı kaynaklarda kendisi hakkındaki rivayetler babasıyla ilgili olanlarla karıştırılmıştır. Meselâ Kuşeyrî, onun vefat ettiği zaman yıkanmak üzere teneşire konulduğunda yüzünde bir tebessüm ifadesi hissedildiğini, hatta orada bulunan bir tabibin onun için, "Diri mi ölü mü olduğunu bilemiyorum" dediğini söylerken (*er-Risâle*, s. 114) aynı olayı İbnü'l-Cevzî (*Şifâtü's-şafve*, II, 411) ve İbnü'l-Mülakkın (*Ĥabakâtü'l-evliyâ*, s. 86) babası hakkında kaydetmişlerdir. Çağında gerçek anlamda üç sûfi bulunduğunu söyleyen İbn Nüceyd, İbnü'l-Cellâ'nın bunlardan biri olduğunu belirtmiştir. Kaynaklarda onun bazı kerâmetleri de anlatılmaktadır. Bunlardan birine göre rüyasında Hz. Peygamber'in elinden bir ekmeği aldığını görmüş, uyandığında avucunda bu ekmeğin bir parçasını bulmuştur. Tevekkül, muhabbet, fakr, havf, zühd gibi tasavvufî konulara dair sözleri ve bazı şiir parçaları kaynaklarda yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma'* (nşr. R. Nicholson), Leiden 1913, s. 169, 209; Kelâbâzî, *Taarruf* (Uludağ), s. 144, 214; Sülemî, *Ĥabakât*, s. 176-179; a.mlf., *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri* (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 191-192, 202; Ebû Nuaym, *Hilye*, Beyrut 1967, X, 314-315; Hatib, *Târîhu Bağdâd*, V, 213-215; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 114, 123, 143-144, 151, 154, 169; a.e. (Uludağ), s. 86, 100, 105, 107-108, 123, 130, 206, 207; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 43, 169; a.e. (Uludağ), s. 118, 236-237; Herevî, *Ĥabakât*, s. 547-575; Gazzâlî, *İhyâ*, Beyrut 1990, IV, 269, 300; V, 261; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, Kahire 1970, II, 443-444; a.mlf., *el-Muntazam*, V, 17, 18; VI, 148; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 168, 381, 495, 516-517, 539, 563, 757; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, Beyrut 1403/1983, s. 494; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIV, 251-252; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 239; İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 129; İbnü'l-Mülakkın, *Ĥabakâtü'l-evliyâ*, s. 81-88; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 30, 170, 194; Câmî, *Nefehât*, s. 110; Münâvî, *el-Kevâkib*, II, 14-15; Minâ Hafîzî, "İbn Cellâ", *DMBİ*, III, 241-242.



MUSTAFA BAHADIROĞLU

İBNÜ'L-CELLÂB

(ابن الجلاب)

Ebû'l-Kâsim Ubeydullâh b. Hüseyin
b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî
(ö. 378/988)

Mâlikî fakihî.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Hocası Ebû Bekir el-Ebherî'nin doğum tarihi (289/902) ve İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin on yedi yaşında iken 327 (939) yılında

kaleme aldığı *er-Risâle*'nin İbnü'l-Cellâb'a ait *et-Tefrî'* den sonra Mâlikî mezhebinde yazılan ilk muhtasar olduğuna dair bilgi göz önüne alındığında IV. (X.) yüzyılın başlarında Basra'da doğduğu söylenebilir (*et-Tefrî'*, neşredenin girişi, I, 103-104). Adı bazı eserlerde Muhammed, Abdurrahman ve Hüseyin olarak da geçmekte, ancak *et-Tefrî'* adlı kitabı ve bunun rivayet zincirlerinde yukarıda belirtildiği şekilde kaydedilmektedir. "Hayvan veya köle tüccarı" anlamına gelen Cellâb ve İbnü'l-Cellâb lakabıyla anılan başka âlimler de vardır (*a.g.e.*, I, 103). İbnü'l-Cellâb, zamanında Mâlikî mezhebinin Irak'taki en büyük temsilcisi olan Ebû Bekir el-Ebherî'den fıkıh okudu ve onun gözde talebeleri arasında yer aldı. Kız kardeşinin oğlu Müsedded b. Ahmed el-Basrî, Ebû'l-Hasan Ali b. Kâsım et-Tâfî el-Basrî, Gâlib b. Abdürraûf b. Temmâm b. Atıyye el-Muhâribî ve Kadî Abdülvehhâb b. Nasr el-Bağdâdî gibi âlimler ondan ders aldılar. İbnü'l-Cellâb, 378 yılı Safer ayında (Mayıs-Haziran 988) hac dönüşü sırasında vefat etti. Mezhepte tercih ve ihtiyâr derecesine ulaşmış bir müctehid olarak Irak'ta Ebherî'den sonra mezhebin yayılması, kurallarının tesbiti ve fûrûunun tedvini konusunda önemli katkılarda bulunan İbnü'l-Cellâb, yaşadığı muhitin de etkisiyle Mısır ve Mağrib Mâlikî ulemâsına nisbetle re'y ve kıyasa daha çok başvurmuş, eserinde Hanefîler gibi farazî fıkha da yer vermiştir.

Eserleri. İbnü'l-Cellâb *et-Tefrî'* ve *Şerhu'l-Müdevvene* (yazma nüshası için bk. Sezgin, I, 469) adlı eserlerle hilâfa dair bir kitap yazmış, bunlardan ilk eser vasıtasıyla şöhrete kavuşmuştur. *Muhtaşarü'l-Cellâb (el-Cellâb)* diye de anılan *et-Tefrî'*, İmam Mâlik ve talebelerinin görüşlerinin derlendiği, Mâlikî literatüründe "ümme-hât" diye anılan ilk temel kaynaklardan sonra bütün fıkıhî konuların belli bir sistem içinde ele alındığı ilk muhtasarlardan biri olması bakımından önem taşımaktadır. Eser, Doğu ve Batı İslâm dünyasındaki medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. İbn Atıyye el-Endelûsî, İbn Hayr el-İşbîlî, Ebû'l-Abbâs el-Gubrîni, İbn Rüşeyd, Ebû Abdullah İbnü'l-Fahhâr, Ebû Abdullah İbn Halfûn, Ebû Ca'fer el-Leblî, Muhammed b. Abdülmelik el-Mintûrî, Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb er-Ruaynî, Ebû'l-Kâsım b. Yûsuf et-Tücbî ve Muhammed b. Süleyman er-Rüddânî gibi VI-XI. (XII-XVII.) yüzyıllarda yaşamış birçok âlim, bu eseri okudukları hocaları ile İbnü'l-Cellâb arasındaki isna-

di zikretmiştir (bk. bibl.; eseri okutan ve okuyan diğer bazı âlimler için bk. *et-Tefrî'*, neşredenin girişi, I, 157-164). VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıllarda Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ve Halîl b. İshak el-Cündî'nin telif ettiği muhtasarlardan sonra bile ders kitabı olarak okunmaya devam etmesi, şerh vb. çalışmalara konu olması da eserin önemini göstermektedir. XX. yüzyıla gelinceye kadar Mâlikî literatüründe *et-Tefrî'* nin rivayet ve tercihlerine itimat edilmiş ve görüşleriyle istişhâdda bulunulmuştur.

12.000'i *el-Müdevvene*'de olmak üzere yaklaşık 18.000 meseleyi ihtiva ettiği belirtilen ve sahih rivayetlere dayanan eserde uzun isnatlar atılmış, hükümlerin Kur'an ve Sünnet'ten dayandığı deliller verilmemiş ve farklı görüşlerin münakaşasına girilmemiştir. Fikhî meseleler yanında ihtiva ettiği küllî kaideler bakımından da dikkat çeken eserde müellif, bir kısmı İmam Mâlik ve talebelerinin ictihadlarına aykırı olan görüş ve tercihlerini de zikretmiştir (meselâ bk. I, 190, 198, 202, 204, 210, 212, 216, 217, 244, 249, 252, 258, 276, 307, 310, 311, 323, 339, 340, 341, 344, 346, 372, 378). Eserin bir başka özelliği de vücûb, hurmet, ibâha, nedb ve kerâhet gibi temel dinî hükümleri ifade etmek üzere aralarında bazı ince anlam farkları da gözetilerek çeşitli ifade ve tabirlerin kullanılmış olmasıdır (*et-Tefrî'*, neşredenin girişi, I, 140-144). Çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan *et-Tefrî'* Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî tarafından neşredilmiştir (I-II, Beyrut 1408/1987).

et-Tefrî' üzerine birçok şerh ve ihtisar çalışması yapılmıştır. Bunlar arasında Müsedded b. Ca'fer el-Basrî, Ali b. Ahmed el-Gassânî (*et-Terşî' fi şerhi mesâ'il-i-Tefrî'*), Abdullah b. Abdurrahman el-Maarrî (*el-Bedî' min şerhi't-Tefrî'*), Şehâbeddin el-Karâfî, İbn Nâcî el-Kayrevânî ve Muhammed b. İbrâhîm et-Tetâî'nin şerhleri; Muhammed b. Ebû'l-Kâsım b. Abdüsselâm et-Tûnisî (*es-Sehlü'l-bedî' fi'htişâri't-Tefrî'*, *Muhtaşarü't-Tefrî'*), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ulvân et-Tûnisî (*Lübâbü'l-lübâb 'ale'l-Cellâb*), İbn Kunfûz el-Kosantîni (*el-Lübâb fi'htişâri İbni'l-Cellâb*), Muhammed b. Ahmed el-Ebyârî (*es-Sehlü'l-bedî' fi muhtaşari't-Tefrî'*) ve İbn Râşid el-Kafsî'nin (*en-Nazmü'l-bedî' fi'htişâri't-Tefrî'*) muhtasarları ile İzzeddin Hüseyin b. Ebû'l-Kâsım en-Neylî'nin muhtasarına Abdullah b. Ferhûn'un *Kifâyetü't-tullâb fi şerhi Muhtaşari'l-Cellâb* adıyla yazdığı şerhi zikredilebilir (diğer şerh ve muh-

tasarlarla bazılarının yazma nüshaları için bk. *a.g.e.*, I, 152-157).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî'* (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, I, 83-179; Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, s. 168; İbn Atıyye el-Endelûsî, *Fihris* (nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân – Muhammed ez-Zâhî), Beyrut 1983, s. 10, 72; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, IV, 605; İbn Hayr, *Fehrese*, s. 243; Ahmed b. Yûsuf el-Leblî, *Fihristü'l-Leblî* (nşr. Yâsin Yûsuf Ay-yâş – Avvâd Abdürabbih Ebû Zîne), Beyrut 1408/1988, s. 25; Gubrîni, *Unvânü'd-dirâye* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 64, 197; İbn Rüşeyd, *Mil'ü'l-aybe bi-mâ cümü'a bi-tüli'l-gaybe* (nşr. M. Habîb İbnü'l-Hoca), Tunus 1402/1982, II, 73, 220, 221; Tücbî, *Bernâmec* (nşr. Abdülhafiz Mansûr), Tunus 1981, s. 270; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XVI, 383-384; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzhreb*, I, 461; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 233-234; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, III, 93; Rüdânî, *Şilatü'l-halef bi-mevşûli's-selef* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 169; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 92; Sezgin, *GAS*, I, 469, 477; Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmî*, III, 118.

▲ AHMET ÖZEL

İBNÜ'L-CERRÂH, Ali b. İsa

(ابن الجراح ، علي بن عيسى)

Ebû'l-Hasen Ali b. İsa
b. Dâvûd b. el-Cerrâh
(ö. 334/946)

Abbâsî veziri.

Cemâziyelâhir 245'te (Eylül 859) Bağdat yakınlarında Deyrükunnâ'da doğdu. Önce Hıristiyanlığı, ardından İslâmiyet'i kabul etmiş İranlı meşhur bir aileye mensuptur; birçok akrabasının Abbâsî idaresinde görev aldığı bilinmektedir. Yirmi yaşında iken sarayda divan kâtibî olarak işe başladı. 286'da (899) malî işlerden sorumlu Dîvânü'd-dâr'da görevlendirildi. 295'te (908) "bir günün halifesi" İbnü'l-Muttezz'in taraftarı ve onun veziri Ebû Abdullah İbnü'l-Cerrâh'ın yeğeni olduğu için Halife Muktedir-Billâh'ın emriyle Vâsıt'a sürüldü; ancak Vezir İbnü'l-Furât'ın sayesinde Mekke'ye yerleşti ve onun 299'da (912) azledilmesine kadar gözaltında tutuldu. Bu tarihte vezirlik görevine Muhammed b. Ubeydullah el-Hâkânî getirildi; fakat devletin durumunun kötüye gitmesi üzerine azledilerek yerine İbnü'l-Cerrâh tayin edildi.

301 (913) yılında göreve başlayan İbnü'l-Cerrâh, sıkı bir ekonomi politikası takip ederek devletin gelirlerini arttırmada başarılı oldu; ancak harcamaları kısması yüzünden birçok düşman kazandı ve bu sebeple vezirlikten affını istedi.

Bu isteği önceleri kabul görmediyse de aleyhinde yapılan propagandaların artması üzerine Zilhicce 304'te (Haziran 917) görevden alınarak hapse atıldı. Yerine getirilen İbnü'l-Furât malî durumu düzeltceği yolunda verdiği sözü tutamayınca bir yıl kadar sonra o da azledildi; yeni vezir Hâmid b. Abbas da yetersiz bulundu ve İbnü'l-Cerrâh onun yanına danışman olarak verildi. Muktedir-Billâh, Rebûlâhir 311'de (Ağustos 923) veziri Hâmid'i ve ona sormadan işleri yürüten İbnü'l-Cerrâh'ı görevlerinden alarak İbnü'l-Furât'ı üçüncü ve son defa vezirliğe getirdi. Bu arada önce hapse atılan İbnü'l-Cerrâh daha sonra Mekke'ye ve arkasından San'a'ya sürgüne gönderildi. 312 (924) yılında İbnü'l-Furât'ın yerine vezir olan Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Muhammed İbn Hâkân, İbnü'l-Cerrâh'ın serbest bırakılmasını sağladı; ayrıca kendisi Mısır ve Suriye bölgesinin teftişine görevlendirildi. Halife ise 314'te (927) bir yıl önce İbn Hâkân'ın yerine tayin ettiği Ebü'l-Abbas el-Husaybî'yi azlederek yerine İbnü'l-Cerrâh'ı getirdi.

Safer 315'te (Nisan 927) göreve başlayan İbnü'l-Cerrâh, yaptığı birtakım düzenlemelerle devlet işlerini yeniden yoluna koydu. Ancak İbn Hâkân ve Ebü'l-Abbas el-Husaybî'nin vezirliği döneminde gelirlerin azalması, maaşların artırılması ve saray masraflarının çoğalması bazı ekonomik sıkıntılara sebep olmuştu. İbnü'l-Cerrâh, bu durumu düzeltmeyeceği endişesiyle artık yaşlandığını ileri sürüp görevden affını istedi. Halife de onun bu talebini kabul ederek Rebûlevvel 316'da (Mayıs 928) yerine İbn Mukle'yi tayin etti ve İbnü'l-Cerrâh ile kardeşi Abdurrahman'ı tutuklattı. Bir süre sonra serbest bırakılan İbnü'l-Cerrâh, 318'de (930) İbn Mukle'nin halefi İbn Mahled Süleyman b. Hasan tarafından kendisine yardım etmek, divanlara bakmak ve mezâlim mahkemelerini yönetmekle görevlendirildi. Kâhir-Billâh döneminde de (932-934) müzakerelerde bulunmak üzere Hamdânî Emîri Hasan b. Ebü'l-Heycâ'ya gönderildi. 325'te (936) Râzî-Billâh tekrar kendisine vezirlik teklifinde bulduysa da yaşlı olduğunu ileri sürerek kabul etmedi. Bunun üzerine kardeşi Abdurrahman vezirliğe, kendisi de onun danışmanlığına ve Dîvân-ı Mezâlim'in başkanlığına getirildi; on yıl sonra 29 Zilhicce 334 (1 Ağustos 946) tarihinde Bağdat'ta vefat etti.

İbnü'l-Cerrâh, Abbâsîler'in karışık bir döneminde iki defa vezirlik yapmış ve Sâcoğulları'ndan Yûsuf b. Ebü's-Sâc ile, Fâtımîler'le, Karimatîler'le ve Irak'ta çıkarı-

lan isyanlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Devleti içinde bulunduğu malî sıkıntılardan, halkı da kâtiplerin baskılarından, ârizî vergilerden ve rüşvetten kurtarmak için çok çalışmış, hatta Dîvânü'l-merâfik'i sadece rüşvetle mücadele etmek üzere görevlendirmiştir. Ferdi şikâyetlerle yakından ilgilenmesi, güçsüzlerin haklarını korumasıyla ünlüdür. Kendisine büyük saygı duyan Halife Muktedir-Billâh, emrine divit takımını tutmakla görevli özel bir memur vermiş ve o tarihten sonra bu memuriyet kadrolaşarak sürdürülmüştür (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Rûsümü dâri'l-hilâfe*, s. 67-68).

Dindar ve hayır sever bir kimse olan İbnü'l-Cerrâh gelirinin büyük bir kısmını ihtiyaç sahiplerine, ulemâya ve sâlih insanlara dağıtır, kendisi az bir şeyle yetinirdi. Haremeyn'e ve Sugûr'a yapılan hizmetlerle bizzat meşgul olmuş, birçok vakıf kurarak diyâ'u-s-sultândan elde edilen gelirleri Dîvânü'l-birr vasıtasıyla kutsal topraklara ve sınır boylarına harcamıştır. Onun ayrıca camilerin bakım ve tamiriyle, din görevlilerinin maaşlarıyla, hastahanelerin islahı ve buralarda uzman hekimlerin görevlendirilmesi, hastaların ihtiyaçlarının karşılanması gibi işlerle şahsen ilgilendiği de bilinmektedir.

İbnü'l-Cerrâh şiir ve edebiyata vâkıftı. Özellikle Mekke'de sürgünde iken tefsir ve diğer dinî ilimlerle de uğraşmış, *Kitâbü Câmî'i'd-du'â*, *Kitâbü Me'âni'l-Kur'ân ve tefsiruh*, *Kitâbü'l-Küttâb ve siyâseti'l-memleke ve sîreti'l-hulefâ* adlı kitapları telif etmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 142).

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), X, 73, 97, 147, 149; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, IV, 166; Ebü Bekir es-Sûlî, *Ahbarü'r-Râzi-Billâh ve'l-Müttaki-Lillâh* (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 4, 65-66, 81, 83, 187, 203, 230; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (Abdülhamid), IV, 305; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât*, Beyrut 1908, bk. İndeks; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 142; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, bk. İndeks; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *el-Vüzerâ* (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, bk. İndeks.; a.mlf., *Rûsümü dâri'l-hilâfe*, s. 9, 21, 27, 28, 30, 60, 61, 67-68; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XIV, 68-73; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 267-268, 273, 281; Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef der Tevârîh-i Hulefâ ve Vüzerâ-yi İşân* (nşr. Abbâs İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 205-206; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XV, 298-301; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 180, 181-182, 185, 187-188, 203, 207, 212, 215, 229; D. Sourdel, *Le vizirat 'abbaside de 749 a 936*, Damas 1959, s. 399-467; a.mlf., "Ali b. 'İsâ", *Elr.*, I, 850-851; Yûsuf el-İş, *Târîhu 'aşri'l-hilâfeti'l-Abbâsiyye*, Beyrut 1990, s. 174-177; Zayfullah b. Yahyâ Ali, *el-Vezürü'l-Abbâsi*

'Ali b. 'İsâ b. Dâvûd b. Cerrâh: *İşlâhâtühü'l-ik-tişâdiyye ve'l-idâriyye*, Mekke 1414/1994; H. Bowen, "Ali b. 'İsâ", *Elr.* (İng.), I, 386-388; K. V. Zetterstéen, "İbnü'l-Cerrâh", *IA*, V/2, s. 847-848.

NAHİDE BOZKURT

İBNÜ'L-CERRÂH, Ebû Abdullah

(أبو عبدالله ابن الجراح)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Dâvûd b. el-Cerrâh el-Kâtib el-Bağdâdî (ö. 296/908)

Abbâsî devlet adamı ve edip.

243'te (857) Bağdat'ta doğdu. Halife Müstaîn-Billâh'ın kâtibi Dâvûd b. Cerrâh'ın oğlu, İbnü'l-Cerrâh Ali b. İsâ ve Abdurrahman b. İsâ vezir kardeşlerin amcasıdır. Mu'tazid-Billâh Ahmed b. Talha döneminde (892-902) sarayda divan kâtipliğiyle işe başladı ve vezir Ubeydullah b. Süleyman'ın kızı ile evlendi. 286'da (899) Meşrik eyaletlerinin vergilerini toplamakla görevlendirildi; bazan da vezire vekâlet ediyordu. Halife Müktefi-Billâh zamanında (902-908) ordu kâtipliğine kadar yükseldi. 294'te (906) Meşrik eyaletlerine ait Divânü'l-harâc ve Dîvânü'd-diyâ ile Dîvânü'l-ceyş'in başında bulunuyordu. Aynı yıl birçok bölgeyi kasıp kavuran ve hac kafilelerine zarar veren Karimatîler'e karşı ordu hazırlamak üzere Küfe'ye gönderildi (Taberî, X, 133). 295'te (908) Halife Müktefi-Billâh ölüm döşeginde iken kardeşi Ca'fer'i veliâht gösterdi, halifenin kısa bir süre sonra ölmesi üzerine de Ca'fer'e Muktedir-Billâh unvanıyla biat edildi. Ancak aralarında İbnü'l-Cerrâh'ın da bulunduğu bazı devlet adamları anlaşarak Muktedir'i tahttan indirip İbnü'l-Mutezz'i halife yaptılar (20 Rebûlevvel 296 / 17 Aralık 908); İbnü'l-Cerrâh da onun veziri oldu. Fakat ertesi gün düşmanları harekete geçerek Muktedir'i tekrar halife ilân ettiler ve kısa bir müddet sonra da İbnü'l-Mutezz ile İbnü'l-Cerrâh'ı öldürdüler. Başarılı bir idareci olmasının yanında tarih bilgisi (Taberî, Karimatîler'le ilgili bazı bilgileri ona dayanarak verir, bk. *Târîh*, X, 25, 122-123, 126, 130), genel kültürü, şair ruhlı mizacı ve faziletli kişiliğiyle de tanınan İbnü'l-Cerrâh ailesinin diğer fertleri gibi ilim ve edebiyatla da uğraşmıştır.

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Varaka fî ahbâri's-şu'arâ*. Çoğu başka kaynaklarda bulunmayan altmıştan fazla şairin hayatını ve bazı şiirlerini ihtiva eden eser Abdülvehhâb Azzâm ve Abdüsettar Ahmed

Ferrâc tarafından *el-Varâka* adıyla neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. *Men sümmiye mine's-şu'arâ* 'Amren fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm. Mudar ve Rebîa kabileleriyle Yemen'e mensup Câhiliye ve İslâm dönemlerinde yaşamış Amr adlı şairler hakkındadır. Eserde 206 şair Câhiliye, muhadramûn, Emevî ve Abbâsî devirleri esas alınarak gruplandırılmakta, kendilerinden kısaca bahsedildikten sonra şairlerinden örnekler verilmektedir. Kitabı Abdülazîz b. Nâsir el-Mânî 'Men ismühû 'Amr mine's-şu'arâ' adıyla yayımlamıştır (bk. bibl.). 3. *Kitâbü'l-Vüzerâ* (Cehşiyârî, s. 249; Dominique Sourdel eserden bazı parçaların günümüze ulaştığını kaydeder, *El²* [İng.], III, 750). 4. *Kitâbü's-Şî'r ve's-şu'arâ*. 5. *Kitâbü'l-Erba'a* (son iki eser için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 562).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Abdullah İbnü'l-Cerrâh, *el-Varâka* (nşr. Abdülvehhâb Azzâm – Abdüsettar Ahmed Ferrâc), Kahire 1372/1953, Abdülvehhâb Azzâm'ın girişi, s. 12-16; a.mlf., *Men ismühû 'Amr mine's-şu'arâ* (nşr. Abdülazîz b. Nâsir el-Mânî'), Kahire 1412/1991, Hamed el-Câsir'in girişi, s. 9-22; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), X, 25, 73, 122-123, 126, 130, 133, 140; Cehşiyârî, *Vüzerâ ve'l-küttâb*, s. 249; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 561-562; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, V, 255; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 496; VIII, 9, 14-19; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 427; Safedî, *el-Vâfi*, III, 61-62; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 353-354; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 224; Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 355; D. Sourdel, *Le vizirât abbâside de 749 a 936*, Damas 1959, I, 214-215, 335, 337, 361-364, 371-375; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "İbn al-Djarrâh", *El²* (İng.), III, 750; Tenûhi, "Kitâbü'l-Varâka", *MMIADm.*, XV/9-10 (1937), s. 335-339; Claude Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1990 à 1992", *MIDEO*, XXI (1993), s. 436-437; Sâdik Seccâdî, "İbn Cerrâh", *DMBİ*, III, 218-219.



RECEP USLU

İBNÜ'L-CEVÂLİKİ

(bk. CEVÂLİKİ, Mevhûb b. Ahmed).

İBNÜ'L-CEVHERİ

(ابن الجوهري)

Ebû Hâdî Muhammed
b. Ahmed b. Hasen el-Kerîmî
el-Hâlidî el-Misrî
(ö. 1215/1801)

Şâfiî fakihî ve dil âlimi.

1151'de (1738) doğdu. Kıymetli taş alım satımıyla meşgul olan dedesine nisbetle İbnü'l-Cevherî lakabıyla tanınır. Kendisi gibi ilimle uğraşan üç kardeşin en küçükü olduğu için de Cevherî es-Sagîr diye anı-

lır. Babası Ezher âlimlerinden muhaddis, fakih ve usulcü Ahmed el-Cevherî'dir. İbnü'l-Cevherî ilk eğitimini babasından ve ağabeyinden aldıktan sonra Halîl el-Mağribî, Muhammed el-Fermâvî, Hasan b. İbrâhîm el-Cebertî, Ali es-Saidî ve Muhammed el-Melevî gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Atıyye el-Üchürî'nin fıkıh ve usul derslerine katılarak icâzet aldı. 1168 (1755) yılında babasıyla birlikte gittiği Mekke'de Seyyid Abdullah b. İbrâhîm el-Mîrganî ile görüşerek ondan faydalandı. Tahsilini tamamladıktan sonra Kahire'de Eşrefiyye Medresesi'nde müderris oldu. Babasının 1182'de (1768-69) ölümünün ardından onun yerine ders veren büyük ağabeyi de 1187 (1773-74) yılında vefat edince Ezher'de ve ramazan süresince Meşhed-i Hüseyinî'deki ders halkalarının başına İbnü'l-Cevherî geçirilmek istenmişse de kendisi bunu kabul etmeyerek Eşrefiyye Medresesi'ndeki derslerine devam etti. 1187'de (1774) ikinci defa hacca gitti ve bir yıl kadar Hicaz'da kaldı. Bu süre içerisinde Harem-i şerif'te ders okuttu. Memleketine döndükten sonra vaktinin çoğunu inzivâda geçirmeye başladı. Sade bir hayat yaşamasına rağmen halk kendisine büyük teveccüh gösterdi ve şöhreti Mısır dışındaki İslâm ülkelerinde de yayıldı.

İbnü'l-Cevherî, 1199 (1784-85) yılında Mısır emîrleri arasında çıkan iktidar mücadelelerinden bunalınca ailesini de yanına alarak tekrar hacca gitti ve Mekke'de ikamet etmeye karar verdi. Ancak bir yıl sonra Kahire'ye döndü. Burada inzivâ hayatını devam ettirmekle birlikte Eşrefiyye'de ve diğer bazı yerlerde derslerini sürdürdü. Bu arada Ezher şeyhi seçimlerinde de belirleyici bir rol üstlendi. Ahmed ed-Demenhürî'nin 1192'de (1778) vefatı üzerine İbrâhîm Bey ve diğer bazı önde gelen kişiler anlaşarak Hanefî müftüsü Abdurrahman el-Arşî'yi onun yerine getirmek istediler. O zamana kadar Ezher şeyhleri Şâfiîler'den seçildiği için bu mezhebe mensup âlimler İbnü'l-Cevherî'ye Ezher şeyhi olmasını teklif ettiler. İbnü'l-Cevherî bu görevi kabul etmemekle birlikte yönetimi etkileyerek Ahmed el-Arûsî'nin Ezher şeyhi seçilmesini sağladı (Ali Paşa Mübârek, IV, 70-72). Daha sonraki şeyhlerin görevlendirilmesinde de önemli rol oynadı. Ahmed el-Arûsî'nin vefatı sırasında Mısır dışında bulunduğundan yeni şeyhü'l-Ezher'in tayini İbnü'l-Cevherî'nin dönüşüne kadar bekletildi ve ardından onun tasvibiyle bu göreve Abdullah eş-Şerkâvî getirildi.

Fransızlar 1213 (1798) yılında Mısır'ı işgal edince birçokları gibi İbnü'l-Cevherî'nin de evi ve kitapları yağma edildi. Çeşitli sıkıntılarla karşılaştı ve 11 Zilkade 1215'te (26 Mart 1801) vefat etti; Derbişemsüddeve'deki Kâdiriyye Zâviyesi'nde babasının ve ağabeyinin yanına defnedildi. İbnü'l-Cevherî ilminin yanı sıra zekâsı, güzel ahlâkı, zühd ve takvâsıyla toplumun teveccühünü kazanmış, yöneticiler katında etkili olmakla birlikte makam ve mevkiye önem vermediği için o dönemde Mısır'da idareyi elinde tutan Memlûk beylerine fazla yaklaşmamıştır.

Eserleri. 1. *Hâşiye 'alâ Gâyeti'l-vüşûl şerhi (ilâ) Lübbi'l-uşûl*. Zekeriyâ el-Ensârî'nin, Tâceddin es-Sübki'ye ait *Cem'ü'l-cevâmi'* ihtisar ettiği *Lübbü'l-uşûl*'e kendi yazdığı şerhin hâşiyesidir (Kahire 1310, 1330, 1360/1941). 2. *İthâfû üli'l-el-bâb bi-şerhi mâ yete'llaku fi şey'in mine'l-i'râb* (Kahire 1278). 3. *Hilyetü zevi'l-efhâm bi-tahkiki delâleti'l-âm* (Mektebetü'l-Haremi'l-Mekki, nr. 3915/9 [mikrofilm]). 4. *er-Ravzû'l-vesim fi'l-müttâ bih mine'l-mezhebi'l-kadim* (Dimaşk, Mektebetü'l-Esedî'l-vataniyye, nr. 6026). 5. *İthâfû'r-râgıb bi-şerhi Nehci't-tâlib li-esrefi'l-metâlib* (Mektebetü'l-Esedî'l-vataniyye, nr. 6347). 6. *Hulâsatü'l-beyân fi keyfiyyeti sübüti şiyâmî ramazân*. 7. *Nazmü'l-cevâhiri'l-imâniyye fi şerhi'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye*. 8. *İthâfû'r-rifâk bi-beyâni aksâmî'l-iştikâk*. 9. *Mensûrû'l-mensûr fi mes'ele'ti's-sâcûr*. 10. *Fethu'r-rahmân fi suhûlâti't-teveccüh ve itmâmî'l-erkân*. 11. *Merka'l-vüşûl ilâ ma'ne'l-uşûli ve'l-uşûl* (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. *GAL Suppl.*, II, 744).

İbnü'l-Cevherî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Şerhu'l-Mu'cemi'l-veciz li's-Seyyid 'Abdillâh el-Mîrganî*, *Nehcü't-tâlib fi esrefi'l-metâlib*, *Menhecü't-tâlibîn fi muhtaşari Minhâci'l-âbidîn*, *Şerhu'l-Cezeriyye*, *Şerhu Lâmiyyeti Ebi'l-'Abbâs el-Cezâ'irî*, *Şerhu Münkizeti'l-âbid* (babasının akaide dair eserinin şerhidir), *Şerhu 'Akideti't-tevhîd*, *el-Lem'atü'l-elma'iyye fi kavli's-Şâfi'i bi-İslâmi'l-Kaderiyye*, *ed-Dürü'n-nazîm fi tahkiki'l-ke'lâmi'l-kadim*, *İthâfû's-sâ'il bi-ecvibeti'l-mesâ'il*.

BİBLİYOGRAFYA :

Cebertî, 'Acâ'ibü'l-âşâr, II, 440-442; Ali Paşa Mübârek, *el-Hitâtü't-Tevfikiyye*, Kahire 1306, IV, 70-72, 165-166; *Fihristü'l-kütübî'l-'Arabiyye'ti'l-mahfûza bi'l-Kütübhâneti'l-Misriyye*, Kahire 1306, III, 225; Serkis, *Mu'cem*, I, 486, 722;

Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 106, 744; *İzâhu'l-meknûn*, I, 453; II, 116, 411; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 352-353; *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymüriyye*, Kahire 1367/1948, III, 66; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, I, 558; Halîl Merdem Bek, *A'yânü'l-karnî's-sâliş 'aşer fi'l-fikr ve's-siyâse ve'l-ictimâ'*, Beyrut 1977, s. 161; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 16; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, *Mu'cemü mü'ellifî mahtûâtî Mektebeti'l-Haremî'l-Mekkiyyi's-şerîf*, Riyad 1416/1996, s. 52; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, I, 662-663.



H. MEHMET GÜNAY

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû Muhammed

(أبو محمد ابن الجوزي)

Ebû Muhammed (Ebû'l-Mehâsin)
Muhyiddîn Yûsuf b. Abdîrahmân
b. Alî et-Teymî el-Bekrî
(ö. 656/1258)

Hanbelî fakihî
ve Abbâsî devlet adamı.

17 Zilkade 580 (19 Şubat 1185) tarihinde Bağdat'ta dünyaya geldi (İbn Receb, II, 258). İbn Hallikân doğum gününü 13 Zilkade (15 Şubat) olarak verir (*Vefeyât*, III, 142). Hz. Ebû Bekir'in soyundan olup Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin oğlu, Sibî İbnü'l-Cevzî'nin dayısıdır. Kur'an'ı ezberledikten sonra babasından, Ziyâeddin İbn Sükeyne, İbn Küleyb el-Harrânî, Ebû'l-Hasan İbn Yaîş ve Ebû'l-Feth el-Mindâî gibi âlimlerden kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, hilâf, Arap dili ve edebiyatı dersleri aldı. İbn Sükeyne'den hırka giydi. On yedi yaşında iken babasının vefat etmesi üzerine onun Kasrû'l-hilâfe Camii'nde verdiği cuma vazalarını devraldı. Halife Nâsir- Lidînillâh'ın annesinden himaye gördü; diğer bazı cami ve medreselerde fıkıh dersleri verdi. Halk arasında büyük rağbet gören İbnü'l-Cevzî, 604 (1207) yılında Halife Nâsir-Lidînillâh tarafından Bağdat muhtesibliğine tayin edildi. Bu arada veliahdın eğitimiyle de görevlendirildi. Ayrıca Evkaf nâzirliğine getirildi. 609'da (1212) her iki görevden de alınca evine çekilerek ders, fetva ve vaaz faaliyetleriyle meşgul oldu. Bir müddet sonra tekrar muhtesibliğe tayin edildi (615/1218). Halife Zâhir-Biemrillâh devrinde de sürdürdüğü bu görevin yanında Bağdat kapılarında Bâbü'l-merâtib'deki Hizânetü'l-gallât'a nâzir ve Dîvânü'l-cevâlî'ye âmil olarak görevlendirildi. Ancak daha sonra bu son iki görevinden alındı (626/1229). Yeni kurulan Müstansırıyye Medresesi'nde Hanbelî mezhebi müderrisi olarak görev yaptı (631-642/1234-1244). 642 (1244) yılında Halife Müsta'sım-Billâh tarafından üstâdüd-

dârîğa getirilen İbnü'l-Cevzî vefatına kadar bu görevi sürdürdü.

Çeşitli diplomatik ilişkilerde de rol alan İbnü'l-Cevzî, 623'te (1226) Zâhir-Biemrillâh tarafından Eyyübî Sultanı I. el-Melikü'l-Âdil'in oğulları Dımaşk Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam, Mısır Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed ve Cezîre Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya hil'at götürmekle görevlendirildi. 627 (1230) ve 628 (1231) yıllarında Halife Müstansır-Billâh'ın, Ahlat'ı ele geçirip hilâfet merkezine yürümeye hazırlanan Celâleddin Hârizmşâh'a gönderdiği diplomatik heyete başkanlık etti. 630'da (1232) Melik Mesud'un elinden Âmid'i alarak Artuklular hânedanına son veren Eyyübî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'e halifenin tebriklerini iletmek ve onun adına Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökbörü ve Musul Atabegi Bedreddin Lü'lü için şefaataç olmak üzere gönderildi. Ertesi yıl tekrar Mısır sefâretiyle görevlendirildi, ayrıca halife adına el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya diplomatik bir ziyarette bulundu. 631'de (1234) Mısır'a gönderildi. 634 (1236) yılında Halep Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Azîz Muhammed b. el-Melikü'l-Zâhir Gazî'ye ve Âmid kuşatmasını kaldırması talebiyle Anadolu Selçuklu Sultanı I. Âlâeddin Keykubad'a, ertesi yıl da Dimyat'a Eyyübî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'e ve Dımaşk'a el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya gönderildi. İbnü'l-Cevzî, henüz Dımaşk'ta iken şehri ele geçiren el-Melikü'l-Âdil'in oğlu Ebû'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil ile onu kuşatan el-Melikü'l-Kâmil Muhammed arasında ara buluculuk yaptı. Sonuçta İmâdüddin İsmâil Busrâ, Ba'lebek ve Bikâ' karşılığında Dımaşk'tan çekilmeye razı edildi. Aynı yıl el-Melikü'l-Kâmil'in ölümü üzerine yerine geçen II. el-Melikü'l-Âdil'e halifenin tâziye ve tebriklerini sunmakla görevlendirildi. 636'da (1238) II. el-Melikü'l-Âdil ile kardeşi el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb arasında baş gösteren anlaşmazlıkta halife adına ara buluculuk yaptı. Ertesi yıl Eyyübî hükümdarlarının gittikçe tırmanan çekişmesine çözüm olarak halifenin Dımaşk'ın el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb'da, Mısır'ın el-Melikü'l-Âdil'de kalması ve el-Melikü'n-Nâsir Dâvûd'un elinden alınan toprakların geri verilmesi yönündeki tavsiyesini iletmek üzere oğlu Şerefeddin ile birlikte Dımaşk, Nablus ve Kahire üçgeninde diplomatik görev yaptı. Yine aynı yıl halife adına ara buluculuk yapmak üzere el-Melikü'n-Nâsir Dâvûd ile Franklar'ın elin-

den aldığı Kudüs'te, İmâdüddin İsmâil ile Dımaşk'ta ve el-Melikü'l-Âdil ile de Mısır'da görüştü, ancak başarı sağlayamayınca Bağdat'a döndü. 639'da (1241) Musul Atabegi Bedreddin Lü'lü'ün şehre saldıran Hârizmşâhlar'ın geri çekilmesini sağlamak için kendisinden yardım talep ettiği halife tarafından aracılıkla görevlendirildi. Aynı yılın Zilkade ayında (Mayıs 1242) ve 641'de (1243) Anadolu Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev'e elçi olarak gönderildi. Halife Müsta'sım-Billâh, Mısır ordularını Dımaşk'taki İmâdüddin İsmâil'in üzerine sevkeden yeni Eyyübî Sultanı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb ile görüşmesi için yine İbnü'l-Cevzî'yi seçti.

Hülâgû'nun Bağdat'ı istilâsı sırasında oğullarıyla birlikte şehid olan İbnü'l-Cevzî'nin ölümü için 6, 10 veya 14 Safer (12, 16, 20 Şubat) yahut 20 Muharrem 656 (27 Ocak 1258) tarihleri verilmektedir. Kardeşleri Abdülazîz ve Ali, oğulları Cemâleddin Abdurrahman, Şerefeddin Abdullah ve Tâceddin Abdülkerîm de birer âlimdi. Fıkıh, usul, cedel, tefsir, hadis sahalarında devrinin otoriteleri arasına giren ve "es-sadrü'l-kebir, şerefü'l-İslâm, müftü'l-fırak, reisü'l-ashâb" gibi lakaplarla anılan İbnü'l-Cevzî aralarında Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Radiyyüddin es-Sâgânî, Sa'dî-i Şîrâzî, İbnü's-Şa'âr, İbnü'l-Fuvatî gibi âlimlerin de bulunduğu pek çok talebe yetiştirmiştir. İbnü'l-Cevzî 652 (1254) yılında Dımaşk'ta el-Medresetü'l-Cevziyye adıyla anılacak olan kurumu tesis etti ve giderlerinin karşılanması için bazı arazilerin gelirlerini vakfetti. 1909'da şer'î mahkeme olarak kullanılan bu bina 1925 yılında yandı. Onun ayrıca Bağdat'ta bir Kur'an kursu ile biri tamamlanamamış iki medrese yaptırdığı bilinmektedir.

Eserleri. 1. *el-İzâh li-kavânini'l-İştîlâh fi'l-cedel ve'l-münâzara*. Fehd b. Muhammed es-Südhân (Riyad 1991) ve Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dugaym (Kahire 1415/1995) tarafından yayımlanmıştır. 2. *el-Mezhebü'l-aḥmed fi fıkhi'l-İmâm Aḥmed*. Riyad'da basılan eser (1401/1981, 2. bs.) ayrıca Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmîyye'de Abdurrahman b. Muhammed el-Gazzî tarafından iki bölüm halinde yüksek lisans (1403) ve doktora (1406) tezi olarak neşre hazırlanmıştır. Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Me'âdinü'l-ibriz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, *Dîvân*, *el-Muhtâr min aḥbâri'l-Muhtâr*.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-İzâh li-kavâ-nîni'l-işlâh fi'l-cedel ve'l-münâzara* (nşr. Mahmûd b. Muhammed es-Seyyid ed-Dügaym), Kahire 1415/1995, neşredenin girişi, s. 9-49; İbnü'd-Dübeysi, *Zeylû Târîhi Bağdâd* (Hatîb, *Târîhu Bağdâd* içinde), XV, 382; İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Manşûrî* (nşr. Ebü'l-İd Dûdû), Dimaşk 1401/1981, s. 117, 197, 236, 237, 242, 251, 255, 258, 260; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 459, 501, 502-503, 524, 560, 566, 592, 628, 636, 670, 707, 747; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 142; VI, 247-248; Kazvîni, *Âşârü'l-bilâd*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), s. 527-528; İbnü'l-Fuâtî, *Telhîşu Mecma'i'l-âdâb* (nşr. Mustafa Cevâd), Dimaşk 1962-65, IV/1, s. 513, 523; IV/2, s. 769; Yûnîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1380/1960, I, 332-341; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, XXIII, 372-374; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 86-87; II, 286; IV, 171, 351-353; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân* (Cübûrî), IV, 147-148; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 30, 51, 82, 112, 135, 148, 164, 204, 211; İbn Receb, *Zeyl'âlâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1953, II, 258-261; Kalkaşendî, *Me'âşirü'l-inâfe*, I, 79-81; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, s. 283, 412-413; Burhâneddîn İbn Müflih, *el-Makşadü'l-erşed* (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 137-139; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 29-31, 62-63; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, *ed-Dürrü'l-münâddad fi zikri ashâbi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn), Mekke 1412/1992, I, 396-397; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 380-383; *Keşfü'z-zunûn*, I, 213; II, 1646, 1723; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 286-287; Sıddîk Hasan Han, *et-Tâcü'l-mükellel* (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 245-247; Muhammed eş-Şattî, *Muhtaşaru Tabakâti'l-Hanâbile* (nşr. Fevâz Ahmed ez-Zemerî), Beyrut 1406/1986, s. 57; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 920; Nâcî Ma'rûf, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Müstansiriyye*, Kahire 1396/1976, I, 83, 99, 101-106, 107, 130, 140, 141, 180; II, 338, 342, 343, 347, 350, 353, 378, 379, 380, 381, 396, 437; Suûd b. Abdullah el-Fenîsân, *Âşârü'l-Hanâbile fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Riyad 1409, s. 114; Abdullah b. Ali es-Sübe'î, *ed-Dürrü'l-münâddad fi esmâ'i kütübî mezhebi'l-İmâm Ahmed* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 152-154; "İbn Cevzî", *DMB*, III, 277-278.



CENGİZ KALLEK

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec

(أبو الفرج ابن الجوزي)

Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201)

İslâmî ilimlerin
hemen her dalındaki
çalışmalarıyla tanınan
Hanbelî âlimi.

510 (1116) yılı civarında Bağdat'ta doğdu. Soyu Hz. Ebû Bekir'e dayanır. Dedelelerinden Ca'fer b. Abdullah el-Cevzî'ye nisbetle İbnü'l-Cevzî diye tanındı. Üç yaşında iken babası vefat ettiğinden amcasının

himayesinde büyüdü. Babasından kalan servet sayesinde kimseye muhtaç olmadan öğrenimini sürdürdü. Amcası tarafından İbn Nâsır es-Selâmî'nin ders halikasına dahil edildi ve ondan tarih, hadis ve ahlâk ilimlerini okudu. Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Husayn eş-Şeybânî, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâfîki, İbnü't-Taber Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Ahmed el-Harîrî, İbnü'z-Zâgûnî ve Abdülvehhâb el-Enmâtî gibi ilim adamlarının da aralarında bulunduğu seksenden fazla âlimden ilim tahsil etti. Hocası İbnü'z-Zâgûnî'nin vefatından (527/1132) sonra onun yerine geçerek Mansûr Camii'nde vaaz etmeye ve daha sonra halife ile vezirlerin yanı sıra fakihlerin de katıldığı meclislerde ilmi konuşmalar yapmaya başladı. 553 (1158) yılındaki hac yolculuğu dışında Bağdat'tan pek ayrılmadı. İbnü'l-Cevzî devlet ricâliyle iyi ilişkiler kurmaya önem verdi. Oğlu Ebü'l-Kâsım Ali'yi Müstencid - Billâh'ın veziri Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin kızıyla evlendirdi. Ancak bu ilişkileri sebebiyle Bağdat'taki bazı Hanbelîler'in tenkitlerine mâruz kaldı. Halife Nâsır-İdîni'llâh'ın, Şii olan ve Hanbelîler'e karşı iyi düşünceler beslemeyen İbnü'l-Kassâb'ı vezir tayin etmesi üzerine yaşlılık döneminde devlet ricâliyle ilişkileri bozuldu. İbnü'l-Kassâb tarafından, Hz. Ebû Bekir'in soyundan gelen bir Nâsibî olduğu iddiasıyla Şii temayüller taşıyan halifeye şikâyet edilmesi üzerine medresenin vakfından zimmetine mal geçirmekle suçlanarak görevinden azledildi. 590'da (1194) Vâsit'a sürgün edilerek beş yıl süreyle oradaki bir evde tek başına ikamete mecbur tutuldu, bazı kitapları da yakıldı. Oğlu Ebû Muhammed Yûsuf'un yaptığı vaazların Halife Nâsır-İdîni'llâh'ın onsesini etkilemesi sonucunda sürgün cezası kaldırıldı. Bağdat'a döndüğünde medrese erbabının yanı sıra bu olayı tasvip etmeyen sûfilere de katıldığı büyük bir kalabalık tarafından karşılandı. Hayatının geri kalan kısmını Bağdat'ta irşad faaliyetlerine devam ederek geçirdi. 12 Ramazan 597 (16 Haziran 1201) tarihinde vefat etti ve Bâbü Harb Kabristanı'nda bulunan Ahmed b. Hanbelî'nin mezarının yanına defnedildi.

İbnü'l-Cevzî tarih, biyografi, hadis, tefsir ve akaid alanlarında eser telif etmiş, aynı zamanda çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Talha b. Muzaffer es-Sa'lebî, kendi oğlu Yûsuf ve torunu Sibt İbnü'l-Cevzî, İbnü'd-Dübeysi, İbnü'l-Katîf, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Abdüllatif el-Harrânî ve Muvaqqakuddîn İbn Kudâme onun meşhur öğrencilerindedir. Eserlerinin incelenme-

sinden anlaşıldığına göre felsefe ve dinler tarihi konularında da eleştiri yapabilecek seviyede bir kültüre sahipti. Usûl-i fıkıh âlimleri arasında da gösterilen İbnü'l-Cevzî'ye göre kıyas hiçbir zaman sahih hadisin önüne geçirilemez. Fakih olabilmek için bütün İslâmî ilimleri bilmek, ayrıca İslâm ahlâkına da bağlı olmak gerekir. Fıkıhta Ahmed b. Hanbelî'nin mezhebini benimsemekle birlikte onu aynen taklit etmemiş, fikhî hükümlerin delillerini araştırıp ona göre hareket etmeyi gerekli görmüştür (*Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s. 501). Nitekim bazı meselelerde Ahmed b. Hanbelî'e muhalif görüşlere sahip olduğu bilinmektedir (Âmine M. Nusayr, s. 62). Bu sebeple İbnü'l-Cevzî'nin taassup derecesinde bir Hanbelî olduğu yolundaki iddia pek isabetli görünmemektedir (Mahmûd Ahmed Kaysiy-e en-Nedvî, s. 138).

Onun ilmi şahsiyetinde dilçiliği de önemli bir yer tutar. Devrinin dil âlimi Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâfîki'den Arap dili ve edebiyatı öğrenimi gördükten sonra teorik eserler ve bir divan oluşturacak kadar şiir kaleme almıştır. İbnü'l-Cevzî bir vâiz olarak da ün yapmıştır. Hem vaaz ve irşadın teorisine uğraşarak eserler yazmış hem de heyecanlı vaazlar vermiştir. Kendi ifadesine göre vaazları gayri müslimler üzerinde de etkili olmuş ve her zümreden insana hitap eden vaaz meclislerinde konuşmuştur (*a.g.e.*, s. 183-211).

İbnü'l-Cevzî'nin ilmi şahsiyetinde ağır basan bir yönü de onun bir usûlü'd-dîn ve akaid âlimi olmasıdır. Kendi dönemine kadar teşekkül eden İslâmî telakki ve disiplinlere eleştirel yaklaşımlarda bulunması Kur'an, Sünnet ve beşerî ilimler açısından İslâm'a genel çerçevede bakışlar yaptığını göstermektedir. İbnü'l-Cevzî'nin tenkidî bir tarzda incelediği disiplinlerin başında tasavvuf geleneği ve buna bağlı olarak bazı sûfiler gelir. Ona göre Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-ku'lûb*'unda, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*' adlı eserinde, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde, Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin *Şafvetü't-tasavvuf*'unda ve Serrâc'ın *el-Lüma*'nda İslâm'ın getirdiği hayat tarzıyla bağdaşmayan, vahye ve akla aykırı düşen sübjektif anlayışlar vardır. Tasavvuf kavramı çok sonra ortaya çıktığı halde tasavvuf mensuplarının Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve diğer ileri gelen sahâbileri sûfiyye içinde göstermeleri, sûfilerin bütün davranışlarını doğru kabul edip onları nasların ve Hz. Peygamber'in önüne geçirmeleri, nefis terbiyesi için insanın ken-

disine eziyet etmesini tavsiye etmeleri, zaruret miktarı dışında mal biriktirmeyi ve rızık endişesiyle çalışmayı tevekküle aykırı görmeleri, benimsedikleri hayat tarzıyla ruhbanlığa benzer bir yol takip etmeleri, naslarda yer almadığı halde "Allah sevgisi" yerine "Allah aşkı" kavramını icat etmeleri ve nihayet Kur'an'ı tefsir ederken ilmî dayanağı bulunmayan işâri yönteme başvurmaları, İbnü'l-Cevzî'nin eserlerinde sûfilere yönelttiği eleştirilerden bazılarıdır. Müellif, sûfilerin hayat tarzının Hz. Peygamber'in gösterdiği çizgiye çekilmesi gerektiğini ısrarla belirtmiştir (*Telbisü İblis*, s. 60, 64, 152, 165-218, 287-288).

Kelâmcılar da eleştiren İbnü'l-Cevzî, onların haberî sıfatları te'vile tâbi tutmasını halk için zararlı ve peygamberlerin yöntemine aykırı bulmuştur. Zira ulûhiyete dair bilgiler duyulara konu teşkil etmediğinden halkın zihninde, te'vilin getirdiği "nefiy" yoluyla değil ancak "isbât" yöntemiyle anlam kazanabilir. Peygamberler de ulûhiyyet konularını isbât yöntemine dayanarak insanlara telkin etmişlerdir. Kelâmcılar ise çoğunluğu oluşturan avamın zihninde sağlam bir ulûhiyyet akidesi oluşturacak yerde onların akidesini sarsmışlardır. Her ne kadar tenzihe ulaşmak için te'vil gerekliyse de bu sadece âlimler için söz konusudur. Kelâmcılar ayrıca cevher, araz, cüz' lâ-yetecezzâ gibi gereksiz tartışmalara girişmişlerdir (*Saydü'l-hâtur*, s. 101-103, 183-185, 267-272; *Telbisü İblis*, s. 89).

İbnü'l-Cevzî'nin tarih alanındaki geniş bilgisi birçok müellif tarafından vurgulanmaktadır (meselâ bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 367, 377; İbn Receb, I, 412). Onun *el-Muntazam* adlı eserine yazdığı mukaddime tarihe bakışı ve tarih yazıcılığına dair görüşleri hakkında fikir verecek niteliktedir. İnsanların çok yönlü merakını dikkate alarak *el-Muntazam*'i telif ettiğini belirten (I, 115) İbnü'l-Cevzî'ye göre tarihin birçok faydası arasında iki nokta ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri ibret almak, diğeri tarih bilgisinin sağladığı psikolojik rahatlaktır. Kişi, tarihi incelemek suretiyle zaman içinde olup biten garip olaylar ve kaderin tecellileri hakkında bilgi edinerek teselli bulur (a.g.e., I, 117). Rivayetleri kaydederken seçici davranmak gerektiğini söyleyen İbnü'l-Cevzî'ye göre halkın bilmesinde yarar bulunan güzel olayların kaydedilmesi gerekir; bunun yanında sıhatli olmayan ve faydası umulmayan rivayetlere itibar edilmemelidir. İbnü'l-Cevzî, Vehb b. Müneb-

bih gibi tarihçileri hurafeleri ve akıl dışı rivayetleri nakletmeleri sebebiyle eleştirir.

Umumi tarih, siyer, tabakat ve menâkıb gibi alanlarda kaleme aldığı eserler İbnü'l-Cevzî'nin tarihçi olarak ilgi duyduğu konular hakkında fikir vermektedir. *el-Muntazam*'da sadece olayları veya sadece biyografileri değil her ikisini de yıllara göre ayrı başlıklar altında kaydetmek suretiyle iki metodu birleştirmiş ve böylece tarih yazıcılığına yenilik getirmiştir. İbnü'l-Cevzî eserlerinde tarihî mirası geniş bir şekilde değerlendirdiği gibi kendi gözlemlerinden, belgelerden ve çağdaşı olan diğer şahıslardan da faydalanmıştır. Eserlerinde rivayetleri tenkide tâbi tutarak zayıf olduklarını belirtir veya bunları tamamen reddeder, bazan da çeşitli rivayetler arasında tercihler yapar. Kendisinden sonraki birçok tarihçiye kaynak oluşturan İbnü'l-Cevzî onları tarih yazım metodu bakımından etkilemiştir. Onun, rivayetleri ve olaylarla şahıs biyografilerini birleştiren metodu torunu Sibt İbnü'l-Cevzî'nin yanı sıra İbnü's-Sâî, Zehebî, İbn Şâkir el-Kütübî, Yâfiî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Tağrıberdî ve İbnü'l-İmâd gibi tarihçiler tarafından uygulanmıştır. Yâkût el-Hamevî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbn Hallikân, İbnü'l-Fuâtî, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'den iktibaslarla bulunmuşlardır. Tarihçi öğrencileri İbnü'd-Dübeysî ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî de kendisinden istifade eden müellifler arasında yer almaktadır. İbnü'l-Cevzî tabakat kitapları alanında da dikkat çeker. Ebü Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*' adlı eserini esas alıp *Şifâtü's-şafve*'yi telif ettiği gibi *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eşer* ve *el-Müctebâ mine'l-müctenâ* adlı eserlerinde de sahâbe, tâbiin ve diğer meşhur râvi ve şahısları muhtelif başlıklar altında gruplandırmıştır.

Aynı zamanda bir siyer müellifi olan İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*'da Hz. Peygamber dönemine yer verdiği gibi ona dair *el-Vefâ bi-ahvâli'l-Muştafâ* adlı müstakil bir eser de yazmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin, haklarında eser telif etmek üzere İslâm tarihinde örnek kabul edilen meşhur şahsiyetleri tercih etmiş olması dikkat çekicidir. Hz. Ömer, Ömer b. Abdülazîz, Hasan-ı Basrî, Ma'rûf-ı Kerhî ve Ahmed b. Hanbel gibi şahsiyetlere dair eserleri burada zikredilebilir. İbnü'l-Cevzî aynı zamanda bir şehir tarihçisi de sayılabilir. *el-Muntazam*'da Bağdat'ta başka muhtelif şehirler hakkında bilgi vermiş, ayrıca Mekke ve Medine'yi konu edinen *Müşirü'l-ğarâmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin* ile

Fezâ'ilü'l-İ-Kuds ve *Menâkıbü Bağdâd* adlı eserleri kaleme almıştır.

İbnü'l-Cevzî bazı rivayetleri dolayısıyla tenkit edilmiştir. Zehebî onun meşhur bir vâiz olduğunu belirttiğinden sonra vaazlarını 100.000 kişinin dinlediğine dair kendi rivayetlerini mübalağalı bularak sesin duyulması ve mekân açısından bunun mümkün olmadığını kaydeder (*A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 370). İzzeddin İbnü'l-Esîr, İbnü'l-Cevzî'nin özellikle diğer mezheplere mensup kişileri eleştirmesi sırasında aşırılığa kaçtığını belirtirken (*el-Kâmil*, XII, 171) Yâkût el-Hamevî, verdiği bazı bilgilerin doğru olmadığını veya bunları karıştırdığını ifade eder (*Mu'cemü'l-üdebâ*, IV, 250; XVII, 13; ayrıca bk. Hasan İsmâ Ali el-Hakîm, *Kitâbü'l-Muntazam*, s. 558-559). İbnü'l-Cevzî'nin tarihçiliğine dair çalışmalar arasında Joseph de Somogyi'nin iki makalesiyle (*JRAS* [1932], s. 49-76; *AO*, VI/1-3 [1956], s. 207-214) Hasan İsmâ Ali el-Hakîm'in *Kitâbü'l-Muntazam li'bni'l-Cevzî: Dirâse fi menhecîhi ve mevâridihî ve ehemmiyetih* adlı doktora tezi (Beirut 1405/1985) zikredilebilir.

İbnü'l-Cevzî'nin itikadî görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Akıl, tabiat kanunlarını bilme gücüne sahip bulunmakla birlikte bütün varlık ve olayların hikmetlerini kavramaktan, ayrıca kendi mahiyetini keşfetmekten âcizdir. Bu sebeple vahyin desteğine muhtaçtır; vahyin getirdiği bilgileri teslimiyetle karşılayıp benimsemesi gerekir. İlham nasrlara olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz ve nasrlara aykırı olması halinde bir değer taşımaz. Allah'ın varlığını inkâr edenler onun duyularla idrak edilemeyeşini delil olarak gösterirlerse de Allah maddî bir varlık olmadığından onların bu istidlâli isabetsizdir. Başta kendi bedeni olmak üzere bütün varlıkları yaratılış amacı ve gördükleri fonksiyonlar açısından inceleyen insan, bunların bilgi ve hikmet sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olduğu sonucuna ulaşır (*Saydü'l-hâtur*, s. 76, 253; *Telbisü İblis*, s. 42). Akıl yürütmek suretiyle Allah'ın varlığını bilmek mümkün olduğu halde zât-sıfat münasebetini ve ilâhî fiillerin mahiyetini kavramak imkân dahilinde değildir. Akaid alanında yapılan hataların çoğu bu hususu dikkate almayıp Allah'ı yaratıklara kıyas etmekten kaynaklanır. Nasrlarda yer alan vech, yed, istivâ, nüzûl, ruh vb. kavramların mecazi anlamlar taşıyabileceklerini kabul etmek gerekir. Nitekim ölümün cennetle cehennem arasında öldürüleceğini bildiren örneklerde olduğu gibi bazı nasrların mecazi mânalar

taşıdığını yine naslar göstermektedir. Bundan dolayı istivâ ve nüzûl Allah'ın yu-
karıda olduğu anlamına gelmez. Selef
yöntemini benimseyerek teşbihi reddet-
mekle birlikte bu tür nasların yerine gö-
re bazan te'vil edilmeden olduğu gibi be-
nimsemesi, bazan da sıfatın aslını orta-
dan kaldırmayan bir te'vile başvurulması
bu konuda tercih edilmesi gereken en ge-
çerli yoldur (*Def'u şühbeti't-teşbih*, s. 101-
107; *Şaydü'l-hâtır*, s. 84-85, 324-325, 336-
337; İbn Teymiyye, *Der'ü te'aruzi'l-'aql
ü'n-naql*, VII, 263).

Kur'an hakkında bilinmesi gereken şey,
unun benzerini yapmaktan insanları âciz
bırakan Allah kelâmı, Hz. Peygamber'in
mûcizesi ve insanları hidayete sevkeden
bir kitap olduğudur. Bunun ötesinde Kur-
'an'ın mahlûk olup olmadığını tartışmak
fayda sağlamayan gereksiz sözlerden iba-
rettir. Bu sebeptir ki Kur'an hakkında
tartışma yasaklanmış, Selef de buna uy-
muştur.

İman-küfür, hidayet-dalâlet, itaat-is-
yan vb. fiilleri yaratan Allah'tır; bu fiillerin
oluşmasında beşerî iradenin rolü yoktur
(*Zâdü'l-mesîr*, II, 107, 138). Bununla birlik-
te insanın sorumlu tutulması zulüm ola-
rak nitelendirilemez; çünkü bazı âyetler-
de, bâtil inançlarını kadere sığınarak mâ-
zur göstermeye çalışan müşriklerin tu-
tarlı bir delili bulunmadığı, bazı âyetlerde
ise Allah'ın kullarına rahmetiyle muame-
le ettiği ve fiillerini dilediği gibi işlediği
açıklanmıştır (el-En'âm 6/12, 54, 148). Ka-
zâ ve kader, sırrı ve hikmeti insanlar ta-
rafından anlaşılabilen ve teslimiyetle
karşılansın gereken konulardır (*Şay-
dü'l-hâtır*, s. 364-366).

Allah'ın insanlar içinden birini seçip üs-
tün niteliklere sahip kılması ve vahiy al-
maya elverişli hale getirmesi mümkündür.
Cenâb-ı Hak varlıkları değişik özellik
ve kabiliyetlerde yaratmıştır. Fâni beden-
lerin hastalıklarını iyileştirecek ilaçlar ya-
rattığı gibi âhiret yurdunda devam ede-
cek olan hayata hazırlık yapmak üzere
yeryüzünde kötü davranışlarıyla fesat çı-
karanları ıslah etmesi ve onları erdemli
hale getirmesi için bazı insanları görev-
lendirmesi de imkân dahilindedir. Hz.
Peygamber, getirdiği Kur'an ve onu açık-
layıp uygulayan sünnetiyle insanların kal-
bini inceltmiş, onları kötülüklerden uzak-
laştırıp iyiliklere sevk etmiştir. Kur'an dı-
şında Resûl-i Ekrem'in mütevâtir olan
mûcizeleri yoktur. Ancak hissî mûcizeler
konusunda nakledilen âhâd rivayetlerden

onun Kur'an dışında da mûcizeler göster-
diği sonucu çıkar (*el-Vefâ*, I, 265, 339; *Tel-
bisü İblîs*, s. 66, 119).

Ölümden sonra ruh yok olmayıp nimet
veya azap içinde varlığını sürdürür. Mü-
minlerin ruhları kıyamete kadar cennette
bulunur; kıyametin kopmasından sonra
da diriltilecek bedenlere iade edilir. Beden-
lerin diriltilebileceğini gösteren çeşitli de-
liller mevcuttur. Bunlardan biri Hz. Mü-
sâ'nın elinde asânın canlı yılanı dönüş-
mesi, bir diğeri de Hz. Sâlih'in mûcizesi
olarak taştan devenin yaratılmasıdır. Be-
denler ruhların haz veya elem duymasının
vasıtalarıdır, bu vasıtalar olmadan ruhlar
nimet veya azap içinde bulunamaz. Âhi-
rette müminler için nimet, kâfirler için de
azap ebedîdir (*Şaydü'l-hâtır*, s. 35, 272-
273, 275, 327; *Telbisü İblîs*, s. 79). Allah'ın
emrettikleri fazilet, yasakladıkları ise rez-
zilettir. Ahlâklı insan ilâhî emirlere uyan,
ahlâksız insan da bunlara aykırı davranan
kişidir. Ancak dinin bulunmadığı yerde
ahlâk ilkelerini belirleyen akıldır.

Selefi-kelâmî bir çizgide yer alan İb-
nü'l-Cevzî aklı sınırlı bilgi kaynağı olarak
görmüş, ilhamın nasların önüne geçirile-
meyeceğini belirterek mutasavvifinin fi-
kirlerini eleştirmiş, Allah'ın varlığını gaye
ve nizam deliline uygun şekilde kanıtla-
maya çalışmış, ilâhî sıfatlar konusunda
kısmen kelâmcıların görüşlerine mey-
le-dip teşbihi benimseyen bazı Hanbelîler'i
reddetmiş, kaderin nihaî noktada akıl
yoluyla çözümlenemeyeceğini kabul edip
cebre yaklaşmış, nübüvvetin ise aklen te-
mellendirilebileceğini savunmuştur. İtika-
dî meselelerde Ebü'l-Vefâ İbn Akil'in te-
sirinde kalmış, mutasavvıfeye bakışında
da onun görüşlerinden etkilenmiştir. Yer
yer eleştirilerine mâruz kaldığı İbn Tey-
miyye üzerinde etkili olmuş ve Selefi-
Hanbelî çizginin kökleşmesine katkıda bu-
lunmuştur (İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâ-
vâ*, IV, 169). Âmine Muhammed Nusayr,
*Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ârâ'ühü'l-ke-
lâmiyye ve'l-ahlâkıyye* adlı bir doktora
çalışması yapmıştır (Kahire 1407/1987).

Eserleri. A) Tarih. 1. *el-Muntazam* fi
târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Kâinatın ve
Hz. Âdem'in yaratılışından başlayıp 574
(1179) yılına kadar cereyan eden olayları
hicretten itibaren kronolojik sırayla kay-
deden, her yıla ait olayları anlattıktan
sonra o yıl vefat eden önemli şahsiyetlerin
hayat hikâyelerine de yer veren biyografi
ağırlıklı bir umumi tarihtir. *el-Munta-
zam*'ın, 257-574 (871-1179) yıllarını
içeren bölümü aralarında Fritz Salim

Krenkow'un da bulunduğu bir heyet (V-
X, Haydarâbâd-Dekken 1357-1359/1938-
1940), tamamı ise Muhammed Abdülkâ-
dir Atâ ve Mustafa Abdülkâdir Atâ (I-XVIII,
Beyrut 1412/1992, 1415/1995) tarafından
yayımlanmış, bu neşre İbrâhim Şemsed-
din'in hazırladığı indeks de eklenmiştir
(Beyrut 1413/1993). Eserin diğer bir neşri
Süheyl Zekkâr tarafından gerçekleştiril-
miş (Beyrut 1415/1995), kitap için ayrıca
üç ciltlik bir indeks hazırlanmıştır (Bey-
rut 1416/1996). 2. *Şifati's-safve**. Ebü
Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ'*
adlı eserindeki bir kısım bilgi ve rivayet-
lerin özetlenmesi veya çıkarılması, bunun
yanında bazı şahısların eklenmesi suretiyle
telif edilmiş olup Mahmûd Fâhürî ve
Muhammed Revvâs Kal'acı tarafından ya-
yımlanmıştır (Beyrut 1399/1979). 3. *Tel-
kihü fuhûmi ehli'l-eger fi 'uyûni't-tâ-
rih ve's-siyer*. Tarih, tabakat, siyer ve ha-
dis ilimleriyle ilgili olup sahâbe, tâbiîn,
diğer meşhur râvi ve şahısların alfabetik
olarak sıralanmasıyla meydana gelmiştir.
Eserde geçmiş peygamberlere kısaca tem-
as edildikten sonra Hz. Peygamber'in
sîretinden bazı konulara yer verilir; ardın-
dan Hz. Ebü Bekir'den itibaren Abbâsî
Halifesi Nâsir-Lidînillâh'a (1180-1225) ka-
dar halifeler zikredilir. Erkek ve kadın sa-
hâbiler, Hz. Peygamber'den 1000'den çok
hadis rivayet edenlerden (müksirün) başla-
mak üzere en az bir hadis nakletmiş olan
sahâbiler, Habeşistan'a hicret eden, Aka-
be biatlarında bulunan, Bedir ve Uhud sa-
vaşlarına katılıp şehid olan, Cezîre ve Mı-
sır gibi bölgelere yerleşen sahâbiler çeşitli
başlıklar altında alfabetik olarak sıralanır.
Eksik bir baskısı Carl Brockelmann tara-
fından gerçekleştirilen eser (*Abderrah-
mân Abulfarağ İbn al-Ğauzi's Talkih fu-
hûm ahl alâfâr fi Muhtaşar assijar walah-
bâr. Nach der Berliner Handschrift unter-
sucht*, Leiden 1892) Hindistan'da iki de-
fa basılmış (Delhi 1869, 1927), daha sonra
Ali Hasan tarafından neşredilmiştir (Ka-
hire 1975). 4. *el-Mişbâhu'l-mudî' fi hi-
lâfeti'l-Müstazî (el-Misbâhu'l-mudî' bi-
fezâ'ili [fi devleti]'l-Müstazî, el-Mişbâhu'l-
mudî' li-da'veti'l-İlmâmi'l-Müstazî)*. Halife
Müstazî-Biemrillâh'a ithaf edilip ona na-
sihat amacıyla kaleme alınan siyâsetnâme
türünde bir eserdir. On yedi bölümden
oluşan kitabın on birinci bölümünde
Emevî halifelerine oldukça sınırlı bir yer
ayrılmışken Hulefâ-yi Râsîd'in ve Abbâsî
halifelerinin hayatlarından örnekler veri-
lir. Daha sonraki bölümlerde geçmiş ha-
life ve emirlerin yaptığı veya kendilerine

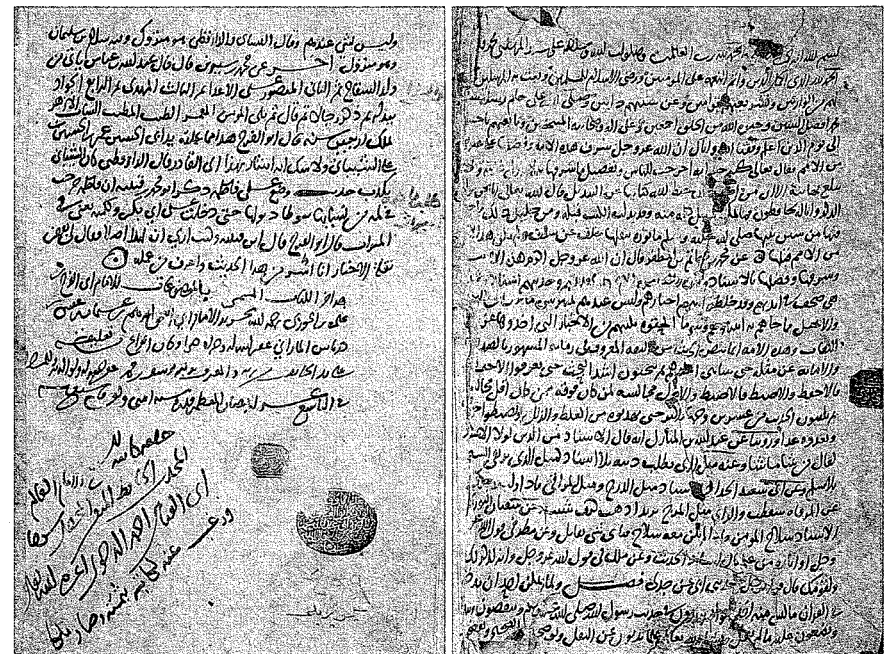
yapılan nasihatler kaydedilip zühd ve takvâ sahibi idareciler anlatılır. Eseri Nâciye Abdullah İbrâhim yayımlamıştır (Bağdat 1396/1976). **5. el-Vefâ* bi-ahvâli'l-Muştafâ** (*el-Vefâ bi-[fi] fezâ'ilü'l-Muştafâ, el-Vefâ bi't-ta'rif bi'l-Muştafâ*). Hz. Peygamber'in sîreti, şemâili ve mucizelerine dairdir (nşr. Mustafa Abdülvâhid, Kahire 1386/1966). Mirzazâde Ahmed Neylî eseri *el-Evfâ fi tercemeti'l-Vefâ* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 66, Mihrişah Sultan, nr. 305; İÜ Ktp., TY, nr. 7378). **6. Menâkıbü 'Ömer b. el-Hattâb** (*Târîhu [Sîretü] 'Ömer b. el-Hattâb*). Muhammed Emîn el-Hancî tarafından *Târîhu 'Ömer İbni'l-Hattâb evvelü hâkim dîmukrâti fi'l-İslâm* adıyla neşredilen eser (Kahire 1342/1924), *Târîhu 'Ömer b. el-Hattâb* ismiyle Beyrut'ta (1402/1982, 1405/1985) ve Üsâme Abdülkerîm er-Rifâî'nin tahkikiyle Dimaşk'ta (ts., Dârü'l İhyâi ulûmi'd-dîn) yeniden basılmış, ayrıca *Menâkıbu Emiri'l-mü'minin 'Ömer b. el-Hattâb* adı altında Zeyneb İbrâhim el-Kârût (Beyrut 1980, 1407/1987) ve Ali Muhammed Ömer (Kahire 1417/1997) tarafından yayımlanmıştır. **7. Sîretü ve Menâkıbü 'Ömer b. 'Abdül'azîz**. Carl Heinrich Becker'in Almanca bir önsözle birlikte neşrettiği eseri (*Ibn Gauzi's Manâqib 'Omar Ibn 'Abd el-'Aziz besprochen und im Auszuge mitgeteilt*, Leipzig 1899) Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire 1331) ve Naîm Zerzûr da (Beyrut 1404/1984) yayımlamıştır. Müellifin *Menâkıbu 'Ömer b. el-Hattâb*'i ile birlikte bu iki esere *Sîretü'l-'Ömeryn* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3240; Köprülü Ktp., nr. 1087) adı verilmektedir. **8. Fezâ'ilü (Menâkıbü)'l-Hasan el-Başrî**. Hasan es-Sendübî'nin mukaddimesiyle birlikte *el-Hasan el-Başrî* adıyla *er-Resâ'ilü'n-nâdire* içinde yayımlanmış (Kahire 1350), Mustafa Kaya tarafından *Veliler Serdârı Hasan Basrî-kuddise sırruh başlığıyla* Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1412/1992). **9. Menâkıbü Ma'rûf el-Kerhî ve aḥbâruh** (*Fezâ'ilü Ma'rûf el-Kerhî*). Sâdik Mahmûd el-Cümeylî'nin tahkikiyle *el-Mevrid* dergisinde yayımlanan eseri (IX/4 [Bağdat 1401/1981], s. 609-680) Abdullah el-Cebûrî müstakil olarak neşretmiştir (Beyrut 1406/1985). **10. Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**. Eserin Kahire (1349/1931) ve Beyrut (1393/1973, 1977) baskıları yanında Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Ali Muhammed Ömer tarafından gerçekleştirilen tahkikli bir neşri bulunmaktadır (Kahire 1399/

1979). **11. el-'Arûs (Meulidü'n-nebi)** (Kahire 1300, 1301; Beyrut 1330; *Buğyetü'l-'avâm fi şerhi Meulidi seyyidi'l-enâm* adıyla, Kahire 1927). **12. A'mârü'l-a'yân**. Meşhur bazı şahsiyetlerin ne kadar yaşadığını anlatan eser Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1414/1994). **13. Fezâ'ilü'l-Kuds** (nşr. Cebrâil Süleyman Cebbûr, Beyrut 1979). **14. Menâkıbu Bağdâd** (nşr. Muhammed Behcet el-Eserî, Bağdat 1342). **15. Tenvîrû'l-gabeş fi fazli's-Sûdân ve'l-Habeş**. Üstünlüğün renkte değil takvâda aranması gerektiği, Hz. Peygamber'in Habeşistan'la ilişkileri, bu ülkeye hicret eden sahâbiler, meşhur siyahî sahâbiler, ilim, şiir, ibadet ve zühd alanında meşhur olmuş siyahîler eserini konuları arasında yer alır. Çeşitli nüshaların bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2803, vr. 88^b-107^b [muhtasar]; Cârullah Efendi, nr. 2108, vr. 42^b-66^b [muhtasar]) Osmanlı Türkçesi'ne çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4958; İÜ Ktp., TY, nr. 2648). Kitap üzerinde bir doktora tezi hazırlayan I. H. Alawiye eseri tahkik etmiş, ayrıca İngilizce'ye tercüme etmiştir (*Ibn al-Jawzi's Apologia on Behalf of the Black People and their Status in Islam: A Critical Edition and Translation of Kitâb Tanwir al-Ghabash fi Faḍl al-Sudân wa'l-Habash*,

1985-1986, PhD thesis, School of Oriental and African Studies).

B) Hadis. 1. el-Mevzû'ât*. Yaklaşık 1850 haberi ihtiva eden ve fikh bablarına göre düzenlenen eseri Abdurrahman Muhammed Osman *el-Mevzû'ât* (Medine 1386/1966; Beyrut 1404/1983; Kahire 1407/1986), Nureddin Boyacılar *el-Mevzû'ât mine'l-eḥâdişi'l-merfû'ât* (Riyad 1418/1997) adıyla yayımlamıştır. **2. Câmi'u'l-mesânid ve'l-elḳâb (Câmi'u'l-mesânid bi-ḥaşri'l-esânid)**. Bir ansiklopedi niteliğindeki eserde Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i esas alınmakla birlikte sahâbenin Buhârî, Müslim ve Tirmizî'de bulunan rivayetleri de derlenerek her sahâbinin müsnedi daha geniş biçimde tesbit edilmeye çalışılmış ve bu kaynaklardaki âli isnadlı hadislerle işaret edilmiştir. Eserde sahâbiler alfabetik olarak sıralanmıştır. İbnü'l-Cevzi ayrıca hadislerde anlaşılması zor kelimeleri, sened veya metinlerde mevcut illetleri açıklamış, zayıf rivayetleri de belirtmiştir. Ebû Muhammed Cemmâilî *el-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*'inde, Mizzî, Zehebî, İbn Hacer ve İbn Kesrî çeşitli eserlerinde *Câmi'u'l-mesânid*'den faydalanmışlardır. Eserin Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi ile (Hüseyn Çelebi, nr. 203) Dârü'l-kütübî'l-Misriyye ve Dârü'l-kütübî'l-Hidiviyye'de

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi'nin *el-Mevzû'ât* adlı eserinin, Ebû İshak İbrâhim el-Merenî tarafından *Tecridü'l-Mevzû'ât li'l-Bni'l-Cevzi* adıyla ihtisar edilen nüshasının ilk ve son sayfası (Köprülü Ktp., Fâzil Ahmed Paşa, nr. 459)



nüşhaları bulunmaktadır (Brockelmann, *GAL*, I, 662; *Suppl.*, I, 917). Ukberî, *İ'râbü'l-hadîsi'n-nebevî* adlı eserini İbnü'l-Cevzî'nin *Câmi'u'l-mesânid*'ini esas alarak hazırlamıştır. 3. *et-Taḥkîk fi eḥâdîsi't-Ta'lik* (fi eḥâdîsi'l-hilâf, fi'ḥtilâfi'l-hadîş). Müellif, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *et-Ta'liku'l-kebir fi'l-mesâ'ili'l-hilâtiyye beyne'l-e'imme* adlı eserini esas alıp 2072 rivayeti Hanbelî fikhına uygun olarak konu başlıklarına göre tertip etmiş, önce kendi mezhebinin, ardından diğer mezheplerin delil ve görüşlerine yer vermiştir. Bu arada hadisleri sıhhat derecelerine göre sıralayarak rivayetlerdeki ihtilâf noktalarını ve fikhî açıdan sonuçlarını açıklamıştır. Muhammed Hâmîd el-Fikî eserin birinci kısmını tahkiksiz olarak *et-Taḥkîk fi'ḥtilâfi'l-hadîş* adıyla yayımlamış (Kahire 1954; Küveyt 1402/1983), kitap ayrıca Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî ve Muhammed Fâris tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1415/1994). İbrâhim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Lâhim *et-Taḥkîk* üzerine bir doktora tezi hazırlamıştır (1408, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn). Eser, Şemseddin İbn Abdülhâdî tarafından bir kısım senedleri hafzedilip bazı ilâveler yapılmak suretiyle *Tenkiḥu't-Taḥkîk fi eḥâdîsi't-ta'lik* adı altında özetlenmiş, bu çalışma aslı ile birlikte tahkiksiz olarak (Kahire 1954) ve Âmir Hasan Sabrî'nin tahkikiyle (Birleşik Arap Emirlikleri 1409/1989) yayımlanmıştır. *et-Taḥkîk*, ayrıca Burhâneddin İbn Abdülhak el-Vâsîfî (*Keşfü'z-zunûn*, I, 379) ve Zehebî (*Tenkiḥu't-Taḥkîk [fi eḥâdîsi't-ta'lik] li'bni'l-Cevzî [Muḥtaşaru't-Taḥkîk]* [Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 296]) tarafından ihtisar edilmiştir. 4. *Aḥbârü ehli'r-rüsûḥ fi'l-fikh ve't-tahdîş bi-mikdâri(nâsihi ve)'l-mensûḥ mine'l-hadîş (en-Nâsih ve'l-mensûḥ mine'l-hadîş, er-Rüsûḥ fi'ilmî'n-nâsih ve'l-mensûḥ)*. Bombay'da basılan eser (ts.), İbn Hacer el-Askalânî'nin *Târîfü ehli't-tahdîş bi-mikdâri'l-mevşûfi-ne bi't-tedlis*'iyle (Kahire 1322), Tâhâ Abdürraûf Sa'd'ın takdimiyle (Kahire 1399/1978), Ebü'l-Kâsım Cemâleddin Abdurrahman el-Büzûrî'nin *Ḳabzatü'l-beyân fi nâsih ve mensûḥi'l-Ḳur'ân*'ı ile birlikte M. Züheyr eş-Şâviş ve Muhammed Ken'ân'ın tahkikiyle (Beyrut-Dimaşk 1984), ayrıca Muhammed İbrâhim Hifnî (Mansûre 1405/1984), Ebü Abdurrahman Mahmûd el-Cezâirî (Mekke 1988), Fehmî Sa'd (Beyrut 1412/1992), Muhammed Subhî Hasan Hallâk (Beyrut 1413/1993) ve Ali Rızâ

Abdullah Ali Rızâ (Beyrut 1412/1992) tarafından neşredilmiştir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, müellifin bir cilt hacminde *Nâsihu'l-hadîş ve mensûḥuh* adlı bir kitabının ve bu eserin bir cüzlük muhtasarının bulunduğu belirtmiştir (*Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 484). İsmail Akyüz, *Aḥbârü ehli'r-rüsûḥ*'u Türkçe'ye çevirmiş ve bazı fikhî açıklamalar ekleyerek *Hadiste Nesh* adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1997). 5. *İ'lâmü ehli'l-'ilm bi-taḥkîki nâsihi'l-hadîş ve mensûḥih*. Ahmed Abdullah ez-Zehrânî tarafından *İ'lâmü'l-'âlim ba'de rüsûḥih bi-haḳâ'iki nâsihi'l-hadîş ve mensûḥih* adıyla yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (1397-1398, Câmîatü Melik Abdilazîz külliyyetü'ş-şerfa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye). 6. *el-'İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîsi (aḥbârü)'l-vâhiye*. Uydurma denecek kadar zayıf olan rivayetleri ele alan çalışmayı İrşâdülhak el-Eserî yayımlamış (Lahor 1399/1978; Faysalâbâd 1401/1981), bu neşri esas alarak kitabı ayrıca Halîl el-Meys neşretmiştir (Beyrut 1403/1983). Zehebî eseri *Telḥîşü'l-'İleli'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîsi'l-vâhiye* adıyla özetlemiş, bu çalışma Mahfûzürrahmân Zeynullah tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (I-III, 1400/1980, Medine el-Câmîatü'l-İslâmiyye Kısmü'd-dirâsâti'l-ulyâ). 7. *Esmâ'ü'd-ḳu'afâ' ve'l-vazzâ'in (vâzi'in) ve zikrû men cereḥahüm mine'l-e'immeti'l-kibâri'l-hâtizîn*. Eserde şahıslar önce alfabetik olarak sıralanmış, ardından künyeleriyle meşhur olanlar eklenmiştir. Kitaba önce müellif, daha sonra Moğultay b. Kılıç birer zeyil yazmışlardır. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî tarafından neşredilen eser üzerine (Beyrut 1406/1986) Abdülkâdir Atâ Muhammed Ahmed *Kitâbü'd-Ḳu'afâ' ve'l-metrûkin li'bni'l-Cevzî taḥkîk ve dirâse* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır. (*Esmâ'ü'd-ḳu'afâ' ve'l-metrûkin ve el-Cerḥ ve't-ta'dil* adlarıyla İbnü'l-Cevzî'ye nisbet edilen eserler de bu kitap olmalıdır. 8. *el-Keşf li-müşkili's-Şaḥîḥayn (Keşfü müşkili hadîsi's-Şaḥîḥayn, el-Keşf'an me'âni's-Şaḥîḥayn, Müşkilü's-Şiḥâh)*. İbnü'l-Cevzî, hadislerin anlaşılmasında güçlüklerle karşılaşan kimselere tavsiye ettiği bu eserinde (*Leftetü'l-kebed*, vr. 43^b), *Şaḥîḥayn*'da anlaşılması zor meseleleri ve rivayetlerden çıkarılabilecek hükümleri ele almıştır. Sahâbî râvilerle göre alfabetik olarak düzenlenen eserin başından Ömer b. Hattâb'ın müsnedine kadar olan kısmı

Muhammed b. Ahmed el-Hârisî tarafından tahkik edilmiştir (1414/1993, Medine el-Câmîatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-hadîsi'ş-şerîf ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye; yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 918). 9. *el-Ḳuşşâs ve'l-müzekkîrûn*. Merlin L. Swartz tarafından birçok yanıyla birlikte tahkik edilerek İngilizce'ye çevrilen eseri (Beyrut 1971, 1982) Kâsım es-Sâmerrâî (Riyad 1403/1983), Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut 1403/1983) ve Ebü Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut 1986) yayımlamıştır. 10. *Âfetü aşḥâbi'l-hadîş ve'r-red 'alâ 'Abdi'l-muğîş (Âfetü'l-muḥaddîsin)*. Abdülmugis b. Züheyr el-Harbî'nin, Hz. Peygamber'in Ebü Bekir es-Siddîk'in arkasında namaz kıldığını ispat etmek üzere kaleme aldığı iki esere reddiye olarak yazılan kitap Ali Milânî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Tahran, ts.). 11. *el-Ḥaş 'alâ ḥıfzi'l-'ilm ve zikrû kibâri'l-ḥuffâz (el-Ḥaş 'alâ talebi'l-'ilm, Kibârü'l-ḥuffâz)*. Ezberleme ve ezberlemeyi kolaylaştırmanın yolları gibi meselelerin ele alındığı eserde güçlü hâfizlarıyla tanınan yetmiş dokuz hadis hâfızının biyografisine de yer verilmiştir. Eser, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Câmi' li-aḥlâkı'r-râvî* adlı kitabının "el-Ḥaş 'alâ ḥıfzi'l-hadîş" adlı bölümünün kaynak belirtilmeksizin aynen tekrarından ibaret olduğu ve yetmiş dokuz hâfiz hakkındaki bilgilerin de yine Hatîb'in *Târîḥu Bağdâd*'ından alındığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir (neşredenin girişi, s. 232-234). Fuâd Abdülmün'im Ahmed'in yayımladığı kitap (İskenderiye 1403/1983; Beyrut 1406/1986), Ebü Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd tarafından *el-Câmi' fi'l-ḥaş 'alâ ḥıfzi'l-'ilm* adı altında aynı konuya dair üç ayrı eserle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1412/1992, s. 231-316). *Zikrû kibâri'l-ḥuffâz* adıyla kaydedilen eser de bu kitap olmalıdır. 12. *Meşyehatü İbni'l-Cevzî* (nşr. Muhammed Mahfûz, Tunus 1397/1977; Beyrut 1400/1980). 13. *el-Ḥadâ'ik fi 'ilmi'l-hadîş ve'z-zuhdiyyât*. Altmış dört bölümden meydana gelen eserde rivayetler senedleriyle birlikte kaydedilmiştir (nşr. Mustafa es-Sekkâ, Beyrut 1408/1988). 14. *Keşfü'n-nikâb 'ani'l-esmâ' ve'l-el-kâb*. Barbier de Meynard (*JA* [1907], IX, 173-244, 365-428; X, 55-118, 193-273) ve Muhammed Riyâz el-Mâlih (Dimaşk-Beyrut 1414/1993) tarafından yayımlanmıştır. 15. *Ġarîbü'l-hadîş*. Bu eserini Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin *Kitâbü'l-Ġarîbeyn fi'l-Ḳur'ân ve'l-hadîş*'i

tarzında kaleme alan müellif bazı hususlarda eleştirilmiş. İbnü'l-Esir de kendisini *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*'in girişinde tenkit etmiştir. Eser Abdülmü'ti Emîn Kal'acı tarafından neşredilmiştir (Beirut 1405/1985). **16.** *Cüz' fi'l-esânîdi'l-münferide*. Bir nüshası Haydarâbâd'da bulunmaktadır (el-Mektebetü'l-Âsafiyîye, nr. 77). **17.** *Dürrü'l-eşer fi'l-va'zi ve hadîsi seyidi'l-beşer* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2614). **18.** *el-Müselşelât* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 37, vr. 6-27; nr. 98). **19.** *Manzûme fi'l-hadîs*. İbn Kutlubogâ'nın eser üzerine iki cilt hacminde bir şerh yazdığı belirtilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1866).

C) Tefsir. **1.** *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. İbnü'l-Cevzî, önce *el-Muğnî (fi tefsîri'l-Kur'ân)* adıyla hacimli bir eser kaleme almış, daha sonra bunu ihtisar ederek *Zâdü'l-mesîr*'i meydana getirmiş, *Zâdü'l-mesîr*'den de *Teyşîrü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* adını verdiği muhtasar bir tefsir çıkarmıştır. Rivayet ve dirayet usulünün kullanıldığı eserde kıraat farklılıklarına, esbâb-ı nüzûle ve nâsih-mensuha da yer verilmiştir. Bu arada müfessir farkında olduğunu ihsas ederek İsrâîlî rivayetleri de nakletmiştir. Kitap M. Züheyr eş-Şâvîş, Şuayb el-Arnaût ve Abdülkâdir el-Arnaût tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1384-1388/1964-1968, 1404/1984, 1407/1987). **2.** *Tezkiretü'l-erîb fi tefsîri'l-ġarîb*. *Zâdü'l-mesîr* ile *Teyşîrü'l-beyân*'ın özeti olup ismi konusunda farklı rivayetler bulunmaktaysa da müellif eserini *Zâdü'l-mesîr*'in sonunda bu şekilde adlandırmıştır (IX, 280). Kitapta yer yer âyetler tefsir edilmiş, i'rab, kıraat, esbâb-ı nüzûl, ahkâm âyetlerinin yorumu ve nâsih-mensuh konularına yer verilmiştir. *el-Erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-ġarîb* adıyla neşredilen eseri (Medine 1400) Ali Hüseyin el-Bevvâb da yayımlamıştır (Riyad 1407/1986). **3.** *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. *Zâdü'l-mesîr*'den sonra kaleme alınan ve ulûmü'l-Kur'ân'ın belli başlı eserlerinden biri sayılan kitapta müellifin diğer eserlerinde geniş olarak yer verilen konular özetlenmiştir. Otuza yakın ana konudan oluşan kitap Ahmed eş-Şerkâvî ve İkbâl el-Merrâkûşî (Dârülbeyzâ 1970), ayrıca Hasan Ziyâeddin İtr (Beirut 1408/1987), *Fünûnü'l-efnân fi 'acâ'ibi 'ulûmi'l-Kur'ân* adıyla Reşid Abdurrahman el-Ubeydî (Bağdat 1408/1988) tarafından neşredilmiştir. *'Acâ'ibü 'ulûmi'l-Kur'ân* başlığıyla Abdülfettâh Saîd Âşûr'un ya-

yınladığı kitap (Kahire 1407/1986) bazı küçük farklılıklar bir yana *Fünûnü'l-efnân*'ın aynısıdır (ayrıca bk. *Fünûnü'l-efnân*, neşredenin girişi, s. 40). **4.** *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. *Zâdü'l-mesîr*'den önce kaleme alınan eserde (*Zâdü'l-mesîr*, I, 388) 325 Kur'ânî kelime ve kavramın karşılığı gösterilmekte, bunlara Arap şiiri ve nesrinden örnekler verilmektedir. İbn Receb'in bildirdiğine göre müellif eserini *el-Vücûh ve'n-nevâzir fi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* adıyla ihtisar etmiştir (*ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I, 416). *Müntehabü kurreti 'uyûni'n-nevâzir fi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adı altında M. es-Seyyid es-Saftâvî ve Fuâd Abdülmün'im Ahmed tarafından yayımlanan kitapla (İskenderiye 1399) Millet Kütüphanesi'nde bulunan (Murad Molla, nr. 1553/2) *Muhtaşaru Nüzheti'l-'uyûn ve'n-nevâzir fi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* adlı nüsha bu eserle aynı olmalıdır. Kitap ilk defa bir heyet tarafından (Haydarâbâd-Dekken 1974), daha sonra da M. Abdülkerîm Kâzımî er-Râdî'nin tahkikiyle (Beirut 1404/1984, 1405/1985) yayımlanmıştır. **5.** *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*. Müellifi tarafından *'Umdetü'r-râsih fi ma'rifeti'l-mensûh ve'n-nâsih* adıyla anılan eseri M. Eşref Ali el-Milbârî (Medine 1404/1984; Beirut 1405/1985; Riyad 1405), Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Beirut 1411/1990) ve Halîl İbrâhîm (Beirut 1992) neşretmiştir. **6.** *el-Muşaffâ bi-eküffi ehli'r-rusûh min 'ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh*. *'Umdetü'r-râsih*'in özeti olup Hâtim Sâlih Zâmin tarafından yayımlanmıştır (Beirut 1405/1984, 1986, 1989). **7.** *Teyşîrü luğati'l-Kur'ân* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 161). **8.** *Muhtaşaru Kitâbi'l-Muġ'ad ve'l-muġim*. Tefsir usulüyle ilgili manzum bir eserdir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 918; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Teymüriyye, Tefsir, nr. 206). **9.** *el-Müctebâ fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1592; Brockelmann, *GAL*, I, 663; *Suppl.*, I, 918). Bu kitabın muhtasarı olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan (Ayasofya, nr. 3395) *el-Müctebâ mine'l-müctenâ* Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından neşredilmiştir. Aynı kütüphanede (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 70) İbnü'l-Cevzî'ye nisbet edilen *Havâşşü'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı eserin girişinde müellifinin Abdurrahman b. Ali b. Ahmed el-Kureşî eş-Şâfiî olduğu ifade edilmektedir. Brockelmann'ın İbnü'l-Cevzî'ye izâfe ettiği (*GAL Suppl.*, I, 918) *Teyşîrü'l-Fâtihâ* adlı eserin (Millet Ktp., Murad Molla, nr.

63) İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait olduğu anlaşılmıştır (Kahire 1375).

D) Akaid. **1.** *Def'u şubheti't-teşbîh** (Dımaşk 1345/1927; Amman 1412/1992). **2.** *es-Sebât 'inde'l-memât*. Ölümü teslimiyetle karşılamak gerektiğini anlatan ve İslâm büyüklerinin ölüm anında söyledikleri sözleri nakleden eser Abdullah Leysi el-Ensârî tarafından yayımlanmıştır (Beirut 1406/1986). **3.** *Tezkiretü üli'l-beşâ'ir fi ma'rifeti'l-kebâ'ir* (Abdülhamîd el-Alûcî, s. 82-83). **4.** *Şaydü'l-hâtır*. Çeşitli dinî ve içtimâî konularda müellifin kalbine doğan hususları ve bazı itikadî konuları içeren eserde müslümanlar arasında yaygın olan bazı yanlış inançlar üzerinde de durulur (Beirut, ts. [Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye]). **5.** *Telbîsü İblîs** (*Nakdü'l-'ilm ve'l-'ulemâ*). İbnü'l-Cevzî'nin, başta mu-tasavvife olmak üzere bazı İslâmî zümre-lerin anlayışlarını usulü'd-dîn açısından tenkit ettiği eser Muhammed Münîr ed-Dımaşkî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1368/1948). **6.** *el-Karâmiġa* (nşr. Muhammed es-Sabbâġ, Beirut 1977).

E) Fıkıh. **1.** *Ahkâmü'n-nisâ'*. Ali b. Muhammed Yûsuf el-Muhammedî'nin yayınladığı eser üzerinde (Beirut 1985) Nedim Urhan tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bir doktora çalışması yapılmıştır (İstanbul 1993). Kitabı Ebû Bekir el-Cerrâî ihtisar etmiştir. **2.** *Takrîrü'l-kavâ'id ve tahrîrü'l-fevâ'id fi usûli mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 305). **3.** *Minhâcü'l-kâşidîn*. Çeşitli âdetler, nikâh, helâl-haram, mûsikî, haset, cömertlik, tövbe, sabır-şükür, havf-recâ, tevhid-tevekkül gibi konulardan oluşan eserin müellifin talebesi Muvaffakuddin İbn Kudâme tarafından yapılan ihtisarı yayımlanmıştır (Kahire 1991). **4.** *Der'ü'l-levm ve'd-ġaym fi şavmi yevmi'l-ġaym*. Şâban ayının otuzuncu gününde oruç tutmanın câiz olmadığını ileri süren Hatîb el-Baġdâdî'nin bu görüşünü reddeden eseri Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî neşretmiştir (Beirut 1994). **5.** *Müşîrü'l-ġarâmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*. Hac menâsiki, peygamberlerin yaptıkları hac, halifelerin haccı gibi konuları içerir. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî'nin tahkikiyle yayımlanan kitabı (Kahire 1995) ayrıca Merzûk Ali İbrâhîm Müşîrü'l-'azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin adıyla neşretmiştir (Riyad 1415/1995).

F) Diğer Eserleri. **1.** *Birrü'l-vâlideyn*. Ebeveyne karşı olan görevlere dair rivayetleri derleyen bir eser olup Muhammed

Abdülkâdir Ahmed Atâ ile (Beyrut 1408/1988) Âdil Abdülmevcüd ve Ali Muavvez tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1993). **2. Zemmü'l-hevâ** (nşr. Mustafa Abdülvâhid, Kahire 1962). Kitap üzerinde Stefan Leder *İbn Al-Gauzi und Seine Kompilation Wider die Leidenschaft* adıyla (Beyrut 1984) tahlilî bir çalışma yapmış, eseri İbrâhim Muhammed Ramazan ihtisar ederek yayımlamıştır (Beyrut 1993). **3. eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî** (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1987). **4. el-Müdhîş**. Vaaz ve irşada dair olan eserde birçok kaside ve şiir bulunmaktadır (nşr. Mervân Kabbânî, Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye]). **5. el-Muklîk**. Berzah ve âhiret konularında yapılacak vaazlarda zikredilmesi gereken hadislerin derlendiği bir eserdir (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1991). **6. Bahrû'd-dümü'**. Vaazlardan ibarettir (nşr. İbrâhim Bâcis Abdülmecid, Riyad 1993). **7. el-Mevâ'iz ve'l-mecâlis**. Otuz üç bölüme oluşan eser Muhammed İbrâhim Sünbül'ün tahkikiyle yayımlanmıştır (Tanta 1990). **8. et-Tebşıra**. Dokuz bölüm halinde 100 vaaz ihtiva etmektedir (Beyrut 1986). **9. Ru'ûsü'l-ḳavârîr**. Hutbeler, peygamber kıssaları ve varlıkların yaratılışı gibi konuları içeren bir irşad kitabıdır (nşr. Muhammed Nebîl Sünbül, Tanta 1990). **10. Maḳâmât** (nşr. Muhammed Nagaş, Kahire 1400/1980). **11. Kitâbü'l-Ezkiyâ'**. Genel anlamda akıl ve zekâ ile her zümreden zeki insanlardan bahsederek bunların bazı sözlerini nakleder (baskı yeri ve tarihi yok). Osmanlı âlimi Hacı İbrâhim Efendi eseri *Tuhfetü'l-ezkiyâ fî tercemeti Kitâbi'l-Ezkiyâ* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1308). **12. Aḥbârü'l-ḥamḳâ'** ve *l-muḡaffelîn* (Beyrut 1985). Enver Güneç tarafından *Ahmak ve Dalgınlar Kitabı* başlığıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1998). **13. el-Leṭâ'if fî'l-vâ'z** (nşr. Muhammed İbrâhim Sünbül, Tanta 1990). **14. Aḥbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn**. Zekâ ürünü müstehcen nükteleri nakleden eseri Abdülemîr Ali Mühennâ yayımlamıştır (Beyrut 1990). **15. eṣ-Şifâ' fî mevâ'izî'l-mülûk ve'l-hulefâ'** (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, Kahire 1987). **16. Tenbihü'n-nâ'imî'l-gumr 'alâ mevâsimî'l-umr**. Çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinin değerini bilip ona göre davranılması gerektiğine ilişkin öğütleri içerir (nşr. Arefe Hilmi Abbas, Kahire, ts. [Dârü'l-hadis]). Hersekli Mehmed Kâmil Bey eseri bazı ilâvelerle birlikte *İkâzû'l-ihvân* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1302, 1304). **17. Bustânü'l-vâ'izîn ve riyâzû's-sâmi'in** (nşr. es-Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1984). **18.**

Uyûnü'l-ḥikâyât. Peygamberler, halifeler, zâhidler, süfler ve meşhur bazı şahsiyetlerle ilgili hikâyeleri ihtiva etmektedir (İÜ Ktp., AY, nr. 3353). **19. Meḥâsinü'l-âşâr ve garâ'ibü'l-aḥbâr**. 300 hadis, 300 hikâye ve 300 şiirden oluşmaktadır (İÜ Ktp., AY, nr. 2011). **20. Leftetü'l-kebed fî (ilâ) naṣîḥati'l-veled** (*Vaṣıyyetü Ebi'l-Ferec İbni'l-Cevzi li-veledih*). Müellifin, oğlu Ebü'l-Kâsim Ali'ye öğüt vermek amacıyla yazdığı bir risâle olup kendi hayatından bazı unsurlar ihtiva etmesi açısından önem taşımaktadır. Muhammed Hâmid el-Fikî'nin *Defâ'inü'l-künûz* adlı eser içinde yayımladığı risâlenin (Kahire 1349/1931) ayrıca Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî tarafından gerçekleştirilen bir neşri bulunmaktadır (Beyrut 1987). Abdülhamîd Alüci *Mü'ellefâtü İbni'l-Cevzi* adıyla bir çalışma yapmıştır (Bağdat 1385/1965; İbnü'l-Cevzi'nin diğer eserleri için bk. Sibt İbnü'l-Cevzi, VIII/2, s. 483-488; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, XXI, 368-369, 374-375; İbn Receb, I, 416-420; Brockelmann, *GAL*, I, 502, 506; *Suppl.*, I, 915, 917; *Hedıyyetü'l-ârifîn*, I, 521-523).

İbnü'l-Cevzi üzerinde çeşitli monografiler hazırlanmıştır. Kâmil Muhammed Uveyde'nin *Abdurrahmân el-Cevzi şeyḥu'z-zühhâd ve imâmü'l-vu'âz* (Beyrut 1993), Hasan İsâ Ali el-Hakîm'in *İbnü'l-Cevzi* (Bağdat 1988), Ahmed Atıyye Abdurrahman'ın *İbnü'l-Cevzi beyne't-te'vîl ve't-tefvîz* (Mekke 1397), Ali Cemîl Ali Mühennâ'nın *İbnü'l-Cevzi ve Maḳâmâtühü'l-edebiyye* (Kahire 1976), Abdurrahman Sâlih Abdullah'ın *İbnü'l-Cevzi ve terbiyehü'l-âḳl* (Mekke 1986), Abdülbedî Abdülazîz el-Hûlî'nin *et-Terbiye ve't-ta'lim 'inde İbni'l-Cevzi* (Kahire 1990) ve Mahmûd Ahmed Kaysiyye en-Nedvî'nin *el-İmâm İbnü'l-Cevzi ve kitâbühü el-Mevzû'ât* (Lahor 1403/1983) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cevzi, *Def'u şübheti't-teşbih* (nşr. Hasan es-Sekkâf), Amman 1412/1992, s. 101-107; a.mlf., *Zâdü'l-mesîr*, I, 388, II, 107, 138; IX, 280; a.mlf., *Fününü'l-efnân* (nşr. Hasan Ziyâeddin İtr), Beyrut 1408/1987, neşreden giriş, s. 40; a.mlf., *el-Vefâ* (nşr. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1996, I, 265, 339; a.mlf., *Şaydü'l-ḥâtr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye), s. 35, 37, 43, 45-46, 60, 64, 75-76, 82-85, 101-103, 116, 152, 183-185, 221, 223, 253, 266, 267-273, 275, 324-325, 327, 336-337, 349, 364-366; a.mlf., *Telbisü İblîs* (nşr. M. Münîr ed-Dimaşki), Kahire 1368, s. 42, 60, 64, 66, 67, 79, 89, 119, 152, 165-218, 264, 281, 287-288, 322; a.mlf., *el-Muntazam* (Atâ), I, 115-118; IV, 225-226; X, 94-99; XIV, 221-223; XVII, 233-236, 241, 296; XVIII, 196, 213, 222; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 13-44; a.mlf., *Meşyehâ*

(nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1400/1980, s. 117-118; a.mlf., *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali M. Ömer), Kahire 1399/1979, s. 26-27, 501, 604; a.mlf., *Leftetü'l-kebed fî (ilâ) naṣîḥati'l-veled*, Süleymaniye Ktp., Fâtiḥ, nr. 5295, vr. 36^b-44^a; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, IV, 250; XVII, 13; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 171; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân* (nşr. Cenân Celîl Muhammed), [baskı yeri yok] 1990 (ed-Dârü'l-vataniyye), VIII/2, s. 481-503; İbn Hallikân, *Vefyât*, III, 140-142; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârüzi'l-âḳl ve'n-naḳl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, II, 16; V, 386; VI, 240; VII, 263; VIII, 60, 69; a.mlf., *Mecmû'ü fetâvâ*, IV, 169; İbn Abdülhâdî, *Muḥtasaru Minḥâci'l-ḳâşidin*, Kahire 1991, s. 405-408; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, XXI, 365-384; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1342-1348; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 28, 30, 104; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952, I, 399-433; Dâvudî, *Ṭabaḳâtü'l-müfessirin*, I, 275-280; *Keşfü'z-zunûn*, I, 76, 379; II, 1592, 1750, 1866; Brockelmann, *GAL*, I, 500-506, 662-663; *Suppl.*, I, 914-920; a.mlf., "İbnü'l-Cevzi", *İA*, V/2, s. 849; *Hedıyyetü'l-ârifîn*, I, 520-523; *Dârü'l-kütübî'l-Mişriyye Fihristü'l-maḥtât I: Muṣṭalaḥü'l-hadis*, Kahire 1375/1956, s. 257-258; Abbas el-Azzâvî, *et-Ta'rif bi'l-mü'errriḥîn fi 'ahdi'l-Mogol ve't-Türkmân*, Bağdat 1376/1957, I, 123-127; Abdülhamîd el-Alüci, *Mü'ellefâtü İbni'l-Cevzi*, Bağdat 1385/1965, tür.yer.; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 83, 143-145, 204, 243; Elbânî, *Maḥtûṭât*, s. 37-41; Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye en-Nedvî, *el-İmâm İbnü'l-Cevzi ve kitâbühü'l-Mevzû'ât*, Lahor 1403/1983, tür.yer.; Hasan İsâ Ali el-Hakîm, *Kitâbü'l-Muntazam li'bni'l-Cevzi: Dirâse fî menhecihî ve mevâridihî ve ehemmiyetihî*, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; Âmine M. Nusayr, *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi*, Kahire 1407/1987; E. van Donzel, "İbn al-Jawzi on Ethiopians in Baghdad", *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* (ed. C. E. Bosworth v.dğr.), Princeton 1989, s. 113-120; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü'ş-şâmil*, II, 89-106; Joseph de Somogyi, "A Treatise on the Qarmatians in the 'Kitâb al-Muntazam' of 'Ibn al-Jauzi'", *RSO*, XIII (1931-32), s. 248-265; a.mlf., "The Kitâb al-Muntazam of Ibn al-Jauzi", *JRAS* (1932), s. 49-76; a.mlf., "Ibn al-Jauzi's-Handbook on the Makkân Pilgrimage", a.e. (1938), s. 541-546; a.mlf., "Ibn al-Jauzi's-School of Historiography", *AO*, VI/1-3 (1956), s. 207-214; Mohammed Abdurrahman Khan, "Further References to Cosmic Phenomena in the Kitâb al-Muntazam of Ibn al-Jauzi and a Few in Târikh-e-Raḥat Afzâ (India)", *IC*, XXII (1948), s. 188-191; Muhammed Bâkir Ulvân, "el-Müstedrek 'alâ Mü'ellefâtü İbni'l-Cevzi li-'Abdülhamîd el-'Alüci", *MMLADM*, XLVII (1972), s. 304-324; Hızır ed-Dürî, "Dirâse fî't-terâcüm: İbnü'l-Cevzi", *Âdâbü'r-râfideyn*, IV, Musul 1972, s. 108-161; Claude Cahen, "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı" (trc. Nejat Kaymaz), *TAD*, VII/12-13 (1969), s. 199; a.mlf., "Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1985 à 1987", *MIDEO*, XIX (1989), s. 307-308; Nâciyye Abdullah İbrâhim, "İbnü'l-Cevzi: Fehresetü kütübih", *MMLir*, XXXI/2 (1980), s. 193-221; H. Laoust, "Ibn al-Djawzi", *EI²* (İng.), III, 751-752; Hâdî Âlimzâde, "İbn Cevzi", *DMBİ*, III, 262-277.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ - CASİM AVCI

Hadis İlimindeki Yeri. “Hâfızü'l-İrâk ve nâsirü's-sünne” lakaplarıyla anılan İbnü'l-Cevzî, hadis aldığı hocalardan ne zaman rivayette bulunduğunu çok defa kaydetmiş, ardından onlardan duyduğu hadisin âli ve nâzil oluşu, *Şahîhayn*'da yer alıp almadığı üzerinde durmuştur. Özellikle Selefiyye muhaddislerinin uygulamalarını devam ettiren hocalarının yolunu takip etmiş, hadis ehlinin gıybet etmemesi ve yaptığı rivayetten ücret almaması gerektiğini söyleyerek aksine hareket edenleri eleştirmiş, sadece bu şartlara uyanlardan hadis almış, ilim tahsil edenin geçinebilmesi için bir meslek sahibi olması gerektiğini belirtmiştir. Hadiste ve vaazda devrinin imamı kabul edilerek (İbn Hallikân, II, 321) özellikle hadis metinleriyle ilgili bilgisi takdir edilmiş, ancak sahih hadisleri belirlemede genellikle başarılı olmadığı ileri sürülmüştür. Zehebî, İbnü'l-Cevzî'nin hadis ehlinin istilâhındaki anlamıyla “hâfız” sayılmayacağını, hadislerin sahihini sahih olmayandan ayırma hususunda yeterli bilgiye sahip bulunmadığını ifade etmiştir. *el-Mevzû'ât*'ta *Şahîh-i Müslim*'den bir hadise yer vermesi de onun hâfız olmadığını ortaya koymaktadır (*el-Mevzû'ât*, neşredeninin girişi, s. 21-22). Abdülâtilâf el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî'nin her alanda bilgisi bulunmakla beraber herhangi bir konunun uzmanı olmadığını ileri sürmüştür. Talebesi İbnü'd-Dübey'si ise hadisi ve hadis ilimlerini bilme, sahihini sahih olmayanından ayırma konusunda onun zirvede olduğu görüşündedir.

Yirmi bir hadis arasındaki nâsih - mensuh ilişkisini ortaya koyduktan sonra, bu alanda yazdıklarına başka ilâvelerin yapılamayacağını söyleyerek kendine olan aşırı güvenini dile getiren İbnü'l-Cevzî (Abdülkerîm el-Azbâvî, sy. I [1398], s. 229-244), kıssacılık ve vaaz geleneğine getirdiği yeni boyutla hadis ilmine önemli bir mevki kazandırmış, vâazlık mesleğinin hadis uydurmacılığından kurtarılmasına önemli katkı sağlamıştır. Bazı muhaddislerce tenkit edilen kıssacılığın esasen kötü bir şey olmadığını, asıl problemin vaazlarda mevzû hadis kullanılmasından kaynaklandığını ifade etmiştir (*Kitâbü'l-Kuşşâş ve'l-müzekkirîn*, s. 177-184).

İbnü'l-Cevzî, zühd ve ahlâka dair çalışmalarında sahih ve hasen hadisleri kullanmaya özen göstermesine rağmen yine de bu konudaki eserlerinde zayıf rivayetler bulmak mümkündür. Onun diğer ilimlere dair eserlerinde de hadisçiliğini öne çıkaran unsurlar vardır. Meselâ *el-*

Müctebâ mine'l-müctenâ gibi tefsire dair eserlerinde müttefik ve müfterik, müteşâbih isimler, bazı müşkil hadislerin açıklanması gibi hadise dair konulara yer vermiştir. Yaşadığı devirde bid'atların, mezhep çatışmalarının ve fitnelerin yaygınlık kazanması sebebiyle uydurma rivayetlerin fazlaca kullanılması İbnü'l-Cevzî'yi *el-Mevzû'ât*'ı yazmaya sevk etmiş, ancak bu şartların tesiriyle râvileri ve rivayetleri değerlendirirken aşırı davranmak durumunda kalmıştır. Onun bu titizliği şiddetle eleştirilmesine sebep olmuştur. İbnü's-Salâh gibi muhaddisler, İbnü'l-Cevzî'nin zayıf, hasen hatta sahih hadislerle bile fazla araştırmadan “mevzû” damgası vurduğunu, onun bu iş için gerekli temyiz ve tenkit kabiliyetine sahip olmadığını ileri sürmüştür.

Hayatını vaaz ve irşadla geçiren İbnü'l-Cevzî, ilim ve kemal ehli olma yolunda çalışarak kişinin bu iki özelliği kendisinde toplaması gerektiğini ifade etmiş, Saîd b. Müseyyeb, Süfyân es-Sevrî, Hasan-ı Basrî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin zühdle ilmi bir arada yürüttüklerini belirtmiştir (*Leftetü'l-kebed*, vr. 42^b). Hadis ilminin geleneğini tam olarak benimsemediği görülen İbnü'l-Cevzî ilim tahsiline başlayan öğrencinin Kur'an, fıkıh ve hadis dinlemeye önem vermesi, ehl-i hadisin aynı hadisleri ihtiva eden cüzleri ezberlemek için ömür tüketmemesi gerektiğini söylemiştir (*Saydû'l-hâtır*, s. 206). Ona göre ilmin sonu bulunmadığına ve insan ömrü de kısa olduğuna göre sahihler, sünenler ve müsnedler gibi temel eserlerle yetinilmeli, diğer eserlerle vakit kaybedilmemelidir.

İbnü'l-Cevzî eserlerinde yeterince titizlik göstermemesi, yazdığı bir kitabı kontrol etmeye yerine yeni bir eser yazmayı tercih etmesi gibi sebeplerle tenkit edilmiş (İbn Receb, I, 414-415; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*², XXI, 378), hadis ilimlerinin çeşitli alanlarında çok hata yaptığı ve bunların tashih edilemeyecek kadar çok olduğu ileri sürülmüştür (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*², XXI, 382). Ayrıca hadisleri “mevzû” olarak nitelendirmede aceleci bir tavır sergilediği halde vaaz ve irşada dair eserlerinde aynı hassasiyeti göstermemesi, Bağdatlı hocalarla yetinerek hadis tahsili için seyahate çıkmaması eleştirilmiş (Hızır ed-Dûrî, s. 117); Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenleriyle Hâkim'in *el-Müstedrek*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inden pek çok hadisi *el-Mevzû'ât*'ına alması ayrı bir tenkit konusu olmuştur (İbnü'l-Cevzî'ye yö-

neltiren eleştiriler ve cevapları için bk. *el-Mevzû'ât*, neşredeninin girişi, s. 117-124).

Çok yönlü ilmî kişiliği sebebiyle hakkında muhtelif eserler kaleme alınan İbnü'l-Cevzî'nin hadisçiliğini inceleyen çalışmalar da yapılmıştır. Misfir b. Gurmullâh ed-Dümeynî *Meşkâ'yisü İbni'l-Cevzî fi naqdi mutünis-sünne min hilâli kitâbihi'l-Mevzû'ât*'ı yazmış (Riyad 1405/1984), Kasemullâh Meryûd *el-İmâm İbnü'l-Cevzî muhaddişen ve menhecühû fi kitâbi'l-Mevzû'ât* (1403, Riyad Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye külliyyetü usulü'd-dîn), Nureddin Boyacılar *İbnü'l-Cevzî'nin Hadisteki Yeri ve Metodu* (1978, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) adıyla doktora tezi, Veyysel Ünler de *Telbisü İblîs'teki Hadislerin Bilimsel Kritiği* (1989, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adı altında bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât* (nşr. Nureddin Boyacılar), Riyad 1418/1997, neşredeninin girişi, s. 21-22, 103-136; a.m.f., *el-Has'âlâ hüfzî'l-ilm* (*el-Câmi' fi'l-Has'âlâ hüfzî'l-ilm* içinde, nşr. Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd), Kahire 1412, neşredeninin girişi, s. 232-234; a.m.f., *Kitâbü'l-Kuşşâş ve'l-müzekkirîn* (n. r. Kâsım es-Sâmerrâî), Riyad 1403/1983, s. 177-184; a.m.f., *Leftetü'l-kebed fi (ilâ) naşihati'l-veled*, Süleymaniye Ktp., Fâtiḥ, nr. 5295, vr. 36^b-44^a; a.m.f., *Saydû'l-hâtır*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 206, 429-430; a.m.f., *Aḥbâru ehlir-rüşûḥ fi'l-fıḥ ve't-tahdîş bi-mikdâr'l-mensûḥ mine'l-hadîḥ* (nşr. Ali Rızâ Abdullâh Ali Rizâ), Beyrut 1412/1992, s. 19-40; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (nşr. Cenân Cibî Muhammed), [baskı yeri yok] 1990 (ed-Dârü'l-vataniyye), VIII/2, s. 482, 483-484; İbn Receb, *ez-Zeyl'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952, I, 414-415; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 28-30; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*², XXI, 373, 378, 381, 382; a.m.f., *Tezkiretül-huffâz*, IV, 131-136; Süyûtî, *Tabakâti'l-huffâz*, s. 478; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 321; Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye en-Nedvî, *el-İmâm İbnü'l-Cevzî ve kitâbü-hü'l-Mevzû'ât*, Lahor 1403/1983, s. 120-135; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 119, 126, 231, 247, 325-326, 337, 338; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 142-146; Hasan Cirit, *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs* (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 176-178; Hızır ed-Dûrî, “Dirâse fi't-terâcüm: İbnü'l-Cevzî”, *Âdâbü'r-râfideyn*, IV, Musul 1972, s. 108-161; Abdülkerîm el-Azbâvî, “Kitâbü'n-Nâsiḥ ve'l-mensûḥ mine'l-hadîḥ”, *Mecelletü'l-Bühûşî'l-ilmî ve't-türâşî'l-İslâmî*, sy. 1, Mekke 1398, s. 229-244; H. Laoust, “İbn al-Djawzî”, *EI*² (İng.), III, 752; Hâdî Âlimzâde, “İbn Cevzî”, *DMB*, III, 274.

İBRAHİM HATİBOĞLU

Tefsir İlimindeki Yeri. İbnü'l-Cevzî'nin Kur'an'a ilgisini onu ezberlemesi, tecvid ve

kıraat ilmini öğrenmesiyle başlamış, kendisine büyük şöhret kazandıran vaazlarıyla devam etmiştir. Kendisi, Kur'an'ı vaaz kürsüsünde baştan sona kadar tefsir edip halka anlatan ilk kişi olduğunu söylemiştir (*el-Muntazam*, XVIII, 213). Ulûmü'l-Kur'ân'a dair ilk eser yazarlardan biri olan İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnü'l-efnân*'ı gerek ihtiva ettiği otuzu aşkın konu başlığındaki çeşitlilik, gerekse bu başlıklar altında ortaya konulan bilgilerin sunuluşundaki metot bakımından daha önce yazılan konuya dair kitapların en iyisi kabul edilir. Zerkeşi *el-Burhân*'ı, Süyûtî *el-İtkân*'ını yazarken bu eserden istifade etmişlerdir. *Fünûnü'l-efnân*'da göze çarpan en önemli eksiklik, diğer eserlerinde işlediği ulûmü'l-Kur'ân'ın bazı konularına burada ya çok kısa olarak yer vermesi ya da ilgili kitabına atıfla yetinmesidir.

İbnü'l-Cevzî, vücûh ve nezâir konusunu garîbû'l-Kur'ân'dan daha iyi bir biçimde ortaya koymuştur. Buna dair eserler üzerinde geniş bir araştırma yapan Abdülhamîd Seyyid Taleb, VII. (XIII.) yüzyıla kadar vücûh ve nezâirle ilgili en sistematik ve kapsamlı çalışmayı İbnü'l-Cevzî'nin yaptığını ifade eder (*Garîbû'l-Kur'ân*, s. 403-404, 425-426). İbnü'l-Cevzî nesih alanında da çeşitli eserler telif etmiştir. Ona göre bazı kimselerin iddiasının aksine bedâ, tahsis ve istisna nesih olarak değerlendirilemez. Âyetler arasında neshin gerçekleşebilmesi için beş şart ileri süren İbnü'l-Cevzî Kur'an'ın sünnetle neshini kabul etmez. Neshî metni bâki, hükmü mensuh âyetlere münhasır kılar ve eserlerini bu grup için yazdığı söyler (geniş bilgi için bk. *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh*, s. 101-151). Önceki âlimleri mensuh âyetlerin sayısını arttırdıkları için tenkit eden İbnü'l-Cevzî'nin kendisi de bu sayıyı bir hayli kabarık göstermiştir. İbnü'l-Cevzî aynı zamanda bir kıraat âlimidir. Bu alana dair bilgisini sadece kıraatle ilgili olarak yazdığı eserlerde ortaya koymamış, bunu tefsirinde ve ulûmü'l-Kur'ân'a dair eserlerinde de göstermiştir.

Kur'an ilimleri hakkında telif ettiği eserlerde genellikle başarılı kabul edilen İbnü'l-Cevzî tefsirinde de oldukça anlaşılır ve açık bir yöntem uygulamıştır. *Zâdü'l-mesîr*'inin başında tefsir metodunun ipuçlarını vermiş, eserinde hangi hususları öne çıkardığını bildirmiş ve diğer tefsirlerin çoğunlukla nâsih-mensuh, esbâb-ı nüzûl, Mekki-Medenî, müşkilü'l-Kur'ân, ahkâm âyetlerinin tefsiri gibi konulardan birini veya birkaçını ihmal ettiğini, kendisinin ise bu hususlara gerektiği

kadar yer verdiğini söylemiştir. Tefsirinde Resûlullah, ashab ve tâbiîn ile önceki müfessir ve âlimlerin görüşlerini nakletmeyi esas alan İbnü'l-Cevzî, yeterli bilgi bulunmadığı takdirde âyetleri kendi düşüncesini ortaya koymak suretiyle yorumlamaya çalışmıştır. Nakillerden bazısının yorum yapılmadan ve rivayet tekniği açısından değerlendirilmeden verilmesi eserin bir eksikliği olarak göze çarpmaktadır. Tefsirinde, meânî ve beyân ilimlerine gösterdiği itinanın ve bu iki ilim olmaksızın Kur'an'ın hakkıyla tefsir edilemeyeceğine dair kanaatinin izleri açıkça görülmektedir. İbnü'l-Cevzî, genel olarak İsrâiliyat'tan uzak durmakla birlikte bazı rivayetleri sakıncalarının farkında olduğunu ihsas ederek kaydetmiştir. Meselâ Eyyüb peygamberden bahseden âyetlerin (*el-Enbiyâ* 21/83-84) tefsirinde naklettiği uzun hikâye ile (*Zâdü'l-mesîr*, V, 375-378) Sebe melikesi Belkis'in Hz. Süleyman'a gönderdiği hediye ile ilgili âyetin (*en-Neml* 27/35) tefsirinde naklettiği rivayet bu türdendir (*a.g.e.*, VI, 170). İbnü'l-Cevzî'nin tefsirinde nakillerin fazlalığı yanında yorumun azlığı önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktaysa da çok sayıda müfessirin görüşünü asıl kaynaklarından seçerek bir araya getirmiş olması kendisine rivayet tefsiri alanında önemli bir mevki kazandırmıştır. İbn Receb'in bildirdiğine göre esasen İbnü'l-Cevzî, "Ben yeni bir eser ortaya koymadım, mevcut bilgileri düzenleyip sundum" demiştir (*ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I, 414).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 6-7, 319; V, 375-378; VI, 170; IX, 4, 7; a.mlf., *el-Muntazam* (Atâ), XVIII, 213; a.mlf., *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Hasan Ziyâeddin İtr), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, s. 36-41, 71-100; a.mlf., *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhuh* (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dimaşk-Beyrut 1411/1990, s. 101-151; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (nşr. Cenân Celîl Muhammed), [baskı yeri yok] 1990 (ed-Dârü'l-vatanîyye), VIII, 483; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, XXI, 367; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1344, 1346; Zerkeşi, *el-Burhân*, III, 26; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire 1372/1952, I, 401, 405-406, 412, 414, 416; İbnü'l-Cezîrî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 375; Süyûtî, *el-İtkân* (Bugâ), I, 20; a.mlf., *Tabakâtü'l-müfessirin* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 61; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, I, 270-274; Keşfü'z-zunûn, II, 1750; Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts. (Darü'l-ilm li'l-Melâyin), s. 124; Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye en-Nedvî, *el-İmâm İbnü'l-Cevzî ve kitâbühü'l-Mevzû'ât*, Lahor 1403/1983, s. 104-105; Abdülhamîd Seyyid Taleb, *Garîbû'l-Kur'ân: Ricâlühü ve menâhicühüm min İbn 'Abbâs ilâ Ebî Hayyân*, Küveyt 1986, s. 399-426; İsmail Cerrahoğlu, "Abdur-

rahman İbnü'l-Cevzî ve Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr Adlı Eseri", *AÜİFD*, XXIX (1987), s. 127-134; Ahmed Fehîm Matar, "İbnü'l-Cevzî ve menhecühü fi't-tefsîr", *Mecelletü'l-Buhûşî'l-İslâmiyye*, sy. 31, Riyad 1411/1991, s. 229-258; Jane Dammen McAuliffe, "İbn al-Jawzî's Exegetical Propaedeutic: Introduction and Translation", *Journal of Comparative Poetics*, sy. 8, Kahire 1988, s. 101-113.

▲ ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

İBNÜ'L-CEZERİ

(ابن الجزرى)

Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed
b. Muhammed b. Muhammed
b. Alî b. Yûsuf el-Cezîrî
(ö. 833/1429)

Kıraat ve hadis âlimi.

25 Ramazan 751'de (26 Kasım 1350) Dimaşk'ta doğdu. İbnü'l-Cezîrî diye anılması Cezîre-i İbn Ömer'e (bugünkü Şırnak'a bağlı Cizre ilçesi) nisbetledir. Kur'an'ı ezberledikten sonra İbnü'l-Buhârî diye tanınan Ali b. Ahmed b. Abdülvâhid'in talebelerinden hadis dinledi ve kıraat okudu. İbnü's-Sellâr Abdülvehhâb b. Yûsuf'tan Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatıyla bir hatim indirdi. Daha sonra Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın kıraatıyla de bir hatim yapıp ardından Nâfi' b. Abdurrahman ve Abdullah b. Kesîr'in kıraatlerini cemederek Ra'd sûresinin sonlarına kadar geldi. İfrad metoduyla Ahmed b. İbrâhim et-Tahhân ve Ahmed b. Receb'den kıraat öğrenimini sürdürdü. Ancak çok zaman alan bu usulü bırakarak İbrâhim el-Hamevî'den cem' metoduyla kırâat-i seb'a okudu. Ayrıca 768'de (1367) Ebü'l-Meâli İbnü'l-Lebbân'dan kıraat tahsiline devam etti. Aynı yıl taccar olan babası ile birlikte hacca gitti. Zilkade (temmuz) ayında Medine'de Harem-i şerif imam -hatibi Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlih'ten Bakara sûresinin 25. âyetinin sonuna kadar cem' usulüyle kıraat okudu. 769'da (1368) tahsil amacıyla Mısır'a ilk seyahatini yaptı. Burada bazı kıraat kitaplarını esas alarak ve cem' usulüyle Ebû Bekir İbnü'l-Cündî'den kıraat okumaya başladıysa da Nahî sûresinin 90. âyetine gelince hocası vefat etti. Ayrıca İbnü's-Sâîğ Muhammed b. Abdurrahman b. Ali ve Ebû Muhammed Abdurrahman b. Bağdâdî'den kırâat-i seb'a tahsil etti. İbnü'l-Cündî'nin ölümü üzerine yarım kalan hatmini bu hocalardan tamamladı. 770 yılı başında (1368 sonları) Dimaşk'a döndüyse de Rebûlevvel 771'de (Ekim 1369) ebeveyniyle birlikte tahsilini ilerletmek için ikinci defa Mısır'a gitti. İbnü's-Sâîğ'den aşereyi, Ebû Mu-

ammed Abdurrahman b. Bağdâdî'den on imamin kiraatiyle birlikte İbn Muhay-sın, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kiraatleri-ni okudu. Abdülmü'min b. Halef ed-Dim-yâti ve Muhammed b. İshak el-Eberkû-hî'nin bazı talebelerinden hadis dinledi. Şâfiî fakih Abdurrahîm b. Hasan el-İsne-vî'den fıkıh dersleri aldı. Daha sora Di-maşk'a dönen İbnü'l-Cezerî, burada Ebû Yûsuf Ahmed b. Hüseyin el-Kefrî'den kı-râat-i seb'aya göre bir hatim indirdi.

774 (1372-73) yılında Ebû'l-Fidâ İbn Ke-sîr İsmâil b. Ömer, İbnü'l-Cezerî'ye fetva izni verdi. 778'de (1376) Ziyâeddin Sa'-dullah el-Kazvîni, 785'te (1383) Şeyhülis-lâm Ömer b. Raslân el-Bulkinî de ona fet-va yetkisi verdi. İbnü'l-Cezerî, Mısır'daki bazı âlimlerden istifade etmesi gerekti-ğini düşünerek 778 (1376) yılında üçün-cü defa Mısır'a gitti (İbnü'l-Cezerî, *Câ-mi'ü'l-esânîd*, vr. 69^b); Ziyâeddin Sa'dul-lah el-Kazvîni gibi hocalardan usul, meâ-nî, beyân dersleri aldı. İskenderiye'de ba-zı âlimlerden hadis dinledi. Kendisinin be-lirttiğine göre Kur'an ve kıraat konuların-da istifade ettiği hocalarının sayısı kırkın üzerindedir.

Mısır'daki tahsilini tamamlayan İbnü'l-Cezerî, Dimaşk'ta Ermeviyye Camii'nde Kubbetü'n-nesr'in altında kıraat okutma-ya başladı. Onun yıllarca sürdürdüğü bu dersleri Endülüüs, Yemen, Hindistan, Rum ve Acem diyarından gelen talebelerin ilgi odağı oldu. Kendisine ayrıca Âdiliyye Med-resesi kıraat şeyhliği görevi verildi. Daha sonra Dârü'l-hadisî'l-Eşrefiyye şeyhliğine getirildi. Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf İbnü's-Sellâr'ın 18 Şâban 782'de (17 Kasım 1380) vefatı üzerine Ümmü's-Sâlih Türbesi kıraat şeyhliği görevini de üstlendi. Dimaşk'ta bir dârü'l-Kur'ân yap-tıran İbnü'l-Cezerî'den Dimaşk ve Mısır'da kıraat-i aşere okuyan pek çok talebe arasında oğlu Ebû Bekir Ahmed, Mah-mûd b. Hüseyin b. Süleyman eş-Şirâzî, Ebû Bekir b. Ahmed b. Musabbih el-Ha-mevî, Necîbüddin Abdullah b. Kutb el-Beyhakî, Ahmed b. Mahmûd b. Ahmed el-Hicâzî ve Mü'min b. Ali b. Muhammed er-Rûmî gibi şahsiyetler yer alır.

Sultan Zâhir Berkuk'un atabegi olan Ay-temiş'in üstâdüddârî Emîr Kutlubeg'in kendisine bazı idarî görevler vermesi üze-rine İbnü'l-Cezerî defalarca Mısır'a gidip geldi. Dimaşk'taki Câmîu't-tevbe'nin ha-tipliği göreviyle ilgili olarak İbnü'l-Hüs-bânî Şehâbeddin Ahmed b. İsmâil'le ara-larında çıkan ihtilâf yıllarca devam etti.

Sehâvî, İbnü'l-Cezerî'nin 779'da (1377) "tevkû'd-dest" (fermanlara tuğra çekme) işiyle de görevlendirildiğini belirtmiştir.

İbnü'l-Cezerî 792 (1390) yılında ikinci defa hacca gitti. Kendisinin kaleme aldığı biyografisinde (*Ğāyetü'n-Nihāye*, II, 249) 793'te (1391) Dimaşk kadılığına getiril-diğini söyler. Ancak diğer kaynaklardaki bilgilere göre nâib-i saltanat Yelboğa'nın (Yulbuga) müdahalesi üzerine Berkuk, es-ki kadı Şerefeddin Mes'ûd'un göreve de-vam etmesini uygun görmüştür (İbnü'l-Fürât, IX, 260-261; ayrıca bk. İbn Kâdî Şüh-be, I, 379; İbn Hacer, III, 75). Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe'nin bir başka vesileyle kaydettiği bilgiden (*et-Târih*, I, 383), bu gelişmenin İbnü'l-Cezerî'nin o günlerde mâruz kaldığı bir yargılama olayı ile ilgili olduğunu düşünmek mümkündür. Buna göre Mansûrî Vakfı yetkilileri, İbnü'l-Ce-zerî'nin vakıf malını kurallara aykırı olarak kullandığını ileri sürmüş, Mısırlı Mâlikî kadısı da 28 Ramazan 793'te (29 Ağustos 1391) İbnü'l-Cezerî'nin kusurlu olduğuna hükmetmiştir.

Zilkade 795'te (Eylül 1393) Atabeg Ay-temiş'le aralarındaki bir dava konusuyla ilgili olarak muhtemelen Mısır'dan Di-maşk'a gelen İbnü'l-Cezerî, Kudüs Salâ-hiyye Medresesi'nde ders okutmakla gö-revlendirilmiş ve 797 (1394) yılı başlarına kadar bu görevine devam etmiştir. İbnü'l-Cezerî, başka bir vesile ile Salâhiyye Med-resesi'nden söz ederken (*Ğāyetü'n-Nihā-ye*, I, 30) bu medresenin Dimaşk'ta oldu-ğunu belirttiğine göre her iki şehirde de aynı adı taşıyan birer medrese bulundu-ğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Cezerî aynı yıl Kahire'ye gitmiş ve şâban (mayıs-haziran) ayında Dimaşk'ta mal varlığını yönettiği Kutlubeg'le hesap görmek üzere Kudüs üzerinden Dimaşk'a dönmüştür. Bu malî ilişki yüzünden İbnü'l-Cezerî ile Kutlubeg arasında uzun süre devam eden bir an-laşmazlık olmuş, konu aynı yıl Kahire'ye intikal etmiş, yapılan yargılama sonunda Kutlubeg'in İbnü'l-Cezerî'den büyük mik-tarda alacaklı olduğuna hükmedilmiştir (İbnü'l-Fürât, IX, 434; İbn Kâdî Şühbe, I, 579; İbn Hacer, III, 287). Bu karar üzerine Mısır'daki mallarına el konan İbnü'l-Ce-zerî, hem yargılanma biçimini hem de verilen hükmü zulüm olarak nitelen-dirdi; hizmetinde bulunan İbn Teymiyye adındaki şahısla birlikte 1 Cemâziyelâhir 798'de (12 Mart 1396) Kahire'den kaç-a-rak İskenderiye'ye gitti; buradan da 1 Re-ceb (10 Nisan) günü Antakya'ya ulaştı. İb-nü'l-Cezerî, Antakya'da bir müddet kala-rak bazı talebelere aşere okuttu; daha

sonra Bursa'ya gitti. İbnü'l-Cezerî Bursa'da Yıldırım Bayezid'den büyük ilgi gördü; kendisine yüksek miktarda maaş bağlan-dı, burada talebe yetiştirmesi sağlan-dı. Padişahın teklifi üzerine 785 Şevva-linde (Aralık 1383) İstanbul'a yapılan as-kerî harekâta katıldı; ardından gerçekleş-en Niğbolu Savaşı'nda Yıldırım Bayezid'in beraberinde bulundu. Savaştan sonra Bursa'ya giden İbnü'l-Cezerî burada *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr* adlı eserini yazdı; *Tayyibetü'n-Neşr*'i nazmetti. Bu man-zumeyi pek çok talebe ezberleyerek ken-disinden aşere okudu. Padişahın oğulları Mehmed, Mustafa ve Mûsâ da onun ta-lebeleri arasında yer aldı.

İbnü'l-Cezerî, yaklaşık yedi yıl sonra meydana gelen Ankara Savaşı'na Yıldı-rım Bayezid'le birlikte katılarak esir düştü; ancak onun şöhretinden haberdar olan Timur kendisini huzuruna getirterek ona saygı gösterdi ve ikramda bulundu (İbn Hacer, V, 64); ardından ülkesine götürüp Keş'te inşa ettirdiği medresede görevlen-dirdi. Çok arzu etmesine rağmen Mâverâ-ünnehir'den ayrılamayan İbnü'l-Cezerî, 17 Şâban 807'de (18 Şubat 1405) Timur'un vefatından sonra onun torunu Sultan Ha-lîl'den izin alarak 7 Zilhicce 807'de (6 Ha-ziran 1405) Semerkant'tan ayrıldı. Uğra-dığı Buhara'da gördüğü ilgi üzerine bir müddet burada kalıp ders verdi. 27 Sa-fer 808'de (24 Ağustos 1405) Buhara'dan Herat'a ulaştığında Sultan Mirza Şâhruh kendisini şehrin dışında karşıladı. Bura-da da bir müddet *Şahîh-i Buḥârî*'yi ve Begavî'nin *Meşâbihü's-sünne* adlı ese-rini okuttu. Ardından Yezd'e, oradan İs-fahan'a geçti; her iki yerde de bir müddet ikamet edip aşere dersi verdi. Ramazan 808'de (Mart 1406) Şiraz'a ulaştı. Sultan Pîr Muhammed onu burada alıkoydu, pek çok talebe kendisinden kıraat okudu. Da-ha sonra sultan tarafından kadı olarak tayin edildi. İbnü'l-Cezerî, başta Şiraz'da kalmayı arzu etmemesine rağmen daha sonra burayı benimsedi; Dimaşk'taki gi-bi bir dârü'l-Kur'ân yaptırdı.

Üçüncü defa haccetmek için 822 (1419) yılında yola çıkan İbnü'l-Cezerî, Basra-Mekke arasında bir belde olan Uneyze ya-kınlarında bedevî Araplar'ın saldırısına uğrayarak soyuldu, canını zor kurtarıp Uneyze'ye sığındı. Burada *ed-Dürre fi kırâ'âti's-selâseti'l-mütemmime li'l-âşere* adlı manzum eserini yazdı. O yıl hacca yetişemedi; bir müddet Yenbu'da ikamet ettikten sonra Rebîülevvel 823'te (Mart-Nisan 1420) Medine'ye, aynı yıl 1 Receb'de (12 Temmuz) Mekke'ye ulaştı.

Hac mevsimine kadar mücâvir olarak kalıp haccını ifa ettikten sonra Şiraz'a döndü. Hac yolculuğu süresince uğradığı yerlerde kıraat dersleri vermeyi sürdüren, Medine'de Harem şeyhi Tavâşî'ye de kıraat okutan İbnü'l-Cezerî 827 (1424) yılında Dimaşk'a, buradan da Kahire'ye gitti; yıllar önce gizlice ayrıldığı bu şehirde bu defa Sultan Eşref Barsbay tarafından saygıyla karşılandı. Kahire'de bulunduğu süre içinde başta kıraat olmak üzere çeşitli dersler okuttu. Aynı yıl Mekke'ye gidip dördüncü haccını ifa etti. Ardından ticarî maksatla Yemen'e gitti. Yemen Meliki Mansûr Abdullah b. Ahmed er-Resûlî ona ilgi gösterdi; kendisinden hadis dinledi. Daha sonra Mekke'ye dönüp 828 (1425) yılında beşinci haccını ifa ederek 829 (1426) yılı başlarında tekrar Kahire'ye geçti; buradan da Dimaşk ve Basra üzerinden Şiraz'a ulaştı. 5 Rebûlevvel 833'te (2 Aralık 1429) Şiraz'da Sûkulis-kâfiyyîn'de bulunan evinde vefat etti ve kendi yaptırdığı dârü'l-Kur'ân'da defnedildi.

İbnü'l-Cezerî'nin altı oğlu ile dört kızı olmuştur. Oğullarından Ebü'l-Feth Muhammed 2 Rebûlevvel 777'de (1 Ağustos 1375) Dimaşk'ta doğdu; Kur'an'ı ezberledikten sonra kıraat, fıkıh, hadis ve nahiv gibi ilimleri tahsil etti. Babası Bursa'ya gidince Dimaşk'taki görevleri kendisine devredilen Ebü'l-Feth Muhammed 814 (1411) yılında vebadan öldü. Diğer bir oğlu Ebü'l-Hayr Muhammed Cemâziyelevvel 789'da (Haziran 1387) dünyaya geldi. Kıraat ve hadis tahsil etti. 801 (1399) yılında babasının yanına Bursa'ya gitti. Bir ara Fâtiht Sultan Mehmed onu Dîvân-ı Hümayun'da tuğra çekmekle görevlendirdi (Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 42). Kardeşleri içinde ilimde temayüz ettiği anlaşılan Ebü Bekir Ahmed 17 Ramazan 780'de (7 Ocak 1379) Dimaşk'ta doğdu. Kur'an'ı hatmettikten sonra Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî'si* başta olmak üzere kıraate dair bazı metinleri ezberledi. Babası onu Mısır'a götürüp ders okumasını sağladı. Ardından ona *en-Neşr*, *Ṭayyibetü'n-Neşr* ve *Takrîbü'n-Neşr* adlı eserlerini okuttu. Ebü Bekir ayrıca zamanın tanınmış âlimlerinden hadis dinledi. Babası Bursa'da iken yanına gidip bir taraftan kendini yetiştirmeye çalışırken diğer taraftan ders verdi; Yıldırım Bayezid'in çocukları onun talebeleri arasında yer aldı. Bursa Ulucamiî'nde imamlik yaptı. Ankara Savaşı sırasında babasıyla birlikte olan Ebü Bekir'i Timur elçi olarak Sultan Nâsır Ferec

b. Berkuk'a gönderdi. Babası Mâverâünnehir'de iken Ebü Bekir Bursa'da kaldı. Kardeşi Ebü'l-Feth Muhammed'in ölümü üzerine Sultan Eşref Barsbay tarafından ondan boşalan görevlere tayin edildi. 827'de (1424) babasıyla birlikte Mısır'da bulundu ve on günlük beraberlikten sonra onu Mekke'ye uğurladı; bir yıl sonraki hac mevsimine kadar burada kalarak babasının *Ṭayyibetü'n-Neşr*'i ile tecvide ve hadis ilmine dair *Mukaddime*'lerini şerhetti. 828 (1425) yılında babasıyla birlikte hac görevini ifa etti. Beraber gerçekleştirdikleri Mısır ziyaretinden sonra ailesini almak üzere 829 (1426) yılında Bursa'ya gitti. Bizzat babasının verdiği bu bilgiler karşısında *Keşfü'z-ẓunûn*'da yer alan (II, 1799) onun 827'de (1424) öldüğüne dair bilginin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Ziriklî babasından bir süre sonra vefat ettiğini belirtmiştir. Taşköprizâde, İbnü'l-Cezerî'nin diğer çocuklarının da tecvid, kıraat ve hadis konularında yetişmiş olduklarına işaret etmektedir (*eş-Şekâ'ik*, s. 41-42).

İlmî Şahsiyeti. İbnü'l-Cezerî'nin zirveye ulaştığı alan hiç şüphesiz ki kıraat ilmidir. İlk dönemlerde değişik konularda kendini yetiştirmeye çalışırken bu alanla ilgisini hiç kesmemiş, Dimaşk, Mısır ve Medine'de kırâat-i seb'a ve kırâat-i aşere ile A'meş, Hasan-ı Basrî ve İbn Muhayyis gibi imamların kıraatlerini muhtelif hocalardan tekrar tekrar okuyarak pekiştirmiş, kıraat vecihlerini meleke haline getirecek ölçüde hıfz etmiştir. Sadece kıraat okuduğu hocalarının sayısının kırkın üzerinde olması, onun bu ilme tutku ölçüsünde kendini verdiğini göstermektedir. Hocalık döneminde de okuttuğu çeşitli dersler arasında kıraati hep ön planda tutmuş, birkaç günlüğüne misafir olarak bulunduğu yerlerde de bu konuda kendisinden istifade etmek için etrafında kalabalıklar oluşmuş, hatta uzun yolculuklar sırasında geçirilen zaman dahi ondan yararlanmak için değerlendirilmiştir (*Gâyetü'n-Nihâye*, II, 250).

Kıraat ve hadis ilmindeki önemi dolayısıyla isnad konusunu ele alan İbnü'l-Cezerî isnadı dinin bir rûknü olarak anlamış (*Câmi'u'l-esânîd*, vr. 1^b), *en-Neşr*'ini yazarken istifade ettiği kıraat kitaplarıyla ilgili bütün senedlerini bu eserine girişinde verdiği gibi *Câmi'u'l-esânîd* adlı kitabını da bu maksatla kaleme almıştır. İbnü'l-Cezerî kıraat ilminde daha çok aşere konusu üzerinde durmuştur. İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a'sı* ile başlayan ku-

râat-i seb'a anlayışının Ebü Amr ed-Dâ-nî'nin *et-Teysîr*'i ve Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî'si* gibi eserlerle yaygınlık kazanması, sahih kıraatlerin kırâat-i seb'adan ibaret olduğu ve Hz. Peygamber'in, "Kur'an yedi harf üzere nâzil oldu" meâlindeki hadisinde geçen "yedi harf" ile de aynı şeyin kastedildiği gibi bir anlayışın ortaya çıkması, bu sebeple kendisinden önce yazılan ve sekiz, on, on bir, on iki, on üç kıraati ihtiva eden eserlere ilgi gösterilmemesi karşısında İbnü'l-Cezerî, sahih kıraatlerden oluştuğuna inandığı aşere konusunu ciddi şekilde ele almıştır. Önce *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr* adlı eserini yazmış, ardından onu *Ṭayyibetü'n-Neşr* ile manzum hale getirmiş, daha sonra da *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr* adıyla eserini ihtisar etmiştir. Amacı da öğretim programlarında seb'anın yerini aşerenin almasını sağlamaktı. İbnü'l-Cezerî, bu çalışmalarında kırâat-i seb'a anlayışına alternatif bir program ortaya koymakla yetinmemiş, bu anlayışın yaygınlaşmasında önemli yeri olan eserlerden Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî* adlı manzumesindeki yedi kıraati ona tamamlamak üzere *ed-Dürre*'yi nazmetmiş, ardından Ebü Amr ed-Dâ-nî'nin *et-Teysîr*'ine Ebü Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerini de ilâve etmek suretiyle *Tahbirü't-Teysîr fi kırâ'âtî'l-e'immetî'l-âşere* adlı eserini meydana getirmiştir (*Tahbirü't-Teysîr*, s. 8). Aşere üzerinde dururken yedi imama ilâve ettiği üç imamın kıraatlerinin de sahih senedle geldiğini, onların her bir rûknünün Hz. Osman'ın müşafırlarının hattına, bir vechile de olsa nahiv kaidelerine uygun olduğunu savunmuştur. İbnü'l-Cezerî bu çabalarında amacına ulaşmış, İbn Mihrân en-Nisâbü-rî'nin ilk defa *el-Gâye fi'l-kırâ'âtî'l-âşr* adlı eseriyile bir araya getirdiği meşhur on imamın kıraati onun bu çalışmalarında yaygınlaşmış ve zaman içinde bu ilmin öğretiminde bütünlüğünü koruyarak günümüze ulaşmıştır. Bazı İslâm ülkelerinde, özellikle Türkiye'de kıraat tedrisatında korunagelen icâzet geleneğindeki isnad zincirlerinin genellikle İbnü'l-Cezerî'ye dayanması, diğer bir ifadeyle günümüzden Hz. Peygamber'e ulaşan kıraat silsilelerinin en yoğun kesişme noktasında İbnü'l-Cezerî'nin bulunması onun bu ilimdeki haklı otoritesiyle doğrudan ilgilidir.

İbnü'l-Cezerî, gençlik yıllarında kaleme aldığı *Müncidü'l-mukrî'in* adlı eserinde aşerenin bütün ihtilâf unsurlarıyla mü-

tevâtir kıraatler olduğunu ileri sürmüş, kıraat vecihlerinden med, imâle ve hemzenin teshîli gibi konulardaki farklılıkları mütevâtir saymayan İbnü'l-Hâcib'i eleştirerek idgam, "râ"nın terkîki, "lâm"ın tağlîzi, harekenin nakli gibi konular dahil olmak üzere aşere içinde yer alan bütün kıraat vecihlerinin mütevâtir olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Kırâat-i seb'a içinde sadece imâle ve med gibi usule dair konularda değil ferş-i hurûfta da şâz unsurların bulunduğunu ileri süren Ebû Şâme'yi eleştirirken daha ağır bir üslûp kullanmıştır (*Müncidü'l-mukrî'in*, s. 57-62). Ancak İbnü'l-Cezerî'nin yetişkinlik döneminde kaleme aldığı *en-Neşr*'inde bu anlayışını yumuşattığı, "mütevâtir" terimi yerine "sahih" kelimesini kullandığı, hatta önceki görüşünde yanlışlığını itiraf ettiği görülmektedir. Buna göre bir kıraatin sahîh olabilmesi için onun resmî hatta, bir vechile de olsa nahiv kaidelerine uygun olması ve sahîh bir senedle gelmesi önemlidir. Bu şartları taşımayan bir kıraat vechi -yedi kıraat içinde de olsa- şâzdır ve bâtıldır (*en-Neşr*, I, 9-13). *el-Ahrufü's-seb'a** konusunda genelde İbn Cerîr et-Taberî, İbn Abdülber, Mekki b. Ebû Tâlib gibi düşünen İbnü'l-Cezerî'ye göre meşhur on kıraat, Hz. Peygamber'in el-ahrufü's-seb'a hadisinde geçen yedi harften biri veya onun bir cüzüdür. Hz. Osman'ın mushafları da bu yedi harften birine göre yazılmış, ancak nokta ve hareke taşımadıklarından bir harften daha çok okuyuşa imkân vermiştir (*Müncidü'l-mukrî'in*, s. 56).

İbnü'l-Cezerî, kıraat ilminin öğretiminde cem' metodunun uygulanabileceği görüşündedir. Ancak bu metotla okumaya geçmeden önce talebenin bütün kıraatle-

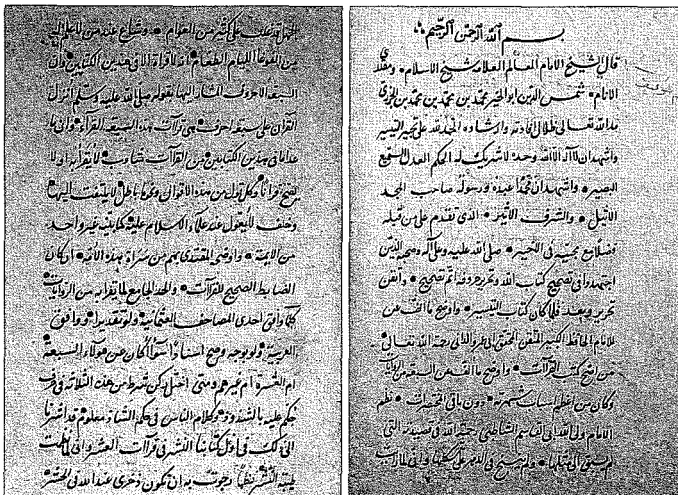
ri infirâd üzere okuması, kıraat ve resmî hatta dair birer kitabı ezberlemesi, tecvidi ve harflerin sıfat ve mahreclerini öğrenip uygulayabilmesi gerekir. Kıraat vecihlerini cemederken uygun olmayan yerlerde durmamaya ve vakıf sonrasında uygun olmayan yerlerden başlangıç yapmamaya dikkat edilmelidir. Bazı müteahhir kurrânın yaptığı gibi kıraat farklılıklarını kelime kelime okuyarak göstermek bid'attır (a.g.e., s. 12-13).

Onun ilmî mesaisi içinde hadisin de önemli bir yeri vardır. Gençlik yıllarında hadis tahsiline ciddi şekilde eğildiği gibi yetişkinlik döneminde gittiği her yerde hadis dersleri de vermiş, *Şahîh-i Buḥârî*'yi ve kendi eseri *Şerḥu'l-Meşâbih*'i çeşitli talebe gruplarına takrir etmiş, Kahire'de Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin *el-Müsned* adlı eserlerini okutmuştur (İbn Hacer, VIII, 246; İbnü'l-İmâd, VII, 205). Ebü'l-Fütüh Ahmed b. Abdullah et-Tâvûsî, kendi döneminde onun gerek âlî isnad ve hadislerin hıfzı, gerekse cerh ve ta'dîl konularında yegâne âlim olduğunu belirtmiş, *Şahîh-i Buḥârî* ve *Şahîh-i Müslim*, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*, Dârimî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* adlı eserleri, Mâlik'in *el-Muvaḫḫa'tı*, Begavî ve Nevevî'nin bazı eserleriyle ilgili senedlerini ortaya koyduğunu söylemiştir (Sehâvî, IX, 258). Süyûtî de onun için, "Kıraatte eşşiz bir imamdı" derken hadiste hâfız olduğuna işaret etmiştir (*Zeylû Tabakâti'l-huffâz*, s. 377).

İbnü'l-Cezerî, zamanın fıkıh otoritelerinden fıkıh tahsil etmesine ve onların kendisine fetva icâzeti vermesine rağmen bir fakih olarak ön plana çıkmamış, Dimaşk kadilığında görevlendirilmesi ve

Şiraz'da uzun müddet kadılık yapması da bu alanda ona bir şöhrat kazandırmamıştır. Kazâ ve fetvadaki üslûbu eleştirilmiş, aklına geleni tartıp düşünmeden söylediği ileri sürülmüştür (İbn Hacer, VIII, 247; İbnü'l-İmâd, VII, 205-206). Süyûtî de onun fıkıh bilmediği görüşündedir (*Zeylû Tabakâti'l-huffâz*, s. 377).

Eserleri. İbnü'l-Cezerî'nin çalışmaları için Muhammed Mutî el-Hâfız seksen yedi eseri ihtiva eden bir liste vermiştir (*el-İmâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî*, s. 7-51). Ali Osman Yüksel'in düzenlediği listede ise 100 kitap ve risâle bulunmaktadır (*İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 201-203). Bu eserlerden bazıları şunlardır: A) Kur'an İlimleri, Kıraat. 1. *en-Neşr* fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. Müellifin on kıraatle ilgili en geniş çalışması olup Muhammed Ahmed Dehmân (I-II, Dimaşk 1345) ve Ali Muhammed ed-Dabbâ' (I-II, Kahire, ts., 1976; Beyrut 1940, 1985) tarafından yayımlanmıştır. 2. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. *en-Neşr*'in 799 (1397) yılında manzum hale getirilmiş şekli olan eser 1019 beyit ihtiva etmektedir. Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan eserin çeşitli baskıları yapılmış (nşr. Hasan et-Tûhî, Kahire 1282, 1302 [mecmua içinde, taşbaskı], 1307, 1308; nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Kahire 1354 [lithâfû'l-berere fi'l-kırâ'ât ve'r-resm ve'l-ây ve't-tecvîd adlı mecmua içinde, s. 168-263]) ve eser üzerine muhtelif şerhler yazılmıştır. 3. *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* (*et-Takrîb fi muḫtaşari'n-Neşr*). *en-Neşr*'in özellikle talebelere kolaylık sağlamak üzere yapılmış muhtasarı olup on imamın kıraati ikişer râvî, her râvî ikişer tarik ve her iki tarik de yine ikişer tarik sınırları içinde ele alınmıştır. 10 Muharrem 804'te (20 Ağustos 1401) Bursa'da tamamlanan ve pek çok nüshası bulunan eser İbrahim Atve İvaz tarafından neşredilmiştir (Kahire 1381/1961, 1412/1992). 4. *ed-Dürre fi kırâ'âti's-selâseti'l-mütemmeme li'l-aşere* (*ed-Dürretü'l-ma'niyyetü'l-muḫdiyye fi kırâ'âti'l-e'immeti's-selâseti'l-marḫūdiyye li-tetmîmi'l-kırâ'âti'l-aşr*). Şâtîbî'nin *Ḥırzû'l-emânî*'sindeki yedi kıraati on kıraate tamamlamak üzere aynı vezinle kaleme alınan eser 240 beyitten meydana gelmektedir (Kahire 1319 [Şâtîbî'nin *Ḥırzû'l-emânî* ve 'Akiletü'etrâbi'l-kaşâ'id fi es-ne'l-makâşid', kendisinin *Tayyibetü'n-Neşr* ve *el-Mukaddime fîmâ yecibü 'ale'l-kârî en ya'lemehü* ve Muhammed Mütevellî el-Mısırî'nin *el-Vücühü'l-müsfire fi tetmîmi'l-aşere*'si ile birlikte, s. 68-82]).



İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîrû't-Teysir* adlı eserinin ilk iki sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 60)

Eser üzerinde yapılan şerh çalışmaları şunlardır: Muhammed b. Hasan es-Semennûdî, *Şerhu's-Semennûdî 'alâ metni'd-Dürre li'l-kırâ'âtî'l-âşr* (Kahire 1342); Ebû's-Sâlih Ali b. Muhsin es-Saîdî eş-Şâzelî, *el-Minahu'l-ilâhiyye bi-şerhi'd-Dürreti'l-marđıyye* (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 23, 180 varak); Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu'd-Dürreti'l-muğıyye fi kırâ'âtî's-selâseti'l-marđıyye* (TSMK, III. Ahmed, nr. 174; Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 51, vr. 50-228, Şehid Ali Paşa, nr. 16, Reşid Efendi, nr. 14, Dârülmescnevî, nr. 25, Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 7); Ebû Amr Osman b. Ömer b. Ebû Bekir en-Nâşirî ez-Zebîdî, *Şerhu'd-Dürreti'l-muğî'e fi'l-kırâ'âtî's-selâsi'l-mütemmime li'l-âşr* (baskı yeri yok, 1989/1409, diğer şerhler için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 743; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 275). 5. *Tahbirü't-Teysîr fi kırâ'âtî'l-e'immeti'l-âşere*. Ebû Amr ed-Dânî'nin yedi kıraate dair *et-Teysîr* adlı eseri üzerinde yapılmış bir çalışma olup müellif yedi imamın kıraatine Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'küb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerini de dercetmiş, ayrıca eseri tashih, tavzih ve kismen ikmal etmiştir. Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan ve günümüzde kırâat-i aşere denilince gerek râviler gerekse ihtilâf vecihleri açısından akla ilk gelen kitap olan eser, Abdülfetâh el-Kâdî ile Muhammed Sâdik Kamhâvî tarafından yayımlanmış (Kahire 1392/1972), daha sonra bir heyetin tashihiyle yeni bir neşri yapılmıştır (Beyrut 1404/1983). 6. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. 5 Zilhicce 769'da (22 Temmuz 1368) tamamlanan ve tecvid konularını kısa bir mukaddimeden sonra on bölüm halinde inceleyen eser ilk defa Mısır'da basılmış (Kahire 1326), ardından Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad 1405/1985) ve Gânim Kaddûrî Hamed (Beyrut 1407/1986, 1409/1989) tarafından neşredilmiştir. 7. *Mukaddime (tü'l-Cezerî) fîmâ yecibü 'ale'l-kârî en ya'leme-hû (el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye, el-Cezeriyye, Mukaddime fi't-tecvîd)*. On dokuz babdan oluşan toplam 109 beyitlik bu eserde mehâric-i hurûf, sîfât-ı hurûf, ter-kik, tefhîm, idgam, lahn, gunne, medler, vakf, hemze gibi konular işlenmiştir. Her dönemde pek çok öğrenci tarafından ezberlenen ve çeşitli kütüphanelerde yüzlerce nüshası bulunan eserin baskıları da yapılmıştır (İstanbul, ts., İbrâhim Efendi Matbaası, 1280 [Mağnisî'nin Türkçe tercüme ve şerhi ve diğer bazı risâlelerle birlikte, s. 150-156], 1299, 1310; İzmir 1301; Ka-

hire 1302, 1304, 1306, 1307, 1310, 1319 [Şâtîbî'nin *Hırzû'l-emânî* ve *'Akiletü etrâbi'l-kaşâ'id fi esne'l-makâşid*], kendisinin *Ṭayyibetü'n-Neşr* ve *ed-Dürre'si* ve Muhammed Mütevellî el-Mısrî'nin *el-Vücûhü'l-müsfire'si* ile birlikte, s. 68-82], 1371/1952 [Şehâbeddin Ahmed el-İşbîlî, Tâhâ b. Muhammed el-Beykûnî ve Muhammed b. Ali es-Sabbân'ın hadis istihlâhlarına dair manzumeleriyle birlikte, s. 10-15]; Tahran 1316; Delhi 1888; Cidde 1415/1995). İbnü'l-Cezerî'nin bu manzumesi üzerine muhtelif şerhler kaleme alınmıştır. a) *el-Havâşi'l-müfehhome fi şerhi'l-Mukaddime*. Müellifin oğlu Ebû Bekir Ahmed'e ait olup 1 Ramazan 806'da (13 Mart 1404) Lârende'de (Karaman) tamamlanmıştır (Kahire 1309). Eser üzerine Zekeriyâ el-Ensârî bir hâşîye yazmış, Hasan b. Müslim el-Âmilî de *Muhtasarü Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 50) adıyla eseri ihtisar etmiştir. b) *ed-Deķâ'îku'l-muħkeme fi şerhi'l-Mukaddime*. Zekeriyâ el-Ensârî'ye ait olup Ali el-Kârî'nin *el-Minahu'l-fikriyye 'alâ metni'l-Cezeriyye'si* kenarında basılmış (Kahire 1302, 1308, 1367), daha sonra Nesîb Neşâvî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Dımaşk 1400/1980). c) *el-Minahu'l-fikriyye 'alâ metni'l-Cezeriyye*. Ali el-Kârî tarafından kaleme alınan eserin çeşitli baskıları olup (Kahire 1302, 1308, 1367 [kenarında Zekeriyâ el-Ensârî'nin *ed-Deķâ'îku'l-muħkeme fi şerhi'l-Mukaddime* adlı eseriyle birlikte], 1308 [İbnü'l-Cezerî'nin oğluna ait bir şerhle birlikte], Kazan 1887, Mekke 1308 [Taşköprizâde'nin bir şerhiyle birlikte]) ayrıca Muhyiddin el-Kürdî ve Muhammed Gayyâs es-Sabbâğ tarafından *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk, ts.). d) *el-Fevâ'idü's-suriyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. İbnü'l-Hanbelî'nin bu şerhinin iki nüshası Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 2766; Kadızâde Ahmed, nr. 13), birer nüshası Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 183, vr. 49^b-130^a) ve Edirne Selimiye (nr. 55), bir nüshası Princeton Kütüphanesi'nde (nr. 3989) bulunmaktadır (diğer şerhler için bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 1799-1800; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 276). 8. *Müncidü'l-mukrî'in ve mürşidü't-tâlibîn*. Yedi babdan oluşan ve telifi 25 Receb 773'te (1 Şubat 1372) Dımaşk'ta tamamlanan eserde kıraat, kâri ve mukrî terimleriyle mütevâtir, sahih ve şâz kıraatler, aşerenin kıraat ilmindeki yeri ve bu konuyla ilgili tartışmalar ele alınmış, aşerenin el-ahrufü's-seb'a ile münasebeti üzerinde durulmuş-

tur (Kahire 1350, 1977; Beyrut 1400/1980). 9. *Hidâyetü'l-meherre fi tetimmeti ('l-kırâ'âti) 'l-âşere*. 352 beyitten oluşmaktadır. Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'küb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerinin kırâat-i seb'aya eklendiği eserin nüshaları Süleymaniye (Ayasofya, nr. 39, vr. 1-17; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 42, vr. 21-33; Şehid Ali Paşa, nr. 36, vr. 42-61; Turhan Vâlide Sultan, nr. 1, vr. 104-117), Beyazıt Devlet (nr. 161) ve Râşid Efendi (nr. 1007) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olan (Fâtih, nr. 57, vr. 1-12) ve *ed-Dürre fi kırâ'âtî's-selâseti'l-mükemmile li'l-âşere* adını taşıyan eser de bu manzumenin bir başka nüshasıdır (diğer nüshaları için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, s. 51). 10. *Nihâyetü'l-berere fi'l-kırâ'âtî's-selâs ez-zâ'ide 'ale'l-âşere (el-Kırâ'âtü's-sâzze)*. İbn Muhaysın, A'rmeş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerinin meşhur on kıraate eklendiği 450 beyitlik bu manzum eserin telifi Ramazan 798'de (Haziran 1396) tamamlanmış olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Turhan Vâlide Sultan, nr. 1, vr. 117-134; Yazma Bağışlar, nr. 1843, vr. 38-55; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 42, vr. 1-16; Hüseyin Paşa, nr. 5, vr. 1-14) nüshaları bulunmaktadır (diğer yazmaları için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, s. 31, 51). 11. *el-Elgâzû'l-Cezeriyye (Erba'üne mes'ele mine'l-mesâ'ili'l-müşkile fi'l-kırâ'ât)*. Kırk üç beyitten meydana gelen eserin nüshaları Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa, nr. 65, vr. 106-107; 1029, vr. 106^a-107^b; Reşid Efendi, nr. 26, vr. 71-72) ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Ali Üsküdarlı, nr. 36) kütüphanelerinde kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, s. 9). 12. *el-İkdü's-semîn fi Elgâzi'l-kırâ'a*. Bir önceki eserin müellif tarafından yapılan şerhidir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 150). Ebû Hafs Ömer b. Kâsım el-Ensârî'nin *el-İkdü'l-Cevherî fi halli Elgâzi'l-Cezerî* adıyla esere yazdığı şerhin (a.g.e., II, 1150) bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Kılıç Ali Paşa, nr. 1029, vr. 51-55). 13. *Kifâyetü'l-elma'i fi şerhi kavlihi te'âlâ "ve ķile yâ arđuble'i"* (nşr. Adnân Ebû Şâme, Dımaşk 1411/1990). 14. *et-Teğkâr fi rivâyeti Ebân b. Yezîd el-A'iftâr*. Seksen beyitlik bu manzum eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Fezullah Efendi, nr. 6, vr. 195-201; diğer nüshaları için bk. Muhammed Mutî el-Hâfız, s. 12). 15. *Tuħfetü'l-ihvân fi'l-hulfi beyne's-Şâtıbiyyeti ve'l-Unvân. Şâtıbî'nin Hırzû'l-emânî'si* ile Ebû Tâhir İsmâil b. Halef es-Sarakustî'nin *el-Un-*

vân'ı arasındaki ihtilâfların ele alındığı eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 53, vr. 169-181) kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. a.g.e., s. 12). **16.** *Uşûlü'l-kırâ'ât ed-dâ'ire 'ale'htilâfi'l-kırâ'ât* (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1029, vr. 192-196; diğer nüshaları için bk. a.g.e., s. 8).

B) Hadis. 1. *el-Hısnü'l-şaşin min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn*. Telifi 22 Zilhicce 791'de (12 Aralık 1389) Dımaşk'ta tamamlanan eserde başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere temel hadis kaynaklarından derlenen rivayetlerle dua ve zikirin fazilet ve âdâbi, icâbet vakitleri ve yerleri, esmâ-i hüsnâ, bazı sûre ve âyetlerin fazileti, Hz. Peygamber'in duaları gibi konular ele alınmıştır (Kahire 1277 [kenarında Abdülhâdî el-Ebyârî'nin *en-Nürü'l-mübîn li'l-Hısnü'l-şaşin* adlı takrirleriyle birlikte], 1297, 1301, 1302, 1303, 1306, 1307, 1310, 1312, 1316, 1320, 1321, 1349 [Muhammed Hakkî en-Nâzîlî'nin *Hâzinetü'l-esrâr celiletü'l-ezkâr* adlı kitabının kenarında], Bombay 1301; Cezayir 1328; Delhi 1871 [Urduca tercümesiyle birlikte], Lahor 1320). Ali el-Kârî eseri *el-Hırzû's-semîn li'l-Hısnü'l-şaşin* adıyla şerhetmiştir (I-II, Mekke 1304). **2.** *Miftâhu'l-Hısnü'l-şaşin*. Bir önceki eserin şerhi olup Ramazan 831'de (Haziran 1428) Şiraz'da yazılmıştır. Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3591, vr. 1-25; Dârülmesevî, nr. 88, vr. 29-57), Nuruosmaniye (nr. 788/2, 31 varak), Râşid Efendi (nr. 1139, vr. 1-32) ve Millet (Murad Molla, nr. 434) kütüphanelerinde nüshaları vardır (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 277; Muhammed Mutî el-Hâfiz, s. 34). **3.** *Uddetü'l-Hısnü'l-şaşin min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn. el-Hısnü'l-şaşin*'in müellif tarafından yapılmış muhtasarıdır (Kahire 1279, 1349; Hama 1354, 1396; Beyrut 1401/1981, 3. bs.). İbnü'l-Cezerî'nin aynı eserden yaptığı bazı seçmeler de *Nebzetün min ed'îye nebeviyye* adıyla İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuḥbetü'l-fiker fi muştalahâti ehli'l-eser*'i ve Birgivi'nin *Muştalahu'l-hadîş*'i ile birlikte (*Mecmû' müştemil 'alâ resâ'ili şelâş*) basılmıştır (Kahire 1303). Şevkânî, *Uddetü'l-Hısnü'l-şaşin*'i *Tuḥfetü'z-zâkirîn bi-'Uddetü'l-Hısnü'l-şaşin* (Kahire 1381, 1386, 1392, 1403; Beyrut, ts.), Yahyâ b. Muhammed el-Eryânî de *el-Müstebşirîn bi-şerhi 'Uddetü'l-Hısnü'l-şaşin* (Dımaşk 1397) adıyla şerhetmiştir (*el-Hısnü'l-şaşin* üzerine yapılan diğer şerh ve ihtisar çalışmalarıyla *Uddetü'l-Hısnü'l-şaşin*'in Türkçe ve Farsça tercümeleri için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 669-670). **4.** *el-Mas'â-*

dü'l-aḥmed fi ḥatmi Müsnedi'l-İmâm Aḥmed. 11 Rebülevvel 828'de (31 Ocak 1425) Mescid-i Harâm'da Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin hatmini takiben kaleme alınan eser, önce *er-Resâ'ilü'n-nâdire* içinde (s. 17-47) Ebü Müsâ el-Medîni'nin *Ḥaşâ'işü'l-Müsned*'i ile birlikte basılmış (Kahire 1347/1929; Riyad 1410/1990), daha sonra Ahmed Muhammed Şâkir'in tahkikiyle *Talâ'î'u'l-Müsned* başlıklı mecmua içinde (s. 12-41) neşredilmiştir (Kahire, ts., Mektebetü't-türâsî'l-İslâmî). **5.** *el-Bidâye fi me'âlimi'r-rivâye (el-Bidâye fi 'ulûmi'r-rivâyeti'l-hadîş, el-Hidâye fi fününi'l-hadîş, el-Hidâye ilâ 'ulûmi'r-rivâye)*. 370 beyitten oluşan eser Zilhicce 800'de (Ağustos 1398) tamamlanmış olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları vardır (Lâleli, nr. 70, vr. 1-22, 393; Servili, nr. 52, vr. 103-111). **6.** *Bi'setü (Tarfetü)'l-âlim min kelâmi Ebi'l-Kâsım (el-Erba'ûn)*. Müellifin, sahihlerin en sahih olanlarından seçtiğini belirttiği kırk hadisi ihtiva eden eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Mahmud Paşa, nr. 71, vr. 152-153; İsmihan Sultan, nr. 200, vr. 22-28). **7.** *el-Erba'ûne'z-zâhiretü'l-mensûbe ile'l-İt-rati't-tâhire*. Ehl-i beyt'e mensup kişilerin rivayet ettiği kırk hadisi ihtiva eden eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî Efendi, nr. 2383, vr. 193-197). **8.** *İkdü'l-le'âlî fi'l-eḥâdîşü'l-müselseti'l-'avâlî*. 808'de (1405) Şiraz'da kaleme alınmıştır (nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 260; *DMİ*, I, 120). **9.** *el-Erba'ûne'l-'avâlî*. Senesinde Hz. Peygamber'le müellif arasında on râvi bulunan kırk hadisi ihtiva eden eserin bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (nr. 5882, vr. 1-46). **10.** *Muḥaddimetü 'ilmi'l-hadîş*. Müellifin oğlu Ebü Bekir Ahmed'in şerhettiği belirtilen eserin (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1803) bir nüshası Berlin'dedir (Brockelmann, *GAL*, II, 260). **11.** *Esne'l-meḥâlib fi menâkıbi seyyidinâ 'Alî b. Ebi Tâlib*. Önce Mekke'de basılan eseri (1324) daha sonra Muhammed Hâdî el-Erminî yayımlamış (İsfahan 1402), ayrıca Muhammed Bâkir el-Mahmûdî tarafından tehzib edilen eser *Esne'l-menâkıb fi tehzibi Esne'l-meḥâlib fi menâkıbi'l-İmâm Emîri'l-mü'minîn 'Alî b. Ebi Tâlib* adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1403/1983). **12.** *el-Eḥâdîşü'l-İşrûne'l-'avâlî*. Bir nüshası San'a'dadır (Muhammed Mutî el-Hâfiz, s. 7). **13.** *Eḥâdîşü müselselât ve'uşâriyyâtü'l-isnâdi 'âliyât* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 58, vr. 51-60). **14.** *Şerḥu'l-Meşâ-*

bîḥ. Ferrâ el-Begavî'nin *Meşâbîḥu's-sünne* adlı eseri üzerine yazılmış üç cilt hacminde bir şerh olup günümüze ulaşmış olmadığına dair bilgi yoktur. **15.** *el-Müsnedü'l-aḥmed fimâ yete'alleku bi-Müsnedi Aḥmed*. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin şerhidir (*İzâhu'l-mek-nûn*, II, 481).

C) Siyer. 1. *Kıf'a min mevlidi's-şerîf*. Hz. Peygamber'in hizmetçileri, binekleri, savaş aletleri, kâtipleri, hanımları ve çocuklarına dair olan eserin son kısmı eksik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 448/2). **2.** *Mevlidü'n-nebî*. Yazımı 11 Rebülevvel 806'da (28 Eylül 1403) Keş'te tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2063, vr. 11-16). *el-Mevlidü'l-ke-bîr* adıyla kaydedilen eser de (Brockelmann, *GAL*, II, 260; *DMİ*, I, 120) bu kitap olmalıdır. **3.** *Zâtü's-şifâ' fi sîreti'n-nebiyyi'l-Muḥtafâ ve aşâbibi'l-erba'âti'l-ḥulefâ' (Zâtü's-şifâ' fi sîreti'l-Muḥtafâ, Zâtü's-şifâ' fi sîreti'n-nebî ve'l-ḥulefâ')*. 515 beyitten meydana gelen eserin nüshaları Süleymaniye (Lala İsmail Paşa, nr. 375; Lâleli, nr. 2040) ve Emel Esin (nr. 505) kütüphanelerinde kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. *DMİ*, III, 233). Eser üzerine Muhammed b. Hasan el-Âlânî el-Kürdî'nin *Ref'u'l-hafâ' şerḥu Zâtü's-şifâ'* adıyla yazdığı şerh Hamdî Abdülmecid'in tahkikiyle yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). **4.** *Risâle fi ḥaqqı ebeveyi'n-nebî (er-Risâletü'l-beḡaniyye fi ḥaqqı ebeveyi'n-nebî)*. Süleymaniye Kütüphanesi ile (Pertev Paşa, nr. 603, vr. 25-38) Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 10343) nüshaları bulunmaktadır.

D) Tarih, Tabakat, Terâcim. 1. *Câmi'ü'l-esânid*. Müellif bu çalışmasında önce isnadî dinin rükünlerinden biri olarak ele alıp onun önemini belirten rivayetleri zikretmiş, bu arada kendi hayatıyla ilgili bilgiler de vererek Kur'an ve kıraat okuduğu kırk altı hocasının kısa biyografisini ve isnadlarını zikretmiş, ardından kendi hocalarından okuyan yirmi iki kıraat âlimini kısaca tanıtmıştır. Eserin nüshaları Süleymaniye (Dârülmesevî, nr. 11) ve Emel Esin (nr. 415) kütüphanelerinde kayıtlıdır. **2.** *Nihâyetü'd-dirâyât fi esmâ'î ricâli'l-kırâ'ât (Tabakâtü'l-kurrâ'i'l-ke-bîr)*. Bizzat müellifin belirttiğine göre (*Ġâyetü'n-Nihâye*, II, 408-409) eser 772 (1370-71) yılında yazılmaya başlanmış, 16 Cemâziyelâhîr 774'te (13 Aralık 1372) Dımaşk'ta tamamlanmıştır. **3.** *Ġâyetü'n-Nihâye* fi tabakâti'l-kurrâ'ât üli'r-rivâ-*

ye ve'd-dirâye). Bir önceki eserin muhtasarı olup 3955 biyografiyi ihtiva etmektedir (nşr. Gotthelf Bergstraesser, I-II, Kahire 1351-1352/1932-1933; Bağdat 1970; I-II, Beyrut 1402/1982 [3. bs.]). 4. *ed-De-recâtü'l-'aliyye fi şabakâti 'ulemâ'i'l-Hanefiyye*. Uluğ Bey adına yazılan bu alfabetik eserin elif ve bâ harflerinin tamamı ile tâ harfinden bir bölümün yer aldığı bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2831, vr. 1-51). 5. *Muhtaşaru Târihi'l-İslâm li'z-Zehebî*. Telifi Receb 798'de (Nisan 1396) Antakya'da tamamlanan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 703) kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. Muhammed Mutî' el-Hâfız, s. 33; *DMBİ*, III, 233).

E) Diğer Eserleri. 1. *Muhtârü'n-naşîha bi'l-edilleti's-şahîha*. Ülkede bir yönetici bulunmasının gereği, âdil devlet başkanı, idarecilerin hediye kabul etmesinin hükmü gibi konuların hadislerle ele alındığı risâle, Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye'deki tek nüshası esas alınarak yayımlanmıştır (Tanta 1411). 2. *ez-Zehrü'l-fâ'ih fi zikri men tenezzehe 'ani'z-zünûbi ve'l-kabâ'ih*. Çeşitli baskıları yapılan eser (Kahire 1305, 1310, 1313, 1332, 1375) Muhammed Abdülkâdir Atâ'nın tahkikiyle de neşredilmiştir (Beyrut 1406/1986). 3. *Cevâbü İbni'l-Cezerî 'an hükmi mü'tâldâti kütübü'bni'l-'Arabî*. Müellifin

Yemen'de bulunduğu sırada İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûda dair görüşleriyle ilgili olarak kendisine sorulan bir sorunun cevabı mahiyetindeki risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hüsrev Paşa, nr. 423, vr. 38-40). 4. *Manzûme fi'l-felek* (Berlin, Staatsbibliothek, nr. 8159/3). 5. *Şabakâtü's-şu'arâ'* (nşr. Bergstraesser, Kahire 1352). 6. *el-İşâbe fi levâzimi'l-kitâbe* (Berlin Staatsbibliothek, nr. 6). 7. *Kâşifü'l-ğaşâşa 'an el-fâzi'l-hulâşa*. İbn Mâlik et-Tâî'nin *el-Elfiye*'sinin şerhi olan eser Mustafa Ahmed en-Nehhâs'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1403/1983).

Recep Akakuş, "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezeri ve Torunu Kasım Paşa" başlıklı bir makale yayımlamış (*Diyanet Dergisi*, XXVI/4 [Ankara 1990], s. 3-31), Mustafa Öztürk, *Muhammed b. el-Cezerî ve et-Temhîd fi İlmi't-Tecvid* adıyla doktora tezi hazırlamış (1981, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Muhammed Mutî' el-Hâfız *el-İmâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî* adlı çalışmasında (bk. bibl.) İbnü'l-Cezerî'nin kısa biyografisiyle eserlerini tanıtmıştır. Ali Osman Yüksel de *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* adlı doktora çalışmasında (1982, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bk. bibl.) Kur'an tarihine ve kıraat ilmine genel bir bakıştan sonra İbnü'l-Cezerî'nin hayatı ve eserlerini incelemiş, *Tayyibetü'n-Neşr*'in baştan itibaren 432

beytinin Türkçe'ye tercümesini ve izahını yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 30, 49, 129-131, 483; II, 243, 247-253, 408-409; a.mlf., *Câmi'u'l-esânid*, Süleymaniye Ktp., Dârülmüşnevi, nr. 11, vr. 1^b, 12^a-72^a; a.mlf., *Müncidü'l-mukri'in ve müşşidü't-tâlibîn*, Kahire 1350, s. 12-13, 56-62; a.mlf., *Tahbirü't-Teyisir fi kırâ'âti'l-e'immeti'l-aşere*, Beyrut 1404/1983, s. 7-8; a.mlf., *en-Neşr*, I, 9-13; İbnü'l-Furât, *Târih* (nşr. K. Zürayk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1936, IX, 260-261, 434, 457; İbn Kâdi Şühbe, *et-Târih* (nşr. Adnân Derviş), Dimaşk 1977, I, 8, 36, 92, 131, 159, 284, 379, 383, 477, 551, 552, 579, 608; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, III, 75, 287; V, 64; VIII, 245-248; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî'*, IX, 255-263; Süyûtî, *Şabakâtü'l-huffâz* (Lecne), s. 549; a.mlf., *Zeylû Şabakâti'l-huffâz* (*Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehebî* içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dimaşk 1347; s. 376-377; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 36-44; a.mlf., *Miftâhu's-sa'âde*, II, 55-59; *Keşfü'z-zunûn*, I, 150, 669-670, 743; II, 1118, 1150, 1799-1800, 1803, 2042; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, VII, 204-206; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 257-259; Serkîs, *Mu'cem*, I, 62-64; Brockelmann, *GAL*, II, 257-261; *Suppl.*, II, 274-278; *İzâhu'l-meknûn*, I, 168; II, 89, 481; *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 187-188; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 274-275; Elbânî, *Mahtûtât*, s. 246-247; Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm 'Alî el-Kârî ve eşeruhû fi 'ilmi'l-hadîs*, Beyrut 1408/1987, s. 378, 383; Muhammed Mutî' el-Hâfız, *el-İmâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî*, Dübey 1414/1994, s. 7-51; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul 1996, s. 201-203, 226, 251-252; Muhammed Şeneb, "İbnü'l-Cezerî", *DİM*, I, 118-120; a.mlf., "İbnülcezerî", *İA*, V/2, s. 850-851; a.mlf., "İbn al-Djazarî", *EL* (İng.), III, 753; Ahmed Pâketçi, "İbn Cezerî", *DMBİ*, III, 231-234.



TAYYAR ALTIKULAÇ